

Мақāсид и обновление исламской правовой теории в дискурсе ‘Абдуллаха бин Баййа

РЕЗАРТ БЕКА¹ (REZART BEKA)

Аннотация

В этой статье исследуется центральная роль, которую ‘Абдуллах бин Баййа (р. 1935) отводит мақāсид в своем проекте обновления *уṣūl ал-фиқх*. Он представляет мақāсид имеющими решающее значение для функционирования и расширения системы рационального обоснования (*манзūмат ат-та‘лїл*)

¹ Резарт Бека имеет степень магистра междисциплинарных исследований религии и культур Папского Григорианского университета, Рим, Италия, и еще одну степень магистра в области исследования современной мусульманской мысли и обществ Университета Хамада бин Халифы, Доха, Катар. В настоящее время он является докторантом, доктором философии по арабским и исламским исследованиям в Джорджтаунском университете. Он опубликовал ряд книг на своем родном языке (албанском) и несколько статей на английском и албанском языках.

Благодарность: Я хотел бы выразить благодарность следующим людям: Фелиситас Опвис, Овамир Анджум, Бесник Синани, Усама ал-Азами, Йусеф Суфи, Мухаммад ал-Муракаби, Ахмад Зайед, а также рецензентам *AJIS* за помощь в улучшении этой статьи на различных этапах ее разработки. Любые ошибки в данной статье полностью на моей ответственности.

Beka, Rezart. 2021. "Maqaṣid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah’s Discourse" *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 3-4: 103–145
• doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3447

Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

и дедуктивного вывода (*истидлāl*). В своей теории обновления Бин Баййа расширяет роль *мақāсид* в *усūл ал-фиқх* за пределы системы рационального обоснования на все подразделения *усūл ал-фиқх*. В этом контексте он предлагает более тридцати способов, с которыми *мақāсид* вписываются в структуру исламской правовой теории и являются необходимыми для ее надежного функционирования. Таким образом, он пытается продемонстрировать, что *мақāсид* — это сам *усūл ал-фиқх* и его сердце. В этой статье исследуются дискурсивные стратегии, принятые Бин Баййа, чтобы установить значимость *мақāсид* для обновления *усūл ал-фиқх*, и предлагается краткая критическая оценка рассуждений Бин Баййа по этой теме. В статье утверждается, что Бин Баййа успешно демонстрирует незаменимость *мақāсид* для любого проекта по обновлению *усūл ал-фиқх*, но терпит неудачу, доказывая, что *мақāсид* — это сам *усūл ал-фиқх* и его сердце.

Призыв к обновлению (*тадждīд*) исламского права занимает видное место в современной исламской мысли. В качестве реакции на новые реалии, созданные современностью, и предполагаемое закостенение традиционного исламского права мусульманские ученые предлагают различные и часто несопоставимые предложения по реформированию, направленные на восстановление силы *шарй'а* и его актуальности для современности^[1]. Частично этот импульс к реформе проявился в различных интеллектуальных проектах по обновлению самой методологии исламской правовой теории (*усūл ал-фиқх*). Современные мусульманские ученые определяют ригидность исламской правовой теории, ее предполагаемое чрезмерное внимание текстуальному/лингвистическому анализу и ее пренебрежение «целями шарй'а» (*мақāсид аш-шарй'а*) в качестве основных причин неспособности классической исламской правовой теории адекватно реагировать на современные реалии^[2]. Повторное открытие ворот *иджтихāда* в правовой теории и введение в ее структуру рациональных и небуквальных соображений составляют некоторые из решений, предложенных для обеспечения актуальности *шарй'а* в современном мире. Реформа исламской правовой теории в соответствии с теорией целей *шарй'а* занимает видное место в недавних предложениях по реформированию^[3]. Привнесение в методологию

исламской правовой теории соображений *ма́слаха/мақāсид* все чаще воспринимается как необходимое, чтобы сделать ее восприимчивой к новой динамике современной жизни и достаточно гибкой, чтобы учитывать необходимые правовые/герменевтические корректировки, необходимые для этой цели.

‘Абдуллах бин Баййа (р. 1935) является важным голосом в продолжающихся дискуссиях по поводу обновления исламской правовой теории. Считающийся мусульманским научным сообществом одним из ведущих современных ученых-правоведов, Бин Баййа посвятил серию работ теме взаимосвязи *мақāсид* и правовой теории, а также реформе исламской теории права посредством целей *шарī‘а* ^[4]. Бин Баййа сетовал на тот факт, что в истории исламского права правовая теория и *мақāсид* воспринимались как отдельные друг от друга. В частности, *мақāсид* часто считались дополнительными или второстепенными в исламской правовой теории ^[5]. Таким образом, главной заботой Бин Баййа было создание правовой базы, которая позволила бы интегрировать *мақāсид* в саму ее структуру. Бин Баййа заходит так далеко, что представляет *мақāсид* сердцем исламской правовой теории, пытаясь придать теории *мақāсид* необходимую *у́сули* строгость, что требуется для того, чтобы рассеять распространенное возражение, согласно которому цели *Шарī‘а* представляются субъективными, разноплановыми по своей сути и нерегламентированными. Для достижения этой двойной цели в своем проекте обновления Бин Баййа использует ряд дискурсивных стратегий. В этой статье мы попытаемся раскрыть природу этих дискурсивных стратегий, объяснить, как они соотносятся с общим проектом правовой реформы Бин Баййа, и предложить краткую критическую оценку рассуждений Бин Баййа по этой теме.

Неотрадиционалистский реформистский проект

Современная исламская мысль стала свидетелем ряда попыток обновления исламской правовой теории. Некоторые ученые-традиционалисты категорически отвергают подобные призывы к обновлению ^[6]. Напротив, в некоторых модернистских кругах исламская правовая теория воспринималась как находящаяся в необратимом кризисе, устаревшая, архаичная концептуальная правовая структура, которую необходимо заменить современной и новаторской правовой герменевтикой, отражающей

потребности современного состояния^[7]. Бин Баййа отвергает модернистско-ревизионистский призыв к обходу или существенной реконфигурации исламской правовой теории. Тем не менее, он признает необходимость органического обновления, которое восстановит ее строгость, чтобы адекватно реагировать на вызовы современности. Он основывает свою позицию на убеждении, что современность и ее новые социально-политические и религиозные реалии представляют собой эпистемологический переход от до-модерного мира^[8]. Новые реалии требуют переосмысления многих традиционных исламских правовых норм и последующего пересмотра или корректировки некоторых герменевтических инструментов и механизмов правовой теории. В связи с этим Бин Баййа заявляет:

Классические правовые экстраполяции были верны в свое время, а некоторые продолжают оставаться правильными и по сей день. Новые и современные экстраполяции, основанные на прочном фундаменте в отношении определения *ratio legis*, также являются корректными. В определенной степени они напоминают отношения между классической математикой, которая предоставляла убедительные решения в рамках эпистемологических и реалистических парадигм своего времени, и современной математикой, которая дает решения, убедительные и актуальные для эпохи, в которой мы живем^[9].

По словам Бин Баййа, современные призывы к обновлению исламской правовой теории принимают три формы: 1) упрощение самого ее предмета (*мāдда*), т. е. изменение формулировки исламской правовой теории таким образом, чтобы облегчить ее понимание современными читателями; 2) урезание или сокращение в исламской правовой теории кажущихся ненужными и неродственными элементов, таких как логика и теология, включая упрощение терминологии исламской правовой теории путем очистки ее от ненужных замысловатых технических деталей; и 3) преодоление условий регуляции (*ал-индибāt*) в характеристике (*васф*), посредством которой выводится действенная причина, чтобы довольствоваться мудростью (*хикма*) и производить правовые нормы в соответствии только с предписаниями *маслахи*^[10]. По мнению Бин Баййа, всем этим предложениям не хватает юридической ясности и направленности. Среди них заслуживает внимания

предложение об упрощении процедур и терминологии исламской правовой теории, но оно влечет за собой лишь педагогические модификации и не фокусируется на основной цели исламской правовой теории, то есть на выведении правовых постановлений^[11].

Бин Баййа обращает внимание на три других заявления или проекта обновления исламской правовой теории, которые, по его мнению, представляют опасность для существования самого *шарī'a*. Он связывает эти проекты обновления с трудами таких ученых-модернистов, как Мухаммад Аркун (ум. 2010), 'Абд ал-Мадждид аш-Шарафй (р. 1942 г.) и Наср Абū Зайд (ум. 2010)^[12]. Вот эти три заявления по обновлению:

- 1 Призыв полагаться на мудрость и *маслаху*, не ограничиваясь никакими нормами рационального обоснования (*та'лйл*) или любыми инструментами, используемыми при применении правовых постановлений^[13]. По мнению Бин Баййа, такой подход подрывает саму структуру и основы *иджтихāда*.
- 2 Призыв полагаться на *мақāсид*, лишенный каких-либо соображений *усūл* и освобожденный от какой-либо заботы о конкретных текстовых указателях (*далā'ил*)^[14]. Хотя Бин Баййа признает, что это предложение имеет некоторую легитимность, тем не менее он утверждает, что ученые, поддержавшие такую точку зрения, не смогли понять, что шкала исламской правовой теории (*ал-мйзāн ал-усūли*) является единственным механизмом, гарантирующим правильное использование и применение целей *шарī'a* при претворении в жизнь правовых постановлений. Без этого *мақāсид* останутся субъективными и не привязанными к прочным текстовым основаниям.
- 3 Призыв историзировать и контекстуализировать шариатские тексты^[15]. По мнению Бин Баййа, конечным результатом этого историко-критического метода является отрыв от шариатских текстов и превращение легитимных соображений, т.е. историчности текстов, в общий закон или установленный принцип для всего процесса понимания текстов откровения. Иными словами, для Бин Баййа эти заявления об обновлении нарушают вечную действительность текстовых доказательств и представляют собой прыжок в неизвестность. Они представляют собой побег от более трудной задачи построения проекта обновления, основанного на текстах *шарī'a* и способного отвечать современным потребностям^[16].

Согласно Бин Баййа, модернистские проекты обновления отдают неоправданное предпочтение чисто рациональной *маслаха* перед категоричными текстами писаний. Как таковые, они выходят за законные границы исламской дискурсивной традиции и не разделяют ее фундаментальных обязательств перед священными источниками. Результатом проектов такого типа, соответственно, является «создание нового законодательства, а не обновление шарй‘а»^[17]. Критика Бин Баййа модернистских предложений по обновлению едва ли нова или беспрецедентна. По языку и структуре она следует стандартному способу, которым эти предложения были представлены и подвергнуты критике в существующих возрожденческих и центристских (*васаṭиййа*) проектах реформирования, в частности, сформулированных Йўсуфом ал-Қарадави^[18]. В своем обсуждении Бин Баййа, кажется, не может или не хочет критически относиться к модернистским проектам реформ; их методология отвергается без надлежащего анализа. Тем не менее, подчеркивание их «ошибок» позволяет ему расположить свой реформистский проект как срединный путь между подходом тех, кто отказывается от определенных текстов во имя неких высших *мақасид* (т.е. модернистов), и тех, кто утверждает, что защищает традицию, отвергая *мақасид* во имя предполагаемой искренней приверженности буквальному смыслу текстов (т.е. традиционалистов-консерваторов). Таким образом, он может представить себя внутренним критиком, который, несмотря на свою критическую позицию по отношению к некоторым аспектам традиции, стремится оживить ту же самую традицию вместо того, чтобы отвергать ее или заменять ее совершенно новыми концептуальными рамками^[19].

Помимо своего дистанцирования от модернистских проектов реформ, Бин Баййа не предоставляет отчета о том, какое место занимает его проект по отношению к другим современным тенденциям обновления исламской правовой теории^[20]. Тем не менее, его дискурс об обновлении обнаруживает много общего с другими возрожденческими и центристскими (*васаṭиййа*) подходами^[21]. Проект Бин Баййа разделяет с центристским дискурсом попытку сконструировать предложение обновления, основанное на *мақасид*, в качестве срединного пути между модернистским утилитаризмом и традиционалистским буквализмом. Он демонстрирует традиционалистскую позицию, отвергая способность чисто рациональных *маслаха/мақасид* обходить категорические тексты или константы (*савāбит*) шарй‘а. Последнее он ограничивает лишь

узким числом принципов и текстов, оставляя остальные открытыми для соображений *иджтихāда* и *маслахи*. Тем не менее, он приписывает *маслахе/мақāсид* более заметную роль в переопределении вероятных текстов или изменчивых (*мута-ғайирāt*) аспектов *шарī‘а*, а также центральную роль в тех областях, в отношении которых *шарī‘а* молчит или остается нейтральным^[22]. Для Бин Баййа исламская юриспруденция действует в основном в сфере вероятностных (*занн*) и изменчивых аспектов *шарī‘а*; поэтому *маслаха/мақāсид* занимают видное место в юридическом дискурсе в широком смысле.

Следовательно, несмотря на общую традиционалистскую позицию Бин Баййа в отношении обновления исламской правовой теории, его рассуждения о материальном праве (*фиqh*) демонстрируют более модернистско-возрожденческий уклон. В дискурсе Бин Баййа прагматические и утилитарные аспекты исламского права – *маслаха*, *дарўра* (необходимость), *рухса* (законная лицензия), *тайсйр* (облегчение) и т. д. – занимают видное место в обновлении исламского права. В этом отношении его юриспруденция не слишком отличается от юриспруденции таких ученых, как ал-Қарадāви^[23]. В том же духе, что и возрожденческий дискурс, историзм и контекстуализм являются двумя ключевыми герменевтическими инструментами, с помощью которых Бин Баййа пытается привести предполагаемые проблемные аспекты домодерной правовой традиции в соответствие с современными представлениями^[24]. В некотором смысле это очевидное различие в подходе Бин Баййа к правовой теории и материальному праву можно рассматривать как пример, подтверждающий научную позицию, которая приписывает правовой теории только обосновывающую роль удостоверения подлинности *ex post facto* существующих правовых позиций^[25]. Тем не менее, сам Бин Баййа не разделяет такого способа понимания роли правовой теории. Он поддерживает господствующий традиционный нарратив, согласно которому правовая теория рассматривается как метод правового выведения и критерий для оценки согласованности и действительности правового рассуждения. Для Бин Баййа основной целью правовой теории остается содействие выведению правовых норм. Таким образом, обновление правовой теории, ориентированное на *мақāсид*, представляется решающим для создания гибкой юриспруденции, которая будет адекватно реагировать на современные требования^[26].

Несмотря на его общие черты с центристско-возрожденческим дискурсом, теоретизирование Бин Баййа обновления

исламской правовой теории больше соответствует неотрадиционалистскому подходу. Как объясняет ал-Азами, в целом неотрадиционализм обозначает «деноминацию суннизма, которая подчеркивает уважение и приверженность одной из четырех школ права, аш‘аритской или мātурйдйтской школе богословия и ценит суфизм»^[27]. С точки зрения своего подхода к исламскому праву и его обновлению, неотрадиционализм представляет себя как «открытый более чем для одной школы права для ознакомления с действительными постановлениями и не ограничивается одной школой»^[28]. В этом контексте именно весь корпус правовой традиции, а не конкретный эпоним *мазхаба* или школы права, представлен в качестве хранилища правового авторитета. Основной подход неотрадиционализма к обновлению исламского права заключается в творческом и ориентированном на обновление отборе (*тахаййур*) и смешении (*талфйқ*) из правовой традиции тех правовых постановлений *мазхабов*, которые воспринимаются как наиболее подходящие для современной эпохи. Часто этот процесс включает не только выбор между двумя устоявшимися правовыми постановлениями, но и выбор более весомого постановления (*марджўх*) над преобладающим (*рāджих*). Для многих неотрадиционалистов, в том числе для Бин Баййа, современные обстоятельства диктуют необходимость принятия более весомых постановлений. Этот процесс предпочтения (*тарджйх*) должен проводиться в свете соображений *маслахи* и *мақāсид*. Роль *мақāсид* в этом процессе заключается в том, чтобы обеспечить необходимые регулирующие правила (*давāбит*) для разумного осуществления предпочтения^[29].

В терминах неотрадиционализма, Бин Баййа принимает унаследованное концептуальное здание постформативной исламской правовой теории и подтверждает ее вечную актуальность для всех времен и условий^[30]. Он отрицает утверждение, что исламская правовая теория находится в состоянии необратимого кризиса, и отвергает призывы к тщательному пересмотру ее структуры^[31]. Бин Баййа изображает процесс творческого освоения резервуара существующих ресурсов классической правовой традиции как достаточный для обращения к современным реалиям. Поэтому он, как правило, отказывается явно обходить устоявшиеся правовые постановления *мазхабов* и формальные процедуры классической правовой теории в пользу «творческого *иджтихāда*» (*иджтихāд иншā’и*). Вместо этого, чтобы внести необходимые правовые изменения и сохранить видимую связь с правовой традицией, он в

основном прибегает к избирательному *иджтихāду* (*иджтихād интиқā'и*). Этот аспект также занимает видное место в дискурсе центристов-возрожденцев, например, в дискурсе ал-Қарадāви^[32]. Однако, в отличие от последнего, в дискурсе Бин Баййа правовая традиция *мазхабов*, кажется, имеет более тяжелый вес. Хотя оба ученых используют ауру традиции в качестве дискурсивной стратегии для легитимации своих правовых заключений, тем не менее, идентификация с традицией *мазхаба* и общая приверженность ей более очевидны у Бин Баййа. Напротив, ал-Қарадāви проявляет более выраженную *салафитскую* тенденцию, которую он унаследовал от модернистского салафизма Риды, который поощряет обход унаследованной правовой традиции в пользу нового прочтения священных источников, основанного на требованиях современной эпохи^[33]. Во многих отношениях различия между дискурсами этих двух ученых заключаются скорее в степени и акцентах, а не в их характере и методологии.

Во введении к своему трактату о *мақāсид* Ибн 'Ашўр привел доводы в пользу установления науки о целях *шарī'а* ('илм ал-мақāсид *аш-шарī'а*) как независимой по своему статусу от исламской правовой теории^[34]. Его подход к *мақāсид* был одобрен многими учеными центристами-возрожденцами (например, ар-Райсўнй), и представляет собой фактический способ преподавания *мақāсид* во многих влиятельных исламских учебных заведениях^[35]. Бин Баййа отвергает идею о том, что *мақāсид* следует рассматривать как независимый источник права или понимать как отдельную методологию для выведения правил. Вместо этого в его дискурсе *мақāсид* подпадают под теорию права, а отношения между ними понимаются как отношения между душой и телом^[36]. Как мы увидим, опираясь на аристотелевскую теорию причинности, Бин Баййа отвергает пересмотр предмета (*мāдда*) исламской правовой теории и ограничивает свое предложение по реформе формой (*сўра*) и той ролью, которую *муджтахид* играет в формировании предмета посредством своей работы над формой правовой теории. В результате проект Бин Баййа по обновлению правовой теории является традиционалистским по своей природе и скромным в своих требованиях. Он состоит главным образом в попытке интегрировать соображения *мақāсид* в формальные процедуры исламской правовой теории путем демонстрации их центрального значения и незаменимости. В связи с этим его основная стратегия заключается в расширении роли и масштабов *маслаха/мақāсид* в исламской правовой теории посред-

ством процесса новых подразделений, переустройства, реорганизации, расширения и ограничения существующих в ней структур. Этот процесс реструктуризации и реорганизации существующих правовых рамок на основе *мақъсид* позволяет ему отвести для *маслахи* и *мақъсид* более центральную роль в правовой теории^[37].

Мақсалах и *истидлал*: история исламской правовой теории как история *мақъсид*

В мусульманских научных кругах распространен нарратив, согласно которому *маслаха* и *мақъсид* подход изображаются как явление, которое возникло поздно в исламской правовой истории и являлось маргинальным по отношению к самой природе исламской правовой теории^[38]. Как утверждает Мохаммад Хашим Камали, «*мақъсид* не уделялось большого внимания на ранних стадиях развития исламской правовой мысли, и как таковые они представляют собой скорее более позднее дополнение к юридическому наследию *мазъахиб*»^[39]. Для многих критиков современного *мақъсид*-подхода отсутствие теоретического осмысления *маслахи* и *мақъсид* у ранних мусульманских поколений свидетельствует об отсутствии его правовой родословной, которая была бы необходима для установления их легитимности в правовой теории. В этом контексте тот факт, что самые ранние свидетельства технического использования термина *истислāх* (общественное благополучие) появились в конце IV века *хиджри* в трудах Мухаммада б. Ахмада ал-Хвāразми (ум. после 387/997 г.), представляет генеалогическую проблему для сторонников *маслахи* и *мақъсид*^[40].

Чтобы устранить этот очевидный недостаток в юридической родословной *маслахи* и *мақъсид*, Бин Баййа предлагает нарратив о ранней исламской правовой истории, в которой *мақъсид* концептуализированы как неотъемлемая часть истоков самой правовой теории. Обоснование генеалогии *мақъсид* подхода в самом фундаментальном периоде исламской правовой истории имеет решающее значение для проекта Бин Баййа по изображению *мақъсид* как важнейшей части правовой теории. Для достижения этой цели он представляет основной мотив развития науки исламской правовой теории как попытку найти баланс между текстовыми источниками (*ан-насс*) и дедуктивным выводом (*истидлал*)^[41]. С лингвистической точки зрения

истидлāl обозначает поиск доказательства (*далīл*). В терминологическом смысле этот термин употреблялся в общем и частном значении^[42]. В своем общем значении *истидлāl* указывает на поиск сведений в Коране, Сунне, консенсусе, аналогии или других правовых источниках. В своем конкретном значении он используется «для обозначения любого указания, которое не подпадает под привычные направления Корана, Сунны, *иджмā'* и аналогии»^[43]. Бин Баййа использует этот термин в этом последнем значении. Для него *истидлāl* становится всеобъемлющим термином, включающим в себя правовые механизмы и процессы, которые не связаны напрямую или не основаны на текстовых соображениях, такие как общественное благополучие (*истиṣлāḫ*), заграждение путей (*ṣadd az-zarā'ī*) и юридическое предпochтение (*истиḫṣān*). Бин Баййа не разъясняет точного соотношения между *мақāсид* и *истидлāl*. Однако его рассуждения на эту тему показывают, что для него, с одной стороны, *мақāсид* являются лишь элементом или частью *истидлāl*, а с другой стороны, *мақāсид* составляют фундамент или основу, посредством которой механизмы *истидлāl* регулируются или узакониваются в правовой теории.

Прочная связь *мақāсид* с *истидлāl* позволяет Бин Баййа проследить *мақāсид* дискурс до времен сподвижников. В этом контексте величайшие сподвижники Пророка, особенно четыре Праведных халифа, систематически учитывали *мақāсид* в своих правовых рассуждениях. Решение Абū Бакра (годы правления 632–634) считать отступниками арабские племена, отказавшиеся платить закāt, и вести борьбу с ними; отказ 'Умара б. ал-Ḥаттāба (годы правления 634–644) применять наказание *ḥadd*² за воровство во время голода; или отказ 'Али б. Абй Тāлиба (годы правления 656–661) сражаться с *ḫawāridj* в условиях войны – стали рассматриваться как конкретное проявление *мақāсид* в *иджтихāде* сподвижников. Они являются доказательством того факта, что сподвижники использовали *мақāсид* обоснования, чтобы действовать при отсутствии текстовых источников или при противоречии их внешнего смысла^[44]. По мнению Бин Баййа, последователи (*тāби'ūn*) восприняли *мақāсид*-подход как естественное продолжение правового наследия эпохи сподвижников^[45]. Он особо отмечает школу Медины, представленную семью мединскими законооведами, как школу *мақāсид*.

² В исламском праве *ḥadd* относится к наказаниям, которые четко определены в Коране и сунне пророка Мухаммада за определенные виды преступлений. – *Примеч. ред.*

Цитируя Ибн Таймиййу, Бин Баййа утверждает, что школа Ахл ал-Мадйна была известна тем, что принимала во внимание *мақасид* и их основания^[46]. Традиция школы Ахл ал-Мадйна достигла кульминации при имāме ал-Мāлике (ум. 795) и его правовом подходе, основанном, среди прочего, на «общественном благополучии» и «заграждении путей». Бин Баййа цитирует высказывание известного мāликитского правоведа Абӯ Бакра б. ал-‘Арабӣ (ум. 1148) об имāме ал-Мāлике: «Что касается *мақасид* и *масāлих*, то и в этом имām ал-Мāлик не имел себе равных, в отличие от других ученых»^[47].

Бин Баййа продолжает свое построение генеалогии развития *маслахи* и *мақасид*, прослеживая их развитие со II века *хиджри* до образования исламских школ права в IV–V веках^[48]. Цитируя аш-Шāфибӣ, он утверждает, что во II веке *хиджри* в исламской правовой истории возникли три текстуальных подхода: 1) буквалистский (*зāхири*) подход, который не принимал во внимание намерение или цели текстов, а ограничивался очевидным смыслом текстов; 2) эзотерический (*бāтинӣ*) подход, который отвергал очевидное значение текстовых источников и ограничивал значения текстов только их внутренними/эзотерическими измерениями; и 3) сбалансированный подход, одобренный большинством мусульманских ученых-правоведов, который учитывает как текстовые, так и внетекстовые измерения богооткровенных источников^[49].

В системе взглядов Бин Баййа эта третья позиция состоит в попытке установить баланс между текстами и дедуктивными выводами. Тем не менее, с исторической точки зрения, определить точный срединный путь между этими двумя было непросто, и он был предметом стойких разногласий между *мазхабами*. По его мнению, шāфи‘итская школа права заняла позицию, более близкую к буквалистскому подходу, в котором текстовые и лингвистические соображения играли центральную роль в процессе выработки закона. В своем сочинении «*Рисāла*» аш-Шāфи‘ӣ решительно выступил против таких правовых понятий, как юридическое предпочтение (*истиҳсāн*), заграждение путей (*садд аз-зарā‘и*) и (в определенной степени) общественное благополучие (*истислāх*)^[50]. Напротив, ханафитская, ханбалитская и мāликитская школы права больше склонялись к дедуктивному выводу, акцентируя эти правовые понятия^[51]. Бин Баййа принимает традиционный нарратив, в котором имām аш-Шāфи‘ӣ считается основателем правовой теории, а его «*Рисāла*» - первым осознанным изложением исламской правовой теории^[52]. В ответ на позицию имāма

аш-Шафи'й неприятия этих *истидлāl*-механизмов в III веке *хиджри* начались интенсивные дебаты о законности *мақāсид*, *мақāсид* и *сadd аз-зарā'и'*. Результатом этой полемики стало появление различных правовых стратегий для обоснования этих правовых механизмов и соединения их с более *усūли* соображениями^[53].

Споры вокруг *истидлāl*-механизмов требовали осуществления *иджтихāда*. Для Бин Баййа *мақāсид* возникли именно как требуемые правовые рамки, обеспечивающие необходимые средства и критерии для регулирования (*дабт*) *истидлāl*^[54]. Эта роль делает *мақāсид* центральными для *истидлāl* и важнейшими для любого проекта обновления исламской правовой теории. Споры, возникшие в связи с позицией аш-Шафи'й в отношении некоторых механизмов *истидлāl* (*истиҳсāн*, *истислāх* и т. д.), привели к принятию и легитимации механизмов *истидлāl* как неотъемлемой части исламской правовой теории. Следовательно, согласно Бин Баййа, дискурс аш-Шафи'й в его «*Рисāла*» следует рассматривать как начало пути *мақāсид* школы мысли^[55]. Таким образом, *мақāсид* подход интегрирован в историю самой исламской правовой теории. Такая реконструкция истории *мақāсид* позволяет Бин Баййа ссылаться на основополагающих деятелей исламской правовой теории, таких как имām аш-Шафи'й, в поддержку своей концептуализации *мақāсид* и их важности для обновления исламской правовой теории.

Посредством своей реконструкции генеалогии *мақāсид* Бин Баййа стремится предоставить исторические подтверждения своей конкретной концептуализации *мақāсид* и их важности для обновления исламской правовой теории. Эта попытка подразумевает прочтение ранней исламской правовой истории в ретроспективе более поздних событий и, следовательно, демонстрирует определенную степень анахронизма. Например, верно то, что, как предполагает Бин Баййа, *иджтихāд* первых мусульманских поколений часто отражал интуитивные и глубинные *мақāсид* рассуждения, которые позже стали интегрированными или обоснованными с помощью неаналогических рамок *истидлāl*, таких как *истиҳсāн*, *истислāх* и *сadd аз-зарā'и'*. Впрочем, появление самого *истидлāl* как общей концепции методов исследования, отделенной от *қийāса*, включавшей формальные и неаналогические аргументы, было поздней разработкой (IV–V век *хиджри*)^[56]. Более того, как утверждает Халляк, все эти аргументы «существовали в сфере дискуссионного в рамках систем четырех школ права»^[57]. Следовательно, хотя отношения между текстом и дедуктивным

выводом могли быть важны для законоведа в период становления исламского права, представление их как фундаментальной черты исламской правовой теории с самого ее зарождения и основного импульса развития исламской правовой теории кажется исторически преувеличенным и представляется обратным проецированием более поздних правовых разработок на ранний период.

Более того, хотя *истидлāl* содержит соображения *маṣлаḥи/мақāсид* и в определенной степени требует их рассмотрения, с исторической точки зрения именно текстовые соображения, а не *мақāсид*, похоже, сыграли более значимую роль в интеграции механизмов *истидлāла* в структуру исламской правовой теории. Например, одной из важных стратегий легитимации и интеграции *истиḥсāна* в структуру правовой теории была его рационализация как форма конкретизации (*таḥṣīс*) действенной причины (*‘илла*). Другой важной стратегией было представление *истиḥсāна* как скрытой формы аналогии (*қийāс ал-ḫафӣ*), которой в определенных случаях, исходя из юридических соображений, следует отдать предпочтение перед явной аналогией (*қийāс ал-джāлий*)^[58]. Таким образом, *истиḥсāн* мог быть представлен не как «произвольное мнение правоведа, а как тщательно проведенная аналогия, основанная на текстовых доказательствах и надежных методологических принципах»^[59]. В обоих случаях, хотя соображения *мақāсид* считались важными для существования механизмов *истидлāла*, именно основание *истидлāла* на согласованном формальном текстовом механизме, таком как *қийāс* или *та’лīл*, а не на *мақāсид*, оказалось важным в обеспечении критериев для регулирования (*дабт*) *истиḥсāна*^[60].

Таким образом, Бин Баййа реконструирует раннюю историю исламской правовой теории таким образом, который соответствует его особому пониманию роли *мақāсид* в ней. Его повествование о генеалогии *мақāсид* свидетельствует об общей черте современного исламского дискурса и исламской правовой традиции в целом, где современные и новые конструкции, такие как *фиқḫ ал-мақāсид* (юриспруденция целей), *фиқḫ ал-вāқи* (юриспруденция реальности), *фиқḫ ал-мувāзанāt* (юриспруденция равновесия) и т. д., часто обоснованы проецированием их на пророческий период или эпоху становления. Концептуализируя *истидлāl* и его связь с текстом (*наṣс*) как основной стимул развития исламской правовой теории, Бин Баййа смог отвести центральную роль *мақāсид*. Эта дискурсивная стратегия позволяет ему обосновать место *мақāсид* в

самой структуре исламской правовой теории и проследить начало пути *мақāсид* школы мысли до самого основателя правовой теории (аш-Шāфи‘ий). Таким образом, Бин Баййа может представить *мақāсид* и классические текстовые *уṣūл* процедуры как имеющие общие корни и легитимность.

Роль *мақāсид* в проекте обновления Бин Баййа

Излагая структуру своего проекта обновления, Бин Баййа опирается на аристотелевскую теорию причинности, а именно на различия между материальными, формальными, действительными и конечными причинами (*мāдда*, *сӯра*, *фā‘ил*, *зāйя*)^[61]. Фактически, в своей книге об обновлении правовой теории «*Исарāt ат-тадждидиййа*» Бин Баййа придает правовой теории логическую структуру, организуя ее в соответствии с четырьмя формами причинности (*ал-‘илал ал-арба’*). По мнению Бин Баййи, это единственные средства, с помощью которых ученые могут осознать изменения и дать объяснения своим рассуждениям. Предмет (*мāдда*) исламской правовой теории, т. е. «ее сущность, из которой вытекает структура *уṣūл* и без которой немислимо ее существование»^[62], не подлежит пересмотру или переоценке. Он рассматривает предмет (*ал-мāдда*) исламской правовой теории как состоящий из семи основ: 1) Коран, 2) Сунна, 3) арабский язык, 4) материальное право (*фикх*), 5) правовые вердикты (*фатва*) сподвижников, 6) богословие (*‘илм ал-калām*) и 7) аристотелевская логика^[63]. Он ограничивает обновление правовой теории главным образом сферой формы (т. е. формальной причинности), особенно в ее элементе *таркīb* (структурирование) и ее роли в построении отношений между универсалиями и частностями.

Именно в сфере формального (*сӯра*), т. е. того, «которое благодаря своей форме делает материю (*мāдда*) восприимчивой к конкретной функции»^[64], происходит большая часть обновления правовой теории. По мнению Бин Баййа, всякая работа над предметом осуществляется посредством воздействия на него формы, а не за счет отрицания частей составляющих предмет элементов. Формальная причинность состоит из пяти элементов: *таркīb* (структурирование), *табвīb* (классификация), *тартīb* (расположение), *талқīb* (обозначение) и *тақрīb* (сближение). Именно возобновление этих пяти элементов может привести к существенным изменениям в исламской правовой

теории. Роль обсуждения *мақāсид* проявляется преимущественно в элементе *таркīb* (структурирование) и состоит в сборке или соединении частей сложносочиненной реальности (*аджзā' ал-мураккаба*). Под этим Бин Баййа подразумевает построение (*таркīb*) универсалий из их частных и наоборот, а также структурирование двух частных путем их связывания друг с другом.

В более широкой перспективе Бин Баййа представляет себе роль формальной причинности (*ас-сўра*) в обновлении правовой теории проявленной в трех основных формах *иджтихāда*, составляющих сердце самой исламской правовой теории. К ним относятся:

- 1 *иджтихāд*, касающийся лингвистических указателей (*иджтихāд фī далāлāt ал-алфāз*), который относится ко всем вопросам, связанным с арабским языком;
- 2 *иджтихāд*, касающийся вопросов, связанных с вредом и выгодой, который относится к *мақāсид* во всей своей полноте и в подробностях; и
- 3 *иджтихāд* в проверке мотива (*таҳқйқ ал-манāт*), который является формой непрерывного *иджтихāда*, связанного с применением шариатских правовых постановлений к конкретным/индивидуальным случаям, возникающим в специфических контекстах^[65].

Эти три типа *иджтихāда* отвечают, соответственно, на вопросы «что», «почему» и «как» исламского права. Каждой из этих форм *иджтихāда* Бин Баййа посвятил отдельное исследование^[66]. Хотя роль формы (*сўра*) имеет решающее значение для всех видов *иджтихāда*, упомянутых выше, тем не менее роль *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории особенно важна для второго вида *иджтихāда*. Поэтому наш анализ будет главным образом сосредоточен на этом аспекте, который представляет собой второй шаг исследования и является более глубоким и важным, чем *иджтихāд*, основанный на лингвистических указателях^[67]. Третий тип *иджтихāда*, который вращается вокруг понятия проверки мотива (*таҳқйқ ал-манāт*), составляет ключевой элемент теории прикладного *иджтихāда* Бин Баййа.

Бин Баййа рассматривает вклад *мақāсид* в исламское право преимущественно в трех аспектах, из которых наш анализ сосредоточится на двух первых:

- 1 Актуализация (*таф'ил*) исламской правовой теории в свете реализации *мақāсид* в ее структуре^[68];
- 2 Выбор надлежащих правовых заключений, даже если это влечет за собой принятие более весомого заключения (*марджӯх*) над преобладающим (*рāджих*)^[69]; и
- 3 Актуализация теории *мақāсид* для развития всеобъемлющей исламской философии, которая отвечает на вопросы, поставленные современностью, опираясь на взаимосвязь между откровением и разумом^[70].

Как мы увидим, Бин Байя считает роль *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории, решающей для системы рационального обоснования (*манзӯмат ат-та'лил*) и расширения ее роли. В системе рационального обоснования он отводит целям *шарй'а* главную роль в обеспечении возможности конструирования универсалий (*куллиййāt*) и сохранении баланса между универсалиями и частностями^[71]. В этом контексте любой процесс рационального обоснования (*та'лил*) должен начинаться с двух предпосылок (*муқаддима*), которые относятся к области *мақāсид*. Эти предпосылки состоят в (1) принятии *мақāсид* во внимание, будь то универсалия или частность, самобытная или зависимая, цели Законодателя или юридически ответственных субъектов (*мукаллифӯн*); и (2) принятии во внимание логичности *уқӯл* (*мантиқиййат ал-уқӯл*)^[72]. Далее мы более подробно остановимся на этих двух предпосылках, которые занимают центральное место в представлении Бин Байя роли *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории.

Первая *муқаддима*: рассмотрение *мақāсид* в процессе рационального обоснования (*та'лил*)

Согласно Бин Байя, *мақāсид* составляют естественную среду для действенной причины (*'илла*), будь то в случае универсальной или частной *'илла*. Большинство действенных причин являются *мақāсид*, в то время как некоторые из них не относятся к сфере *мақāсид*, как, например, выведение действенной причины посредством процедуры со-присутствия и со-отсутствия (*тард ва*

‘акс)³ или выделения и исключения (*сабр ва тақсӣм*)^[73]⁴. Таким образом, *мақāсид* имеют решающее значение для исследователей, чтобы понять основания действенной причины. Для Бин Баййа актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид* служит способом расширения возможностей дедукции и предпосылок (*муқаддима*) к *ма’қӯл ан-насс* точно так же, как лингвистика (*мабāхис ал-луғавиййа*) служит предпосылкой к значению выражений (*далāлат ал-алфāз*). Важнейшая особенность обновления исламской правовой теории посредством *мақāсид* состоит в способности последних «конструировать универсалии, сохраняя при этом баланс между универсальным и частным, а также разъясняя порядок и последовательность [целей], т. е. ранги и уровни общих целей, на которых основаны конкретные указатели, в соответствии с их (т. е. *мақāсид*) различными степенями и тем, влекут ли они за собой обязанность или дозволенность»^[74]. Эта роль *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории состоит главным образом в а) актуализации (*таф’йл*) исламской правовой теории в свете реализации *мақāсид* в ее структуре и б) учете принципа взаимного притяжения между универсальным и частностями^[75].

1 Актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид*

По мнению Бин Баййа, актуализация исламской правовой теории, принимая во внимание структуру *мақāсид*, необходима для расширения роли и сферы охвата четырех *усӯли* кругов или областей (*давā’ир*), которые составляют основу дедуктивного вывода (*истидлāl*) и, следовательно, самого *мақāсид* рассуждения. Эти четыре *усӯли* круга таковы: 1) юридическое предпочтение (*истиҳсāн*), 2) общественное благополучие (*истислāх*), 3) выведение юридических аналогий (*истинбāt ал-ақйиса*) и 4) учет ожидаемых результатов (*ма’ālāt*) и путей (*аз-зарā’и*) правовых постановлений^[76]. Согласно Бин Баййа, с точки зрения исламской правовой

³ Со-присутствие (*тард*) означает, что когда свойство присутствует, правило также присутствует, а со-отсутствие (‘акс) – когда свойство отсутствует, правило также отсутствует. – *Примеч. ред.*

⁴ Процедура *сабр ва тақсӣм* заключается в разбиении сложного вопроса на составные части с целью лучшего понимания его последствий и выведения решения. Она обычно используется при идентификации ‘илла (действенной причины) в новом случае или ситуации путем сравнения его с установленными прецедентами в исламском праве. – *Примеч. ред.*

теории, использование или учет *мақāсид* для привнесения обновления в эти четыре правовых круга означает, что иногда *мақāсид* могут принимать смысл частного, т. е. смысл присоединения нового случая (*фар'*) к частному исходному случаю (*асл хāс*) в конкретном месте (*маҳалл маҳсӯс*), и это составляет процедуру *қийās*. В других случаях интеграция *мақāсид* в действие исламской правовой теории может означать создание правовой нормы, основанной на универсальном, в тех случаях, когда для анализируемого вопроса не существует частного исходного случая. Данная процедура соответствует *истислāх*. В других случаях соображения *мақāсид* могут потребовать исключения частного из его утвержденного универсального на основании специфической особенности частного, которая требует подобного исключения. Этот аспект представляет собой *усūли* структуру *истиҳсāна*. Наконец, обсуждение *мақāсид* может потребовать изменения внешнего значения правового постановления в свете ожидания его воздействия. В этом заключается суть *садд аз-зарā'и'* (заграждение путей)^[77].

Здесь Бин Баййа пронизательно подчеркивает, каким образом соображения *мақāсид* неразрывно связаны с вышеупомянутыми *усūли* кругами и составляют их основу. Важность *мақāсид* для этих правовых *усūли* инструментов не ускользнула от внимания классических ученых-правоведов. Однако Бин Баййа предлагает оригинальные рамки и современный язык того, как концептуализировать эти *усūли* круги с точки зрения *мақāсид*. Тем не менее, он не дает дальнейших объяснений того, как именно актуализация (*таф'ил*) *мақāсид* должна расширить роль и масштабы этих *усūли* кругов за пределы того, что предусмотрено в традиционном *усūли* дискурсе. В этом пункте его рассуждения остаются теоретическими и нуждаются в конкретных подтверждениях. Тем не менее, для Бин Баййа эти четыре *усūли* круга составляют область *мақāсид* в рамках исламской правовой теории, наиболее важным из которых является *истиҳсāн*. Последний допускает «конкретизацию (*тахсӣс*) общих (*āмм*) правовых текстов и уточнение абсолютных (*тақййд ал-мутлақ*)»^{[78]5}. В маликитском *мазхабе* это означает

⁵ Термин *тақййд ал-мутлақ* относится к процессу в исламском праве, когда абсолютное или неограниченное правило, или положение ограничивается или конкретизируется с помощью дополнительных деталей или условий. – *Примеч. ред.*

«выбор определенной *маслāхи* вместо общего доказательства (*далīл ал-куллī*)»^[79]. Это относится к отдаче приоритета неподтвержденному *истидлāлу* над аналогией в случаях, когда строгое применение аналогии приводит к невыполнению *маслāхи* и причинению вреда (*мафсад*). Как объясняет Абū Бакр ибн ‘Араби, *истиḥсāн* состоит в том, чтобы «отдать предпочтение отказу от требований текстового доказательства (*далīл*) путем исключения (*истисна’*) и правового разрешения (*тарḥīс*). Это является следствием существования некоторой оппозиции (*му‘āрада*), которой противопоставляется *далīл* в некоторых из своих требований»^[80].

В этом контексте доказательству можно противопоставить предпочтение обычаям, *маслāхе*, консенсусу, правовому разрешению или устранению трудностей. Бин Байя утверждает, что потребность (*ḫādжа*) также может специфицировать общий текст, особенно когда обобщение текста слабо в отношении конкретного анализируемого вопроса. Здесь слабость относится к ситуации, когда определенный вопрос, конкретизированный посредством *истиḥсāна*, относится к редкому случаю, который не может быть включен в общее постановление^[81]. Конкретным примером этого является разрешение имāма Мāлика женщинам в период менструации читать *мусḫаф* Корана, несмотря на существование общего текста, запрещающего его чтение тем, кто находится в состоянии большой нечистоты (*джанāба*). Правовые вердикты имāма Мāлика состояли из конкретизации общего текста. Свою правовую позицию он основывал на потребности женщин (*ḫādжа*) сохранять заучивание наизусть Корана. Этому также способствует тот факт, что обобщение текста, запрещающее такое действие, является слабым по отношению к рассматриваемому вопросу, поскольку общий текст говорит о большой нечистоте (*джанāба*), а не о менструации^[82]. Таким образом, осуществление *истиḥсāна* зависит от понимания *мақāсид* и тщательного изучения обстоятельств контекста, связанных с конкретными случаями. Для Бин Байя в этом контексте одной из основных функций *мақāсид* является конструирование универсалий (*куллийāt*) или концепций (*мафāḫīm*), необходимых для надлежащего применения четырех *усūли* кругов. Другими словами, *мақāсид* могут служить лучшим руководством в формулировании универсалий и частных, необходимых для надлежащей актуализации четырех *усūли* кругов, чтобы адекватно реагировать на современные реалии^[83].

2 Принцип взаимного притяжения между универсальным и частностями

Бин Баййа утверждает, что *мақъсид* во всем их разнообразии составляют подходящую среду для конструирования концепций (*мафāхīm*), универсальных или частных, которые имеют значительное влияние на юриспруденцию и систему исламской правовой теории обращения со священными текстами. Аш-Шāтибī подчеркивал важность надлежащего баланса, при котором универсалии (*куллийийāt*), то есть цели *шарī'a*, и частности (*джуз'ийийāt*), то есть конкретные текстовые источники, находятся во взаимных и симбиотических отношениях друг с другом. Для аш-Шāтибī, как того требует разум, частности выводятся из универсалий, которые следует учитывать при анализе конкретных текстовых указателей из богооткровенных источников. Однако сами универсалии становятся известными, когда они индуцируются из частных и делают их необходимыми для своей легитимности и существования. Таким образом, «частному невозможно обойтись без универсального. Следовательно, тот, кто придерживается, например, частного аспекта текста и отвергает его универсальный [аспект], ошибается, и тот, кто придерживается частного, отвергая универсальное, ошибается. Таким же образом обстоит дело и с тем, кто придерживается универсального, отвергая частное»^[84]. Для аш-Шāтибī, когда общее правило (*қā'ида куллийийа*) устанавливается путем индукции, а текст в своем частном аспекте ему противоречит, гармонизация между ними обоими является необходимой. По его словам, *шарī'a* не устанавливал этого частного, кроме как путем сохранения в то же время тех общих правил. Поэтому в данном случае невозможно нарушить общее правило, отменив то, что принимает во внимание *шарī'a*. Невозможно принимать во внимание универсальное и отменять частное^[85].

Однако, по словам Бин Баййа, аш-Шāтибī, кажется, противоречит сам себе в другом месте, заявляя, что в случае противоречия между общим правилом и конкретным текстом необходимо сохранить порядок и отдать предпочтение первому. Это потому, что ни одна система в мире не нарушается расстройством частного, в отличие от того, когда частному отдается предпочтение^[86]. Принимая во внимание, что для Бин Баййа, когда частное и универсальное противоречат друг другу, *муджтахид* обязан их примирить, а если это невозможно, то ни универсальное, ни

частное не должны безоговорочно предпочитаться друг другу. Причина этого кроется в возможности того, что *муджтахид* мог реализовать в частном специфическое значение, которое отделяет его от универсального, и принять другое правовое решение, отличное от того, которое продиктовано универсальным, под которое это частное первоначально было подведено. Для Бин Баййа это суть *истиḥсāна* (юридического предпочтения), то есть исключение частного из универсального. Заграждение путей (*садд аз-зарā'и*) представляет собой еще один случай, когда в свете ожидаемых последствий частное занимает место универсального, а правовая норма дается в соответствии с диктатом частного. В других случаях, как в случае неподтвержденной *маслāхи*, частное лишается всех значений, поглощается и контролируется универсальным^[87].

Для Бин Баййа все эти четыре правовых *усūли* механизма и являются областью *мақасид*, и по своей природе они существуют для того, чтобы принимать во внимание и реагировать на новые события или новые непредвиденные социальные реалии. Нынешнее состояние может потребовать отказа от преобладающего (*рāджих*) правового заключения в пользу более весомого (*марджūх*) как следствие возникновения вопросов общей необходимости ('*умūм ал-балва*), трудностей, не-осуществления *маслāхи* и возможности причинения вреда^[88]. В традиционной мāликитской юриспруденции целесообразность более весомых заключений (*марджūх*) была узаконена понятием *джурйāн ал-'амал*^[89]. На исламском Западе маликитские ученые рассматривали преобладающие мнения *мазхаба* в свете *джурйāн ал-'амал*. Каждый регион следовал определенному '*амал*, отличному от другого^[90]. В ханафитской юриспруденции ту же функцию выполняет понятие ухудшения времен (*фасād аз-замāн*). Основываясь на этой концепции, позднее ханафиты разрешили платить учителям Корана жалованье и запретили женщине путешествовать, даже если ее сопровождает ее муж^[91]. Для Бин Баййа реализация *мақасид* в современное время может потребовать принятия оставленного мнения (*махджūра*), если оно корректно приписывается ранним авторитетам, передается от заслуживающего доверия рассказчика и необходимость призывает к этому^[92].

Например, вопреки классическому правовому постановлению, современные мусульманские ученые разрешают бросать камешки в Муздалифе до солнца в зените.

Целесообразность такого более весомого мнения (*марджӯх*) основано на фетве некоторых ранних авторитетов в области права. Она основана на *маслāхе* предотвращения тесноты и гибели людей, которые происходят в настоящее время во время выполнения этого конкретного паломнического ритуала. По мнению Бин Байи, именно инструмент *мақāсид* гарантирует правильное понимание новых реалий и надежную правовую базу, которая узаконит принятие более весомого мнения вместо устоявшегося преобладающего^[93]. По его мнению, будучи колыбелью формирования универсалий и концепций, с помощью которых можно адекватно решать новые проблемы или кризисы, *мақāсид* выполняют решающую роль в обеспечении исламской правовой теории необходимой правовой базой и гибкостью, чтобы быть актуальной и реагировать на новые социальные реалии, а также служить мостом между постоянно меняющейся реальностью и священным текстом^[94]. Для Бин Байя использование *мақāсид* в поддержку целесообразности преобладающих мнений должно основываться на четких *усūли* положениях (*давāбит*). Это придаст юридической процедуре необходимую *усūли* строгость. В связи с этим Бин Байя предлагает восемь таких правил:

- 1 Установление корректной проверки исходной цели (*ал-мақсад ал-асли*), для которой правовая норма была закреплена. Процесс проверки цели необходим для реализации рационального обоснования (*та'лил*)
- 2 Обеспечение того, чтобы цель (*мақсад*) была характеристикой, которая является очевидной и определенной по своей сути (*васф зāхир мундабит*) для того, чтобы *та'лил* стал возможным.
- 3 Определение категории цели, т. е. относится ли рассматриваемая цель к категории необходимости или потребности, является ли она исходной или зависимой целью?
- 4 Изучение частных текстов (*ан-нусӯс ал-джуз'иййа*), которые являются основаниями правового постановления (*хукм*), чтобы подтвердить наличие или отсутствие постановления в них, чтобы ученый мог адекватно обращаться с ним в тех случаях, когда неизбежная необходимость или насущная потребность идут вразрез с явной правовой нормой, содержащейся в конкретных текстах.
- 5 Понимание того, выражена ли предполагаемая цель (*ал-мақсад ал-му'аллал*) текстуально (*мансӯс*) или выведена

дедуктивно (*мустанбит*). В первом случае отсутствие цели неизбежно влечет за собой отсутствие постановления, тогда как во втором случае это не является таковым, однако это может служить конкретизацией.

- 6 Предполагаемая цель (*мақсад му'аллал*) не должна быть отвергнута из-за недостаточного препятствия, такого как работа с противоположностью цели.
- 7 Гарантия того, что конкретным *мақāсид* не противопоставляются другие, которые имеют над ними приоритет.
- 8 Подтверждение того, что установленные *мақāсид* не являются локусом (*маҳалл*) постановления, которое отменено текстовым доказательством, консенсусом или аналогией^[95].

Для Бин Баййа эти правила гарантируют корректное использование *мақāсид* в процессе законотворчества. Он представляет их как достаточные для обеспечения использования целей *шарī'а* с необходимой правовой методологической строгостью и для устранения негативного образа, который имеют *маслāха* и *мақāсид* подход в некоторых научных исламских кругах, как являющийся по своей сути изменчивым, нерегулируемым и субъективным. Хотя Бин Баййа не вникает в механику или подробный анализ вышеупомянутых правил, тем не менее он представляет их как решающие для процесса предпочтения более весомого мнения преобладающему^[96].

Вторая *муқаддима*: силлогизм и расширение системы логического обоснования

Вторая *муқаддима* состоит в принятии во внимание логичности исламской правовой теории (*мантиқиййат ал-усул*), которая объясняет концепции (*ташаввурāt*), полученные посредством объяснения (*қавл ал-шāрих*), чтобы прийти к суждениям (*тасдиқāt*) с помощью двух типов доказательств, текстовых и рациональных^[97]. Подчеркивая логичность исламской правовой теории, Бин Баййа стремится отклонить призыв отделить исламскую правовую теорию от логики (*мантиқ*). Для этого он представляет силлогистическую аналогию как неотъемлемую часть исламской правовой теории и подчеркивает важность для нее логического доказательства (*бурхāн*). Он представляет систему рационального обоснования (*та'лīл*) как состоящую из трех типов аналогий: 1) силлогистическая аналогия (*қийās*

аш-шумӯли); 2) индуктивная аналогия (*қийās ал-истиқрā'и*); и 3) юридическая аналогия (*қийās ат-тамсīли*). Другими словами, *усӯли* доказательства опираются либо на универсалию (рациональную или текстовую), из которой выводятся частные (силлогистическая аналогия); индуцированную универсалию, выведенную из частных (индуктивная аналогия); либо на партикулярию, выведенную из другой партикулярии (юридическая аналогия)^[98]. Следовательно, для Бин Баййа вторая *муқаддима* «необходима для построения основ дедуктивного вывода (*истидлāl*) и облегчения способов дедукции, которая является структурой здания исламской правовой теории, определяющей ее различные предметы»^[99]. Силлогистическая аналогия имеет решающее значение для надежного процесса дедуктивного вывода, для структурирования его правил (*қавā'id*) и организации его доказательств (*бурхāн*). Она играет важную роль в создании или уточнении концепций и определении содержания правового рассуждения для построения новой системы, проверки готовности старых систем или создания систем нового типа, но старых по роду^[100].

В своем обсуждении логичности исламской правовой теории и важности силлогистической аналогии для ее структуры Бин Баййа кратко излагает дебаты классических мусульманских ученых, таких как ал-Ғазālī (ум. 1111), Ибн Рушд (ум. 1198), Ибн Таймиййа (1328) и Наджм ад-Дин ат-Тўфй (1316). По мнению Бин Баййа, разногласия между учеными по этому вопросу вращались вокруг трех элементов: 1) терминология; 2) эпистемологический статус различных видов аналогии (силлогистической и юридической); и 3) возможность превращения юридической аналогии в силлогизм^[101].

Что касается первого элемента, Бин Баййа утверждает, что оба вида аналогии могут быть сконструированы из текстовых источников. Терминология, используемая в исламских науках, не имеет скриптурального происхождения. Следовательно, терминология, используемая для описания как юридической, так и силлогистической аналогии, не может считаться неисламской. Что касается второго элемента, т. е. эпистемологического статуса различных аналогий, Бин Баййа обсуждает аргумент ал-Ғазālī о том, что юридическая аналогия ведет только к вероятности (*зани*), тогда как силлогистическая аналогия, надлежащим образом структурированная, ведет к достоверности (*йақйн*) и окончательному знанию. Следовательно, юридическая аналогия не может быть использована в рациональных вопросах (*'ақлиййāt*)^[102]. Напротив, Ибн Таймиййа

оспаривал эпистемологический статус силлогизма. Опираясь на номиналистический взгляд, он отвергал идею универсальных предпосылок. Он утверждал, что «полная индукция всех партикулярий внешнего мира... невозможна и, следовательно, не может привести к истинно универсальной предпосылке или к достоверности»^[103]. По его мнению, оба типа аналогий могут привести к достоверности. Не форма, а предмет (*мадда*) препозиций определяет эпистемологическую ценность заключений. Для Ибн Таймийи «и аналогия, и силлогизм дают уверенность, когда их предмет является достоверным, и приводят к чистой вероятности, когда их предмет является неопределенным»^[104]. Таким образом, рассуждение по аналогии может быть использовано и в рациональных вопросах (*‘ақлиййāt*).

Что касается третьего элемента, т. е. возможности преобразования юридической аналогии в форму силлогизма, Бин Байя исходит из попытки ат-Тўфй стать посредником между ал-Ғазālй и Ибн Таймийей. В соответствии с ат-Тўфй, он утверждает, что юридическая аналогия восходит к силлогистической аналогии, состоящей из двух препозиций и одного заключения. Например, утверждение правоведа о том, что «*набўз* (финиковое вино) опьяняет, поэтому оно запрещено, подобно вину», резюмирует силлогистическую конструкцию «Вино опьяняет, и всякое опьяняющее вещество запрещено». Силлогистическая аналогия состоит из двух препозиций и одного заключения. С точки зрения субъекта и предиката, которые его составляют, силлогистическая аналогия состоит из шести частей и принимает следующую форму:

[S] Всякое опьяняющее вещество [P] запрещено (*ҳарām*) →
Основная предпосылка (универсалия)
[S] *Набўз* является [P] опьяняющим веществом →
Второстепенная предпосылка (партикулярия)
[S] *Набўз* [P] запрещен → Заключение

Для ат-Тўфй, подобно силлогистической аналогии, юридическая аналогия, по существу, состоит из шести частей, но часто опускается средний термин, что приводит к структуре, состоящей из четырех частей, как в случае с выражением. «[s] *набўз* является [p] опьяняющим веществом. Следовательно, [s] – это [p] *ҳарām*»^[105]. Таким образом, для ат-Тўфй юридическая аналогия сводится к силлогистической.

В западной науке о формальной логике обычно говорят как о запоздалом появлении в исламской правовой теории^[106].

Ал-Газālī содействовал приданию аристотелевской логике ее приемлемости и ее включению в правовую теорию^[107]. Тем не менее, Бин Баййа утверждает, что элементы аристотелевской логики в правовой теории можно возвести ко II веку *хиджры*. Он утверждает, что со II века мусульманские ученые интегрировали логические определения и теологическую терминологию в свой юридический дискурс. Бин Баййа не приводит дополнительных подробностей для своего утверждения, но считает его достаточно обоснованным, чтобы сделать аристотелевскую логику основой правовой теории и источником, из которого выведены принципы исламской правовой теории^[108]. Несмотря на то внимание, которое уделялось актуальности силлогистических аналогий для правовой теории, Бин Баййа пишет, что эта тема имеет большее значение для богословия, нежели для правовой теории. С практической точки зрения роль силлогистической аналогии в правовой теории сводится к регулированию (*дабт*) некоторых текстовых частностей, чтобы таким образом облегчить процесс дедукции^[109]. Несмотря на это, Бин Баййа изображает призывы к исключению аристотелевской логики из правовой теории как действие «в ущерб корректному пониманию и глубокому постижению философии исламской правовой теории, что влияет на обновление и инициирование правовых постановлений»^[110]. Он выражает важность связи между логикой, *мақāсид* и исламской правовой теорией, заявляя, что всестороннее обновление состоит в том, чтобы «посадить древо рационального обоснования (*та'лйл*) в почву *мақāсид*, политую логикой»^[111].

Важный дискурсивный шаг, предпринятый Бин Баййа, состоит в расширении системы рационального обоснования за пределы трех вышеупомянутых типов аналогий (силлогистической, индуктивной, юридической) путем включения в нее формальных аргументов, таких как указующая аналогия (*қийāс ад-далāла*), соисключающая аналогия (*қийāс ал-'акс*) и аналогия подобия (*қийāс аш-шибх*)^[112]. Он также представляет центральные элементы *иджтихāда*, касающиеся действенной причины (*'илла*) – т. е. проверка мотива (*таққйқ ал-манāт*), выведение мотива (*тахрйдж ал-манāт*) и уточнение мотива (*танкйх ал-манāт*) – как неотъемлемую часть системы рационального обоснования^[113]. Исторически введение формальных аргументов в структуру исламской правовой теории, особенно под рубрикой *истидлāла*, было более поздним явлением (IV/X и V/XI века)^[114]. Их включение в качестве неотъемлемой части *истидлāла* и системы рационального обоснования было обязано присвоению

логики и диалектики исламской правовой теорией. Как утверждает Халляк, «поначалу, особенно в VI/XII веке, именно на вводных страницах тех произведений *уṣūl*, которые допускали греческий логический элемент, появлялись подобные аргументы»^[115]. Согласно Бин Баййа, эти аргументы, не связанные с *қийās*, позволяют законоведам использовать более широкий набор правовых механизмов для реагирования на новые события в тех случаях, когда строгое применение юридической аналогии приводит к нежелательным последствиям. Они демонстрируют важность логических и диалектических аргументов для исламской правовой теории и *иджтихāда*.

Бин Баййа представляет проверку мотива особенно важной для системы *та'лīл*. По своей сути она состоит в «приложении общего принципа к его отдельным случаям» или в установлении того, что «*ratio legis*, обнаруженный в исходном случае (и согласованный учеными), существует также и в новом рассматриваемом случае»^[116]. Как таковой, этот правовой механизм необходим для правильного применения правового постановления в конкретных случаях. Это требует глубокого знания как исламских правовых постановлений, так и конкретных обстоятельств, связанных с локусом правовых постановлений (*махалл ал-хукм*). Являясь инкубатором универсалий, *мақāсид* играют ключевую роль в реализации проверки мотива и в разработке корректного юридического ответа на новые реалии. Как утверждает Бин Баййа, «цели *шарī'а* принимают во внимание реальность и имеют дело с новыми событиями, потому что они являются мостом и путем перехода между изменяющейся реальностью и предполагаемым текстом (*насṣ му'аллал*)»^[117].

В дискурсе Бин Баййа расширение системы рационального обоснования отводит важную роль для *мақāсид*, особенно для *иджтихāда*, основанного на неподтвержденной *маслāхе* или неподтвержденном соответствии (*ал-мунāсаба ал-мурсала*)⁶. Оба типа представляют собой форму рационального обоснования универсалиями (*куллī*). Первое использовалось, в частности, имāмом Мāликом по вопросам, касающимся пенитенциарных и дискреционных наказаний. На основании его позиции в отношении неподтвержденной *маслāхи* говорится, что имāм Мāлик разрешил добиваться признаний под

⁶ Термин *ал-мунāсаба ал-мурсала* используется в исламском праве, когда *'илла* (действенная причина) применяется в новых контекстах без строгих ограничений. – *Примеч. ред.*

принуждением от обвиняемых в преступлениях. Хотя в маликитском *мазхабе* такая позиция подвергалась критике, тем не менее многие классические ученые, такие как имам ал-Газали, изображали ее как законную форму *иджтихāда* и рационального исследования^[118]. Неподтвержденное соответствие состоит в привязанности к простой *маслāхе* без какого-либо подтверждения конкретной текстовой базой. В этом случае это, как если бы *маслāха* стала особой действенной причиной (*‘илла*). Строго говоря, эта форма *иджтихāда* не может считаться юридической аналогией, потому что она не состоит в переносе скрытого частного в более явное частное в качестве следствия общей действенной причины между ними обоими. В случае *иджтихāда* по неподтвержденной *маслāхе* или соответствии мы сталкиваемся с формой *та‘лил*, состоящей в выведении частного из универсального в соответствии с конкретными условиями^[119]. Таким образом для Бин Баййа всякий раз, когда строгое применение юридической аналогии приводит к чрезмерно строгим выводам, *муджтахид* может использовать *истидлāl* по *маслāхе* или *мунāsобе* или другие формы *истидлāла* (как *қийās далāла*, *‘акс и шибх*) как выход из узких границ *қийāса* в более обширную область *мақāсид* и интерпретации^[120].

Неотделимость *мақāсид* от правовой теории:

мақāсид как сердце *усūл ал-фикх*

Как мы видели, для Бин Баййа *мақāсид* и правовая теория неразрывно связаны. *Мақāсид* действуют в рамках механизма рационального обоснования *усūли*, понимаемого в широком смысле, и представляют собой тип *иджтихāда*, который касается выявления причин, по которым были установлены конкретные правовые предписания. По мнению Бин Баййа, без *мақāсид* исламская правовая теория является неполноценной, тогда как *мақāсид* без соображений исламской правовой теории неэффективны или бесплодны^[121]. По мнению Бин Баййа, часто ученые склонны отрицать важность *мақāсид* для исламской правовой теории или рассматривать *мақāсид* как высшую форму законотворчества, которая является самодостаточной и независимой от исламской правовой теории. Бин Баййа категорически отвергает идею о том, что *мақāсид* могут существовать и действовать независимо от исламской правовой

теории^[122]. Он утверждает, что *мақāсид* не только встроены в саму ткань исламской правовой методологии, но и составляют ее сердце. Для него отношение *мақāсид* к исламской правовой теории напоминает отношение духа к телу. *Мақāсид* — это сама исламская правовая теория и ее внутреннее измерение^[123]. Актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид* предполагает важность целей *шарī‘а* для исламской правовой теории в целом. Как мы упоминали ранее, Бин Баййа не ограничивает роль *мақāсид* в исламской правовой теории только рамками системы рационального обоснования, а распространяет ее на все ее разделы.

В качестве иллюстрации Бин Баййа представляет более тридцати способов, которыми *мақāсид* вписываются в структуру исламской правовой теории и необходимы для ее надежного функционирования. Он утверждает, что эти способы, демонстрирующие, как *мақāсид* составляют сущность правовой теории, представлены впервые и представляют собой его особый вклад в дебаты. Мы приведем здесь только репрезентативное их количество^[124]:

- 1 *Конкретизация с помощью мақāсид общего (‘амм) текста.* Так обстоит дело с правовым постановлением имāма Мāлика, которое освобождает женщину в период менструации от общего запрета прикасаться к Корану и читать его, находясь в состоянии большой нечистоты (*джанāба*). Исключение этого конкретного случая из общего запрета основано на юридическом предпочтении и *маслāха*-рассуждении о том, что строгое применение исходного правового постановления затруднит для женщин заучивание и запоминание Корана.
- 2 *Отказ (ал-‘удул) от требований конкретного текста (насх хāс) вследствие его противоречия правовой основе или максиме.* Так обстоит дело с отказом ‘А’иши от переданного Ибн ‘Умаром сообщения от Пророка, в котором говорится, что умерший будет наказан в могиле из-за того, что люди оплакивали его/ее смерть. ‘А’иша отвергла это достоверное сообщение, основываясь на установленном *мақāсид*-основании, выведенном из коранического стиха: «не понесет носящая ношу за другую» (К. 53:38). Кроме того, иногда от требования конкретного текста можно отказаться в пользу более высокой правовой цели (*мақсад*). Например, ‘Умар запретил применять наказание в виде изгнания, предусмотренное для девственницы-прелюбодейки, несмотря на ясный пророческий текст по этому поводу. Его судебное решение

основывалось на рассуждении о том, что изгнание прелюбодя может привести его/ее к вступлению в ряды врагов. В этом случае конкретный текст вступает в противоречие с высшей *масләх*ой удержания людей в лоне ислама.

- 3 *Разъяснение неоднозначного выражения (муджмал) посредством значения мақсадӣ.* Например, ханафиты понимают неоднозначный коранический термин *куру*’ как обозначающий менструацию. Это основано на понимании того, что период ожидания для женщины (*’идда*) был установлен законом, чтобы гарантировать, что женщина не беременна, а менструация является признаком, подтверждающим этот факт.
- 4 *Отказ от явного текста на основании указания мақадид и его преобразование в основу интерпретации явного текста.* Например, ханафиты и мәликиты истолковали слово «*мутабайи’ән*» в хадисе: «Две договаривающиеся стороны (*мутабайи’ән*) свободны расторгнуть [свое соглашение] до тех пор, пока они не отойдут друг от друга [т. е. от собрания по заключению договора]» как означающее договаривающиеся (*мутасәвимйн*) стороны. Они отошли от явного значения слова *мутабайи’ән* (две договаривающиеся стороны при продаже) в пользу более весомого значения (*марджӯх*) *мутасәвимйн* (две стороны переговоров), потому что, по их мнению, в финансовой операции цель (*мақсад*) состоит в достижении точности (*индибәт*), и невозможно определить или быть точным, когда начинается и заканчивается заседание собрания.
- 5 *Осуществление превосходства между двумя общими текстами (’умӯмайн) в свете мақсада, состоящего в различении действенной причины в одном из общих текстов и отсутствии ее в другом.* Например, большинство мусульманских ученых отдавали предпочтение *хадису*: «Убивайте всех, кто меняет религию», а не сообщению Пророка, запрещающему убивать женщин. Причина, предлагаемая для этой позиции, заключается в том, что первый текст содержит действенную причину (т. е. отступник убит, потому что он/она изменил религию), тогда как второй текст не утверждает или не содержит действующей причины. Таким образом, запрет на убийство женщин во втором тексте был истолкован как относящийся к убийству женщин на поле боя.
- 6 *Возникновение правового постановления (ихдәс ал-хукм), относительно которого не рассматривается соответствие (мунәсаба му’табара).* Это известно как неподтвержденное

соответствие, которое восходит к неподтвержденной *маслāхе*. Иллюстрацией этого является создание и установление тюремной системы халифом ‘Умаром б. ‘Абд ал-‘Азйзом (годы правления 717–720) для устрашения преступников.

- 7 *Опора на цели шарй‘а по сохранению заграждения путей (аз-зарā‘и‘) и предвосхищению (ал-ма‘ālāt) результатов.* Именно в этом контексте ханбалиты и мәликиты запретили продажу образцов⁷, исходя из возможности того, что этот метод можно использовать для обхода ростовщичества. Ханбалитские и мәликитские ученые понимали цель Законодателя в запрете ростовщичества как запрещение невозвратного увеличения (*аз-зийāда*) и всего, что ведет к нему.
- 8 *Особенность некоторых правовых предписаний, относящихся только к Пророку.* Например, Пророк избегал молитвы *тарāвийх* с общиной, опасаясь, что это станет обязанностью. Действенная причина, стоящая за этой пророческой практикой, является целью (*мақсад*) сама по себе и представляет собой аргумент в пользу того, что эта практика была характерна только для времени Пророка.
- 9 *Значение соответствия (мафхўм ал-мувāфақа)⁸, которое иногда называют фахвā ал-хитāб и которое колеблется между аналогией (қийās) и словесным указанием (далїл лафзї).* Примером этого является коранический стих: «не говори им – тьфу!» (Коран, 17: 23). Этот стих означает не бить (*дарб*) родителя, учитывая, что одной из целей (*қағд*) шарй‘а является приказание детям проявлять уважение к своему родителю, что исключает любую форму вреда по отношению к родителю. Здесь *мақасид* используется для извлечения правового постановления, основанного на значении соответствия (*мафхўм ал-мувāфақа*).
- 10 *Мақасид и их значимость для уточнения абсолютного (тақїйд ал-мутлақ).* Для Бин Баййа поиск смысла – это то, что подразумевает теория целей шарй‘а, и нижеследующее

⁷ В этом случае банк может продать клиенту образец контракта за определенную сумму, тем самым фактически предоставляя клиенту заем под скрытый процент. – *Примеч. ред.*

⁸ Термин *мафхўм ал-мувāфақа* в исламском праве относится к тому, что заключение или вывод совпадает с общим пониманием текста, или положения в исламском праве. Например, можно сказать, что, если это действие запрещено, то и более опасное действие также запрещено. – *Примеч. ред.*

является одним из ее конкретных применений. В Коране одно из искуплений (*каффāра*) за ложную клятву или *зихār* состоит в освобождении раба. Искуплением непреднамеренного убийства также является освобождение раба, но с дополнительным условием, что раб должен быть мусульманином. Ханафиты не принимают эту условие и утверждают, что в данном случае цель *шарīʿа* состоит в том, чтобы провести различие между двумя видами *каффāра* на основании различия масштаба правового предписания в отношении убийства, а также клятв и *зихār*. Для сравнения, большинство ученых приняли уточнение абсолютных текстов и потребовали, чтобы как в случае клятв, так и в случае *зихār*, освобожденный раб был верующим. По их мнению, в данном случае целью *шарīʿа* является поощрение освобождения рабов-мусульман. По мнению Бин Баййа, оба случая основаны на разной оценке *мақāсид*, стоящих за правовыми постановлениями.

Для Бин Баййа эти примеры показывают, что *мақāсид* являются сердцем исламской правовой теории. Взаимосвязи между *мақāсид* и исламской правовой теорией демонстрируют нераздельность и взаимную связь этих двух областей исламского права. Способы, изложенные Бин Баййа, действительно являются сильным аргументом в пользу переплетения *мақāсид* с исламской правовой теорией, и, предложив и сформулировав их, Бин Баййа оказал огромную услугу дебатам по этому вопросу. Случаи, упомянутые Бин Баййа, демонстрируют недостаточность строго лингвистических или текстуальных соображений для понимания корректного правового постановления для конкретных случаев. Они представляют собой веские доводы в пользу необходимости обсуждения *мақāсид* в конкретных случаях анализа исламской правовой теории. Тем не менее, более пристальный взгляд на представленные примеры показывает, что обращение к соображениям *мақāсид* вступает в игру только тогда, когда строгого обсуждения *усūл* не приводят к надежному правовому результату. Лингвистические и текстологические соображения, по-видимому, по-прежнему остаются центральным *усūли* способом прийти к корректному выведению правовых норм из текстовых источников. Фактор *мақāсид*, хотя и является частью исламской правовой теории, кажется все еще вспомогательным измерением, мобилизованным для обеспечения правовой ясности в случаях, смысл которых не может быть понят с помощью строгого анализа *усūл*.

Другим кажущимся проблематичным элементом является тот факт, что осуществление обсуждения *мақāсид* в вышеупомянутых случаях, по-видимому, оставлено на рациональное усмотрение и субъективную оценку *муджтахид*. Каковы критерии или правила, которые определяют случаи, когда общий ('*āмм*) текст конкретизируется (*йухаққиқ*) *мақāсид*; двусмысленное выражение разъясняется посредством значения *мақсада*; или от явного текста отказываются на основании указания *мақāсид*? Когда рассмотрение *мақāсид* считается необходимым для надежного понимания правового текста? Каков правильный метод применения обсуждения *мақāсид* в таких случаях? Каковы критерии, определяющие, корректно ли применялся метод *мақāсид* или нет, в случае разногласий между учеными? По большей части введение элемента *мақāсид* для разрешения трудностей, возникающих в конкретных правовых ситуациях, является плодом юридической интуиции и проницательности *муджтахид*. Несмотря на их важность для правового анализа рассматриваемых вопросов, кажется, что в целом элементы *мақāсид*, присутствующие в делах, упомянутых Бин Баййа, не имеют четких процедурных правил, которые гарантировали бы им ощутимую объективность, предсказуемость и стабильность, требуемые методологией исламской правовой теории.

Более того, большинство случаев, представленных Бин Баййа, взяты из традиционного жанра разногласий (*ихтиләф*)^[125]. Более пристальный взгляд на то, как эти случаи появляются в литературе *ихтиләф*, показывает, что эти *мақāсид* не представляют собой единственного доступного способа решения этих явно проблематичных случаев. Даже в тех случаях, когда используется рассуждение *мақāсид*, не все считают его окончательным и решающим^[126]. Часто для разрешения тех же проблемных случаев, упомянутых Бин Баййа, используются традиционные лингвистические и текстуальные рассуждения *усули*, без обращения к *мақāсид*. Например, в отношении третьего способа, представленного Бин Баййа, *мāликиты* утверждали, что, хотя слово *кур'* в единственном числе является неоднозначным (*муджмал*) термином и обозначает либо чистоту, либо менструацию, тем не менее это слово имеет два множественных числа. Первое – *акрā'* – относится к менструации, тогда как второе – *куру'* – относится к чистоте. Множественное число, используемое в Коране, – *куру'*. Таким образом, этот термин непременно относится к периоду чистоты, а не к менструации. Здесь *мāликиты* отвергли *мақāсид* рассуждения своих оппонентов и

решили вопрос, прибегнув к *уṣūlī* лингвистическому анализу. Более того, в четвертом способе, упомянутом выше, Бинн Баййа утверждает, что, исходя из соображений *мақāсид*, ханафиты и мәликиты истолковали слово *мутабайи'ан* (две договаривающиеся стороны) как означающее *мутасāвимйн* (стороны переговоров). Это основано на рассуждениях *мақāсид* о том, что целью каждой договорной сессии является точность. Однако ханафиты и мәликиты поддержали свою позицию по этому вопросу, полагаясь также на особенность арабского языка, когда иногда название чего-либо обозначается сопровождающим его предметом. По этой причине в хадисе Пророка упоминается *мутабайи'ан* в значении *мутасāвимйн*, поскольку соглашение/договор почти всегда следует за процессом переговоров^[127].

Как мы можем видеть, в обоих вышеупомянутых случаях, вместо *мақāсид* рассуждений, различные исламские школы права опирались на традиционные *уṣūlī* лингвистические механизмы для защиты своей позиции. Хотя одни и те же правовые постановления обосновывались с помощью обсуждений *мақāсид*, как предполагает Бин Баййа, они также объяснялись с опорой на текстуальные и лингвистические механизмы *уṣūlī*. Способы, представленные Бин Баййа, показывают, каким образом *мақāсид* могут быть неотъемлемой частью структуры исламской правовой теории. Однако они, кажется, не доказывают, что *мақāсид* являются самой исламской правовой теорией или ее сердцем. В лучшем случае примеры или способы, представленные Бин Баййа, демонстрируют, что в определенных случаях соображения *мақāсид* имеют решающее значение для надежного понимания правовых постановлений; но это не обязательно означает, что *мақāсид* всегда убедительны или более глубоки, нежели текстуальный и лингвистический анализ. Утверждение Бин Баййа о том, что вышеупомянутые случаи являются доказательством того, что *мақāсид* являются сердцем *уṣūл* и что они относятся к *уṣūл*, как душа к телу, теперь читается как преувеличение.

Заключение

Бин Баййа в целом успешно демонстрирует, как *мақāсид* вплетены в структуру правовой теории и важны для ее обновления. Дискурсивные стратегии, принятые им для обоснования своего предложения по реформе на твердой *уṣūlī* почве, ценны и

представляют собой хорошую отправную точку для дальнейших разработок. Таким образом, Бин Баййа сформулировал конструктивные рамки для рассмотрения отношений между *мақāсид* и исламской правовой теорией. Его основная стратегия в демонстрации актуальности *мақāсид* для обновления правовой теории состоит в основанной на *мақāсид* реорганизации существующих правовых рамок и расширении роли и важности *мақāсид* для системы рационального обоснования, особенно для *истидлāла*. В целом его проект остается неотрадиционалистским по своему характеру: в основном он сосредоточен на доказательстве неотделимости и важности *мақāсид* для классической правовой теории, а не на всесторонней современной ре-теоретизации *мақāсид*, как это было предпринято Ибн ‘Ашўром. Следовательно, по большей части его дискурс о *мақāсид* остается традиционным, а его проект обновления правовой теории в основном ограничивается реорганизацией, пересмотром или корректировкой некоторых существующих *уўлй* инструментов и правовых рамок. Бин Баййа пытается доказать, что *мақāсид* важны не только для классической правовой теории, но и в действительности являются сердцем самой правовой теории. Как мы видели, несмотря на его первоначальный вклад в этом отношении, ему не удалось убедительно продемонстрировать этот момент. Консервативный подход Бин Баййа к обновлению правовой теории, кажется, расходится с его призывом к необходимости тщательного пересмотра многих традиционных правовых постановлений вследствие эпохальных материальных и эпистемологических сдвигов, привнесенных современностью. В этом контексте его рассуждения по материальному праву (*фикх*), по-видимому, более точно отражают это ощущение безотлагательности пересмотра унаследованной правовой традиции, чем то, что следует из его осторожной и ограничительной модели обновления теории права.

Примечания

1. См. Nathan J. Brown, “Shari‘a and State in the Modern Muslim Middle East,” *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 359–376; Wael B. Hallaq, *Shari‘a, Theory and Practice* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2009), 255–556; и Aharon Layish, “Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement,” *Islamic Law and Society* 21, no. 3 (2014): 276–307.
2. См. Sherman Jackson, “Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law’s *Maqāṣid al-Shari‘ah* in the Modern World,” *Michigan State Law Review* 2006: 1469–1486; Mohammad Hashim Kamali, “Issues in Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform,” *Islamic Studies* 40, no. 1 (2001): 5–23.
3. См. Аҳмад ар-Райсунӣ, *Тадждид ал-усули: наҳва сийага тадждидиййа ли ‘илм усул ал-фиqh* (Иордания: Ал-Ма‘хад ал-‘Аламӣ ли-л-Фикр ал-Исламӣ, 2014); Йўсуф ал-Қарадавий, *Дирāса фӣ-л-мақāсид аш-шарӣ‘а: Байна-л-мақāсид ал-куллиййа ва-н-нусуҶ ал-джуз’иййа* (Каир: Дār аш-Шурӯқ, 2006); Абдуллах бин Баййа, *Исқарāt тадждидиййа фӣ ҳуқул ал-усул* (Эр-Рияд: Дār ал-Вуджӯх & Дār ат-Тадждид, 2013); Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (taf’īl) of Higher Purposes (Maqāṣid) of Shari‘ah* (Херндон, Вирджиния: Международный Институт исламской мысли, 2020).
4. Некоторые из его наиболее важных работ по этой теме включают *Машāхид мин ал-мақāсид* (Эр-Рияд: Дār Вуджӯх ли-н-Нашр ва-т-Тавзий, 2012); *‘Алāқат мақāсид аш-шарӣ‘а би усул ал-фиqh* (Лондон: Му‘ассасат ал-Фурқан ли-т-Турās ал-Исламӣ, 2010); *Танбӣх ал-мурāджа‘ ‘алā та’сӣл фиqh ал-вāқи‘*, 4-е изд./ (Дубай: Марказ ал-Муватта, 2018), и *Исқарāt тадждидиййа*. Подробнее об ученом статусе Бин Баййа и его религиозных позициях, особенно после Арабской весны, см. David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf Al-Qaradawi, Abdallah Bin Bayyah and Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (Лондон: Routledge, 2021), 71–115 и Usaama al-Azami, “‘Abdullāh bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-revolutionary Neo-traditionalism’s Ideal Struggle against Islamism,” *The Muslim World* 109, no. 3 (июль 2019): 343–361.
5. Mohammad Hashim Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction* (Оксфорд: Oneworld, 2008), 123–124.
6. Муҳаммад Са‘ид Рамадан ал-Бўтӣ, *Давāбит ал-маслаха фӣ-ш-шарӣ‘а ал-исла́миййа* (Дамаск: ал-Мактаба ал-Умавиййа, 1966–67); см. также материал ал-Бўтӣ в Абӯ Йа‘руб Марзўқӣ и Муҳаммад Са‘ид Рамадан ал-Бўтӣ, *Ишқāлиййат тадждид усул ал-фиqh* (Бейрут и Дамаск: Дār ал-Фикр, 2006). Подробнее о дебатах между ал-Бўтӣ и Марзўқӣ см. Abdessamad Belhaj, “The Reform Debate: Al-Marzūqī and al-Būṭī on the Renewal of Uṣūl al-Fiḥ,” *Ihāiyat Studies* 4, no. 1 (зима/весна 2013): 9–23 и Hallaq, *Shari‘a*, 535–542.
7. См. Ҳасан Ҳанафӣ, *Мин ан-насҶ илā-л-вāқи‘*, т. 1 (Каир: Марказ ал-Китāб ли-н-Нашр, 2004); ‘Абд ал-Карӣм Сурӯш, *ал-Қабт ва-л-баст фӣ-ш-шарӣ‘а* (Бейрут: Дār ал-Джаид, 2002); Муҳаммад Шаҳрӯр, *ал-Китāб ва-л-Қур‘ан: Қирā‘а Му‘асира* (Каир и Дамаск: Сйнā‘ ли-н-Нашр, 1992).
8. Бин Баййа, *Исқарāt*, 124–128; *Танбӣх*, 48–56. О парадигматических сдвигах, вызванных модерностью, и их значении для исламской юриспруденции см. Ovamir Anjum, “Managing Epochal Change in a Global Community: A Three-Dimensional Approach to Managing Diversity in Islam,” *American Journal of Islamic Studies* 37, no. 1–2 (2020): v–xviii.

9. Abdallah Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis: The Jurisprudence of Contemporary and Future Contexts* (Абу Даби: Tabah Foundation, 2015), 22.
10. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 23.
11. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 23.
12. Бин Баййа, *Маши̣хид*, 104.
13. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 24.
14. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 24.
15. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 24.
16. Вышеупомянутые призывы к реформе см.: Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 24–26.
17. Бин Баййа, *Маши̣хид*, 104.
18. См. Йўсуф ал-Қарадāвӣ, *ас-Сийāса аш-шарā‘иййа фӣ дў’ нусўс аш-шарӣ‘а ва мақāсидиха*, 3-е издание (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2008), 171–225.
19. О понятии религиозного авторитета и внутренней критики см. Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2012), 34–35.
20. Краткий анализ различных современных предложений по реформированию исламской правовой теории см.: ‘Али Джум‘а, *Қаdиййат Тадждӯд Усўл ал-Фиқх* (Каир, Дār ал-Хидāййа, 1993) и Вафӣ ‘Ашўр Абў Зайд, *Мухāвалāt ат-тадждӯдиййа ал-му‘āсира фӣ усўл ал-фиқх: Дирāса тахллиййа* (б.м.; Сафт ал-Қалам ал-‘Арабӣ, 2009). См. также Hallaq, *Sharī‘a*, 500–543. Подробную классификацию современных исламских тенденций обновления исламского права см. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Вашингтон: IPT Publication, 2007), 153–192.
21. Как утверждает Дэвид Уоррен, «Бин Баййа вторит Карадави в его понимании васатиййи» (*Rivals in the Gulf*, 79).
22. Эти элементы проявляются также в дискурсе ал-Қарадāвӣ о мақāсид и обновлении исламского права. См. Auda, *Maqasid al-Shariah*, 150.
23. Сходство в юриспруденции (*фиқх*) между Бин Баййа и ал-Қарадāвӣ особенно очевидно в их формулировке юриспруденции меньшинств (*фиқх ал-ақаллиййāt*). Ср. Бин Баййа, *Сина‘ат ал-фатвā ва фиқх ал-ақаллиййāt* (Бейрут: Дār ал-Минхāдж, 2008) и Йўсуф ал-Қарадāвӣ, *Фӣ фиқх ал-ақаллиййāt ал-муслима* (Каир: Дār аш-Шурўқ, 2001).
24. О том, как Бин Баййа использовал эти герменевтические инструменты в отношении таких деликатных тем, как исламское государство, халифат, межрелигиозный диалог, *ҳудўд*, *джихād* и т. д., см. Бин Баййа, *Танбих ал-мурāджа‘*, 171–211 и *Маши̣хид*, 294–321.
25. В связи с этим см. Sherman Jackson, “Fiction and Formalism: Towards a Functional Analysis of Usul al-Fiqh,” в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Bernard Weiss (Лейден: Brill, 2002), 177–201. Обзор западных научных дебатов о роли исламской правовой теории и ее связи с материальным правом (*фиқхом*) см. Youcef Soufi, “The Historiography of Sunni Usul al-Fiqh,” в *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ред. Anver M. Emon and Rumee Ahmed (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2018), 249–271.
26. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 23.
27. Usaama al-Azami, “Abdullāh bin Bayyah and the Arab Revolutions,” 343. В своем определении ал-Азами следует описанию Брауном основных особенностей того, что он называет «поздним суннитским традиционализмом», который мы здесь обозначили как неотрадиционализм. См. Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Оксфорд: Oneworld, 2009), 261–263. Подробнее об определении и

- понимании неотрадиционализма см. David Warren, *Rivals in the Gulf*, 7; Usaama al-Azami, “Neo-traditionalist Sufis and Arab Politics: A Preliminary Mapping of the Transnational Networks of Counter revolutionary Scholars after the Arab Revolutions,” в *Global Sufism: Boundaries, Structures, and Politics*, ред. F. Piraino and M. Sedgwick (Лондон: Hurst, 2019), 225f. и 278, п. 2; Walaah Quisay, “The Neo-Traditionalist Critique of Modernity and the Production of Political Quietism,” в *Political Quietism in Islam: Sunni and Shi’i Practice and Thought*, ред. Saud al-Sarhan (Нью-Йорк: I.B. Tauris, 2019), 242–243; Abdullah Ali, “Neo-Traditionalism vs ‘Traditionalism,’” *Lamppost*, n.d., дата обращения: 10 октября 2021 г., <https://lamppostedu.org/neo-traditionalism-vs-traditionalism-shaykh-abdullah-bin-hamid-ali>.
28. Auda, *Maqāṣid*, 164.
 29. Бин Баййа, *Маиḫид*, 288–294 и *Ис̄rām*, 76. Как утверждает Ауда, именно в этой роли мақāсид для процесса предпочтения (*тарджих*) и выбора одного правового постановления над другим «неотрадиционализм пересекается с модернистским реформизмом» (Auda, *Maqāṣid*, 164).
 30. Как утверждает Бин Баййа, «исламская правовая методология — лучший метод (*манхадж*), изобретенный исламским гением для работы с богооткровенными текстами. Это вечный метод, потому что его источник и предмет проистекают из текстов откровения и языка сохраненного Корана, что гарантирует его существование и обеспечивает его чистоту» (*Ис̄rām*, 159).
 31. Здесь Бин Баййа, кажется, отвечает таким ученым, как Ḥassan at-Turābī (ум. 2016), Джамāl ад-Дйн ал-‘Атиййа (ум. 2017), Ṭāḫā Джāбир ал-‘Улвāни (ум. 2016) и Салīm ал-‘Ава (р. 1942), каждый из которых на своих условиях отстаивал необходимость тщательного пересмотра структуры исламской правовой теории. Подробнее об их дискурсе см. ‘Али Джум‘а, *Қадиийат Тадждид*, 18–23.
 32. См. Йūsuf ал-Қарадāвӣ, *Фиқх аз-закāt*, 25-е издание, т. 1 (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2006), 21–22; *Фиқх ал-джихād*, 3-е издание, т. 1 (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2010), 35–36; *Фиқх ал-ислāmӣ байна-л-асāла ва-т-тадждид*, 2-е издание (Каир: Мактаба ал-Вахба, 1999), 62–66; *Мадҳал ли-д-Дирāса аш-Шарӣ‘а ал-Ислāmиййа* (Бейрут: Муассаса ар-Рисāла, 1993/1414), 263.
 33. Это не означает, что эта салафӣ тенденция не присутствует и у Бин Баййа, или что его юридический анализ лишен какой-либо оригинальности. Однако, в то время как такие ученые, как ал-Қарадāвӣ, более откровенны в признании обхода правовой традиции и новизны своих постановлений, Бин Баййа пытается представить свои правовые заключения как соответствующие правовой традиции или некоторым ее аспектам, или же отказаться от традиционных решений, ссылаясь на прагматические понятия, такие как необходимость (*дарӯра*), потребность (*ҳаджа*), *маслаҳа* и т. д.
 34. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Shari’ah*, пер. Mohamed el-Tahir el-Mesawi (Вашингтон, ИТ publications, 2006), xxii.
 35. См. Аҳмад ар-Райсунӣ, *Муҳаддарāt фӣ мақāсид аш-Шарӣ‘а* (Каир: Дār ал-калима ли-н-нашр ва-т-тавзӣ’, 2014), 178. См. также Felicitas Orpwis, “New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Shari’ah* as a New Source of Law?” *Die Welt des Islams* 57 (2017): 7–32.
 36. Бин Баййа, *Маиḫид*, 288. Как утверждает Хашим Камали, «мнение Бин Баййа об отношении *усул ал-фиқх* к мақāсид состоит в том, что они неотделимы друг от друга, хотя мақāсид являются отдельным разделом в более крупной матрице *усул* наряду с другими разделами». Kamali, *Actualization*, 9.

37. Подобная тенденция является общей чертой современных предложений по обновлению правовой теории. По словам Уоррена, Бин Баййа «следует модели Риды по переработке некогда маргинальных классических концепций и способов рассуждения и вынесению их в центр исламской правовой мысли» (*Rivals in the Gulf*, 74). Однако, на мой взгляд, в данном случае Бин Баййа следует не модернистскому утилитаризму Риды, а скорее следует более консервативной артикуляции модели Риды возрожденцами и центристскими учеными, такими как ал-Қарадāвий.
38. Mohammad Hashim Kamali, “Maqāṣid al-Sharī‘ah: The Objectives of Islamic Law”, *Islamic Studies* 38, no. 2 (Summer 1999): 198; “Maqasid al-Shari‘ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective,” *Islam and Civilisational Renewal* 2 (2011): 245–246; *Shari‘ah Law: An Introduction* (Оксфорд: Oneworld, 2008), 124–125.
39. Kamali, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 198.
40. Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from 4th/10th to 8th/15th Century* (Лейден: Brill, 2010), 15. См. также Wael B. Hallaq, “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 4 (октябрь-декабрь 1984): 686.
41. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 48.
42. Для краткого анализа различных вариантов использования термина *истидлāl* в исламском праве см. Муҳаммад ар-Рукай, *Назарийийат ат-тақ‘ид ал-фиқхӣ ва асāрухā фӣ иҳтилāф ал-фуқахā’* (Касабланка: Кулиййат ал-Адаб ва-л-‘Улӯм ал-Инсāниййа, 1994), 129-163; ‘Умар ал-Маҳмӯдӣ, *Мафҳӯм ал-истидлāl ‘инда-л-усўлийийн ва таṭаввур далāлатихи*, (дата обращения: 10 октября 2021 г.), <https://diae.net/49098/>.
43. Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī* (Солт-Лейк-Сити, Издательство Университета Юты, 2010), 647.
44. Вышеупомянутые примеры времен сподвижников см.: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39-40; *Маиāхид*, 55–57.
45. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39–40; *Маиāхид*, 55–60.
46. Ибн Таймиййа, *Маджмӯ’ ал-Фатāвā*, т. 30, 29. Цитируется в: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 41.
47. Цитируется в: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 41; *Маиāхид*, 58.
48. Бин Баййа, *Маиāхид*, 60–70.
49. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39-40; *Маиāхид*, 61–62.
50. О теории *иджтихāда* аш-Шāфи‘ий и особенно о его позиции в отношении *истиҳсāна* и других элементов *истидлāла* см. Muhammad bin Idris al-Shafī‘ī, *Al-Shafī‘ī’s Risāla: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, пер. Majid Khadduri (Кембридж: Islamic Text Society, 2010), 295–353 и Joseph A. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī* (Лейден: Brill, 2007), 327–357.
51. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 44–45; *Маиāхид*, 63–64.
52. См. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 45. В своем исследовании «*Рисāла*» имāма аш-Шāфи‘ий Джозеф Лоури утверждает, что ««*Рисāла*» больше не может считаться прямым предшественником *усўл ал-фиқх*» (*Early Islamic Legal Theory*, 360). Ваэль Б. Халляк относит возникновение *усўл ал-фиқх* как жанра к концу IX и началу X веков: см. Hallaq, “Was al-Shafī‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587-605. Противоположные взгляды,

- подтверждающие важность «*Рисāла*» имāма аш-Шāфи‘ий для возникновения исламской правовой теории как жанра, см. Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Солт-Лейк-Сити, Издательство Университета Юты, 1998), 30–37; Ahmed El Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 3 (2017): 505–36, и David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theories Imagined a Revealed Law* (Нью-Хейвен, Коннектикут: American Oriental Society, 2011), xvi. Ответ Халляка на критику см.: “Uṣūl al-Fiqh and Shāfi‘i’s Risāla Revisited,” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 19 (2019): 129–183.
53. О различных стратегиях, разработанных мусульманскими правоведами для узаконивания и обоснования юридического предпочтения и общественного благополучия, в структуре исламской правовой теории, см. Hallaq, “Considerations,” 679–689.
 54. Бин Баййа, ‘*Алāқат ал-мақāсид*, 48; *Машиāхид*, 67–68.
 55. Бин Баййа, ‘*Алāқат ал-мақāсид*, 48; *Машиāхид*, 68.
 56. Hallaq, “Logic,” 318.
 57. Hallaq, “Logic,” 318.
 58. О различных текстуально-ориентированных стратегиях, используемых для обоснования *истиҳсāна*, см. Mohammad Hashim Kamali, “Istihsān and the Renewal of Islamic Law,” *Islamic Studies* 43, no. 4 (2004): 561–581; Wael B. Hallaq, “Considerations,” 683–685.
 59. Hallaq, “Considerations,” 684.
 60. По выражению Камали, текстуальная ориентация исламской правовой теории лежит в основе того, почему (хотя и не отрицается в принципе) «*мақāсид* оставались на периферии господствующей юридической мысли, что проявлялось в различных темах и доктринах *Усūл ал-Фикх*» (*Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 198).
 61. О четырех аристотелевских типах причинности и их присутствии в исламской философии см. Robert Wisnovski, “Towards a History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes,” в *Before and After Avicenna: Proceeding of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ред. D.C. Reisman and A.H. Al-Rahim (Лейден: Brill, 2003), 49–69.
 62. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28.
 63. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28–30.
 64. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28.
 65. Об этих трех видах *иджтихāда* см. Бин Баййа, *Исāрāt*, 42–43.
 66. О первом виде *иджтихāда* см. ‘Абдуллах бин Баййа, *Амālī ал-далālāt фī маджālī ал-иҳтилāфāt* (Бейрут: Дār ал-Минхадж, 2007); о втором типе см. *ал-Исāрāt* и *Машиāхид*; и о третьем виде см. *Танбīх и ал-Иджтихād би тахқīқ ал-манāт: Фикх ал-ал-бāқи‘ ва-т-таваққу‘* (Абу Даби: Му’ассаса Тāбах, 2014).
 67. Бин Баййа, *Исāрāt*, 62.
 68. Бин Баййа, *Машиāхид*, 294.
 69. Бин Баййа, *Машиāхид*, 302.
 70. Бин Баййа, *Машиāхид*, 305.
 71. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.
 72. Бин Баййа, *Исāрāt*, 67–77.
 73. Бин Баййа, *Исāрāt*, 67.
 74. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.
 75. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70, 72.
 76. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.

77. Анализ Бин Баййа четырех *ушӯли* кругов см.: *Ис̣ārāt*, 70; *Маши̣ахид*, 294–295.
78. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 70; *Маши̣ахид*, 295.
79. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 296.
80. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 298.
81. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 299.
82. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 299–300. Ряд классических примеров *истиҳсāна* см. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 297–301. Современные примеры и анализ см. Mohammad Hashim Kamali, “Istiḥsān,” 561–581.
83. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 71.
84. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 3, 171. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 72; *Маши̣ахид*, 117.
85. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 3, 176. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 73; *Маши̣ахид*, 119.
86. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 1, 498. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 73; *Маши̣ахид*, 119–120.
87. Для объяснения вышеупомянутых возможностей мы в значительной степени полагались на работу Бин Баййа *Маши̣ахид*, 78–79.
88. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
89. По словам Бин Баййа, «иджрā’ ал-‘амал или джарайāн/джурйāн ал-‘амал состоит в том, чтобы принять более слабое мнение (мнения) заслуживающего доверия ученого при вынесении судебного решения или судебного вердикта в определенное время или в определенном месте с целью получения определенной выгоды или предотвращения определенного вреда» (The Exercise of Islamic Juristic Reasoning, 29). См. также ‘Абдуллах бин Баййа, *Синā’ат ал-фатвā ва фикх ал-ақаллийāt* (Джидда: Дār ал-Минхāдж, 2008), 114.
90. О некоторых конкретных примерах по этому поводу см. Бин Баййа, *Синā’ат ал-фатвā*, 114–121 и Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning*, 28–29.
91. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
92. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 302.
93. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
94. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 70.
95. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 288–294. См. также *Ис̣ārāt*, 76.
96. Orwis, *Maṣlaḥa*, 5–6.
97. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
98. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 89.
99. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
100. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
101. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 84.
102. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 79–80. Подробнее о рассуждениях ал-Газālī об эпистемологическом статусе юридической аналогии см. Felicitas Orwis, “Syllogistic Logic in Islamic Legal Theory: al-Ghazālī’s Arguments for the Certainty of Legal Analogy (Qiyās),” в *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, ред. Peter Adamson, т. 1 (Берлин, Бостон: De Gruyter, 2019), 93–112.
103. Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Оксфорд: Clarendon Press, 1993), xxxv.
104. Hallaq, *Ibn Taymiyya*, xxxv.
105. аҭ-Үўфй, *Шарх Мухтасар Равда*, т. 3, 225. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 84.
106. Hallaq, “Logic,” 315–316; Orwis, “Syllogistic Logic,” 95; Weiss, *The Search*, 648–649.

107. См. Абӯ Ҳамид ал-Ғазālй, *ал-Мустасфā мин ‘илм ал-усул*, критическое издание, Муҳаммад Йўсуф Наджм, 3-е изд., т. 1 (Бейрут: Дār Сāдир, 2010), 17–67.
108. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 30.
109. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 89.
110. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 89.
111. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 161.
112. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 90.
113. См. Бин Баййа, *Tanbih* и *al-ijtihād*.
114. Подробнее о логике и роли формальных аргументов в исламской правовой теории см. Wael B. Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence,” *Arabica* 37, no. 3 (ноябрь 1990): 315–358.
115. Hallaq, “Logic,” 318.
116. Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning*, 5, 7.
117. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 71.
118. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 95.
119. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 96.
120. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 98–99.
121. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 68; *Машāхид*, 294.
122. Бин Баййа, *Машāхид*, 288.
123. Бин Баййа, *‘Алāқат ал-мақāсид*, 131.
124. Для следующего объяснения и примеров мы в значительной степени опирались на: Бин Баййа, *Машāхид*, 154–180 и *‘Алāқат ал-мақāсид*, 99–131.
125. См. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, тт. 1–2, пер. Imran Ahsan Khan Nyazee (Рединг: Garnet, 1994, 1996). Подробное изучение шести традиционных произведений жанра *таҳридж* вместе с многочисленными примерами см. Atif Ahmed Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Лейден: Brill, 2006).
126. См. аш-Шарйф ат-Тилмисāнй, *Мифтāх ал-вусул илā бинā ‘ал-фурӯ‘ ал-л-усул*, критическое издание, Муҳаммад ‘Алй Фаркӯс (Бейрут: ал-Мактаба ал-Макиййа & Му’ассаса ар-Раййāн, 1998), 440–441.
127. Ат-Тилмисāнй, *Мифтāх ал-вусул*, 473.