

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Во имя Аллаха
Всемилоостивого, Милосердного!*

МУХАММАД БАКИР АС-САДР



**ИСТОРИЯ
‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ**



Москва
2009

УДК 28-74
ББК 86.38+67.3
Б 19

История ‘Илм Аль-Усул; автор Мухаммад Бакир ас-Садр, пер. А. Ежовой. – М.: Издательство «Исток»; 2009. – 144 с.

Книга Мухаммада Бакира ас-Садра «История ‘илм аль-усул» посвящена изучению вопросов, связанных с возникновением науки о принципах юриспруденции, изучение которой равносильно подготовке к постижению Исламского Закона. Автор подробно и последовательно излагает суть учения о принципах юриспруденции, которое является более фундаментальным, чем сама наука юриспруденции. Соотношение между юриспруденцией и наукой о ее основах аналогично соотношению между логикой и философией. Желая постичь одну из них, необходимо вначале ознакомиться с другой, являющейся ее истоком.

Книга будет интересна преподавателям и студентам исламоведческих факультетов и всем, кто интересуется исламской юриспруденцией.

ISBN 978-5-91847-003-9



9 785918 470039

ISBN 978-5-91847-003-9

УДК 28-74
ББК 86.38+67.3

© Издательство «Исток», 2009



ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ВСТУПЛЕНИЕ	6
ГЛАВА ВТОРАЯ. ПОТРЕБНОСТЬ В ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ	8
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ВАЖНОСТЬ ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ ДЛЯ ПРОЦЕССА ДЕДУКТИВНОГО ВЫВОДА	22
УСУЛ И ФИКХ В ТЕОРИИ И НА ПРАКТИКЕ	23
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ГЛАВНЫЕ ИСТОЧНИКИ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ ДОВОДОВ В ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ	43
ГЛАВА ПЯТАЯ. ИСТОРИЯ ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ	65
ГЛАВА ШЕСТАЯ. ИСТОЧНИКИ, ВОДОХНОВЛЯЮЩИЕ УЧЕНЫХ НА РАЗВИТИЕ ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ	128
ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ЗАКОНЫ ШАРИАТА И ИХ КАТЕГОРИИ ...	139



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВСТУПЛЕНИЕ

Предмет нашего обсуждения – наука о принципах юриспруденции (*усул аль-фикх*). Изучение источников права равносильно подготовке к постижению Исламского Закона.

Учение о принципах юриспруденции является более фундаментальным, чем сама наука юриспруденции. Соотношение между юриспруденцией и наукой о ее основах аналогично соотношению между логикой и философией.

Например, каждый знает, что цена одного товара имеет тенденцию возрасти, в то время как цена другого товара остается статичной. Знание об этом носит поверхностный характер, однако понимание того, *почему* цены растут, является фундаментальным. В Священном Коране и Сунне Святого Пророка (ДБАР) содержатся ценные указания и постановления следовать предписаниям Ислама во всех сферах жизни; но все эти указания не разъяснены детально.

Причиной этого является то, что события и ситуации, в контексте которых развивается человеческая деятельность, меняются; однако для того, чтобы прийти к заключению относительно разного рода общих правил и регламентаций, не должно быть сомнений в определяющей роли основ исламского права.

Следовательно, изучение принципов юриспруденции, то есть правил выведения исламских зако-

нов, приобрело особую важность, равно как и притягательность. Работа над этим [выработкой данных принципов] началась во втором веке хиджры, чтобы в перспективе делать правильный дедуктивный вывод исламских правовых запретов для практических нужд.

Говоря вкратце, наука о принципах юриспруденции изучает те правила, которые используются в процессе вывода исламских законов из Книги Аллаха (*Кур'ана*) и преданий Святого Пророка (*хадисов*), да благословит Аллах его и род его.





ГЛАВА ВТОРАЯ

ПОТРЕБНОСТЬ В ‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ

У человека, который верит в Аллаха, исповедует Ислам, признает Исламский Закон (*Шариат*) и знает, что является рабом Всемогущего Аллаха и отвечает перед Ним за все свои действия, нет иной альтернативы, кроме приведения всех аспектов своей жизни в соответствие с Исламским Законом. Его здравый смысл требует того, чтобы все его поступки, равно как и отношения с окружающими, основывались на исламских предписаниях, и чтобы во всех своих практических шагах он руководствовался знанием о том, что он – раб Аллаха и должен подчиняться Закону, ниспосланному Им Своему Пророку (ДБАР), и его нормам.

Поэтому необходимо, чтобы в своей практической деятельности человек имел ясное представление о том, что ему следует делать, а чего – делать не стоит.

Если бы все предписания Ислама были понятны и просты для понимания, любой человек мог бы определять для себя, как он должен поступать в каждом конкретном случае.

Любой мусульманин знает, что его долг – следовать Шариату. Он должен выполнять все, что предписано им, и уклоняться от того, что расценивается им как недопустимое. Что касается тех действий, которые объявлены разрешенными, то он волен

совершать или не совершать их [по собственному усмотрению]. Если бы все правила Исламского Закона, регламентирующие то, что обязательно (*ваджиб*), запрещено (*хафам*) или разрешено (*халал*), были понятны и известны, у людей не возникало бы сомнений касательно отношения Исламского Закона к той или иной жизненной ситуации. В таком случае не было бы потребности в каком-либо масштабном исследовании или изучении исламских предписаний и принципов их выведения.

Но в силу многих причин, включая нашу удаленность от эпохи Ниспослания и изложения норм Исламского Закона [Пророком (ДБАР) и Имамами (мир им)], существует много ситуаций, относительно которых религиозный вердикт не вполне ясен и сложен для вывода. Соответственно, в этих случаях непрофессионалу очень трудно вынести суждение [о данных явлениях и ситуациях], основанное на понимании Шариата.

Естественно, человек, не знающий, является ли определенное действие обязательным, запрещенным или разрешенным в Исламе, не может быть уверен в том, как относиться к этому конкретному деянию.

По этой причине возникла необходимость развивать науку, которая могла бы искать [шариатский] довод для каждой конкретной ситуации, чтобы наше *практическое отношение* к ней соответствовало Шариату.

Поэтому возникла наука юриспруденции (*фикх*), она раскрывает и определяет практическое отношение Шариата к каждому особому случаю. В процессе определения [той или иной] нормы Исламского Закона используются аргументы и доказательства. Законовед прилагает усилия к тому, чтобы вывести

норму для каждой жизненной ситуации, и этот процесс получил техническое название – *иджтихад*.

Выводить правовые нормы – значит определять *практическое отношение* к Исламскому Закону. Его определение производится при помощи аргументов. *Под «практическим отношением» мы подразумеваем преданное соблюдение законов Шариата, которое является всеобщим долгом.*

Следовательно, исламская юриспруденция – это наука об аргументации в пользу установления и определения практического отношения к каждой особой ситуации в соответствии с Шариатом (Исламским Законом), тщательное соблюдение которого является нашей неременной обязанностью.

Таким образом, можно сказать, что наука исламской юриспруденции – это дисциплина, занимающаяся выводением исламских законов; иными словами, она включает в себя знание о процессе их вывода. В науке юриспруденции используются два метода, выявляющие практическое отношение с помощью доказательства, которые устраняют двусмысленность и неясность:

1. *Непрямой метод*: он заключается в обосновании правила и закона путем установления факта того, что он определенно предписан Исламом. Таким образом, практическое отношение человека и его долг по отношению к Исламскому Закону четко проясняется. Если мы можем найти подтверждение тому, что конкретное действие обязательно, мы приобретем уверенность относительно того, каково должно быть наше отношение к этому действию, и мы приобретаем знание о том, что мы должны совершать его.

2. *Прямой метод*: согласно данному методу, доказательство представляет собой основу практичес-

кого отношения, но не за счет нахождения ясного решения в конкретном случае, как это имеет место быть в случае с непрямым методом. Здесь мы приводим прямой аргумент, чтобы показать, каково должно быть наше практическое отношение. Это делается в том случае, когда мы не в состоянии найти твердое правовое решение, и мы не знаем, является ли конкретное действие с точки зрения Исламского Закона обязательным, запрещенным или разрешенным.

В таком случае, когда достаточное правовое обоснование отсутствует, мы можем с успехом использовать первый метод. Однако мы вынуждены задействовать [и] иные [виды] доказательств, которые могут помочь нам в определении нашего практического отношения и в принятии решения относительно того, что мы должны делать, чтобы честно выполнять предписания Ислама и не быть нерадивыми в исполнении того долга, который Ислам возложил на нас.

С помощью обоих этих методов законовед выводит предписания Шариата и фиксирует практические отношения в их соответствии Исламскому Закону. Он приводит довод в пользу своего мнения либо в прямой, либо в непрямой форме.

Процесс дедуктивного вывода в науке исламской юриспруденции имеет настолько широкую область применения, что он касается каждого события и свершения человеческой жизни. Правило должно быть выведено для каждого случая. Для этого законовед использует два вышеупомянутых метода.

В данном процессе выведения шариатских норм, включающем в себя науку юриспруденции, несмотря на все его многообразие, присутствует набор *общих элементов* и правил, которые в своей совокупности формируют базис процесса дедукции исламских

предписаний, формирующий науку исламской юриспруденции.

Простые элементы, лежащие в основе данной дедукции, нуждаются в существовании института особой науки, исследующей их и то, в чем нуждается юриспруденция. Эта наука носит название *‘илм усул аль-фикх* (наука о принципах юриспруденции).

Определение *‘илм аль-усул*

На этом основании *‘илм аль-усул* (учение о принципах исламской юриспруденции) можно определить как науку, изучающую *общие элементы* процедуры выведения исламских законов. Чтобы уловить смысл этого определения, необходимо, чтобы мы имели представление об этих основных элементах процедуры выведения (*истинбат*) шариатских предписаний.

А сейчас приведем некоторые примеры осуществления этой процедуры, чтобы посредством сравнительного исследования понять, что такое основные элементы процедуры дедукции исламских законов.

Предположим, к примеру, что законовед задается следующими вопросами и желает ответить на них:

1. Запрещено ли погружаться в воду тому, кто соблюдает пост?

2. Является ли обязательным для человека, который наследует состояние от своего отца, выплачивать с него *хумс*¹?

3. Аннулирует ли молитву смех во время нее?

Если законовед захочет ответить на первый вопрос, он скажет: «Да, погружение в воду запрещено для того, кто соблюдает пост». Законовед вывел

¹ Хумс – исламский налог.

это исламское предписание из *хадиса*, переданного Йа'кубом ибн Шу'айбом от Имама Джа'фара ас-Садика (мир ему): «**Имам Садик (мир ему) сказал: ни махрим (тот, кто находится в состоянии ихрама, то есть является паломником), ни постящийся не должен [полностью] погружаться в воду**». ОС точки зрения филологии, предложение, построенное таким образом, указывает на, попросту говоря, запрет. Передатчик данного предания, Йа'куб ибн Шу'айб, надежен и заслуживает доверия. И хотя надежный и заслуживающий доверия передатчик в редких случаях также может допустить ошибку или исказить [смысл предания] (поскольку он не является Непорочным), Всемогуший Законодатель запретил нам подозревать в ошибках и искажениях [*хадисов*] надежного и заслуживающего доверия передатчика, и повелел принимать такие *хадисы* как достоверные. Он также приказал следовать им, игнорируя редкую возможность ошибки или искажения. Таким образом, из вышеуказанного *хадиса* мы делаем вывод, что [полное] погружение в воду запрещено (харам) для того, кто соблюдает пост¹, и что в соответствии с Исламом *мукамлаф* (человек, обязанный соблюдать исламские предписания) должен воздерживаться от этого, когда он постится.

На второй вопрос законовед ответит отрицательно, то есть он скажет, что для сына не обязательно выплачивать *хумс* с наследства, полученного от отца, поскольку на данный счет есть *хадис*, переданный Али ибн Махзийаром, в котором Имам Садик (мир ему) перечисляет категории материальных благ, с ко-

¹ Имеется в виду, что постящемуся нельзя полностью погружаться в воду в дневное время суток, когда он воздерживается от еды, питья, интимной близости и т.д.

торых выплачивается *хумс*. Проще говоря, в данном предании разъясняется, что Всемогущий Законодатель не наложил *хумс* на то, что унаследовано сыном от отца. Хотя существует вероятность, что передатчик, несмотря на то, что он надежен и заслуживает доверия, мог допустить ошибку, Всемогущий Законодатель повелел нам принимать предания от надежных и достойных доверия передатчиков, и игнорировать малую вероятность ошибки или искажения с их стороны. Таким образом, согласно исламскому закону, *мукаллаф* не обязан платить *хумс* с наследства, полученного от отца.

На третий вопрос законовед ответит утвердительно. Его вердикт основан на хадисе, переданном Зурарой от Имама Садика (мир ему), который сказал: **«Смех не портит омовения (*вуду*), однако он обесценивает молитвы»**. Проще говоря, смех во время молитвы (*саят*) делает ее недействительной, и ее обязательно нужно прочесть заново.

Иными словами, это означает, что молитва аннулируется. И предание от Зурары попадает в категорию тех *хадисов*, которым Всемогущий Законодатель приказал следовать и для которых Он дал ясные и явные доводы. Таким образом, согласно Исламскому Закону, для поклоняющегося обязательно перечитать молитвы, во время которых он смеялся, и этого требует от него Исламский Закон.

Проанализировав эти три правовых решения, мы обнаруживаем, что законы, которые выводит правовед, принадлежат к разным категориям. Первый касается поста и постящегося, второй – вопросов *хумса* и исламской экономической системы, третий – молитвы и некоторых ограничений в ней. Мы также видим, что доказательства, которые использует законовед, различаются между собой. В первом случае он

основывается на *хадисе* от Йа‘куба ибн Шу‘айба, во втором – на предании от Али ибн Махзийара, а в третьем – от Зурары. У каждого из этих *хадисов* – свое содержание, своя вербальная структура, которую необходимо глубоко изучить и точно определить. Тем не менее, посреди этих разного рода отличий во всех трех случаях можно найти некоторые общие элементы. Эти общие черты были использованы законоведом во всех трех процедурах выведения шариатских норм.

В числе этих общих элементов – понимание слов текста (*ан-Насс*) с точки зрения общественного восприятия [их значений во времена жизни Пророка (ДБАР) и Имамов (мир им)] (*аль-‘урф аль-‘ам*).¹ Таким образом, интерпретируя текст, законовед в каждом случае полагается на то, какой смысл вкладывался в употребленные в нем слова с точки зрения тогдашнего общественного мнения. Это означает, что общее понимание значений слов [в ту или иную эпоху] – это достаточное основание и достоверный источник для понимания текста. В терминологии *‘илм аль-усул* это называется *худджийа(т) аз-зухур аль-‘урфи*², правомер-

¹ Под термином «ан-Насс» здесь подразумеваются слова Непорочных (Мир им): Пророка (ДБАР) или Имамов (мир им).

² В терминологии *‘илм аль-усул* «худджийа(т)» означает как правомерный довод для того, чтобы Господь наказал Своего раба, если он не поступал в соответствии с этим, и для оправдания раба, ищущего освобождения от наказания у Своего Господа, если он вел себя согласно этому [то есть *худджийа*]. Таким образом, любая [такая] дилемма с точки зрения *‘илм аль-усул* расценивается как *худджа(т)* (довод). Явный смысл слов Всевышнего, Пророка (ДБАР) и Имамов (мир им) относятся к этой же категории. Поэтому они носят название *худджийа(т)*.

ность использования общего понимания для обоснования. Итак, *худджийа(т) аз-зухур аль-урфи* – это общий для всех трех процедур дедукции элемент.

Точно так же, еще один общий элемент – это приказ Всемогущего Законодателя принимать хадисы от надежных и заслуживающих доверия передатчиков и следовать им. Во всех трех случаях законовед обнаруживает текст *хадиса*, переданный надежным и заслуживающим доверия передатчиком. Есть вероятность, что в этих текстах содержится [определенная доля] ошибки или искажения, однако законовед полностью игнорирует ее на основании повеления Всемогущего Законодателя принимать и следовать *хадисам* от надежных и заслуживающих доверия передатчиков. Этому общему элементу мы дадим название *худжййа(т) аль-хабар*, что означает «приемлемость текста, переданного надежными людьми, в качестве довода». Таким образом, *худджййа(т) аль-хабар* также является общим для всех трех описанных выше процедур элементом. Если бы это было не так, то для законоведа было бы невозможно, например, вывести запрет на погружение в воду в первом случае, или постановить, что во втором случае выплата *хумса* не обязательна, или что смех во время молитвы аннулирует ее – в третьем случае.

Таким образом, мы приходим к выводу, что процедура выведения шариатского предписания состоит как из частных, так и из общих элементов. Под **частными элементами** мы подразумеваем те элементы, которые изменяются от случая к случаю. Так, то, что *хадис* передан от Йа'куба ибн Шу'айба – это частный элемент в выводе запрета на погружение в воду (для того, кто соблюдает пост), потому что он не является частью операции вывода. В таком случае возможны и другие частные элементы, которые мы видим в

случае с Али ибн Махзийаром и Зурарой. Под **общими элементами** мы понимаем основополагающие правила, которые используются в разных операциях по выведению норм Шариата по самым разным вопросам – таким, как правила *худжийа(т) аз-зухур аль-‘урфи* и *худжийа(т) аль-хабар*.

В *‘илм аль-усул* изучаются **общие элементы** процесса дедукции, которые не ограничены сферой какой-то конкретной правовой проблемы. А в *‘илм усул аль-фикх* (науке юриспруденции) исследуются **частные элементы** в каждом процессе дедуктивного вывода, касающегося частной юридической проблемы.

Таким образом, юристу остается тщательно и критически исследовать конкретные предания, касающиеся каждой правовой проблемы, и определить ценность этих *хадисов* с тем, чтобы постараться понять текст и слова в контексте тех их значений, в каких они употреблялись в те времена, когда жили Пророк (ДБАР) и Имамы (мир им). ОС другой стороны, специалист в области *‘илм аль-усул* проверяет уместность использования общепринятого значения слова в качестве довода (то есть *худжийа(т) аль-‘урф аль-‘ам*) и достоверность переданного текста, используемого в виде доказательства (то есть *худжийа(т) аль-хабар*). Он ставит такие вопросы: является ли общепризнанное значение слова доводом? Каковы границы обязательности ориентации на общепризнанные значения? На каком основании достоверность переданного текста служит доказательством? Каковы главные условия достоверности текста предания, которой Всемогущий Законодатель присуждает статус правомерного доказательства и оценивает в качестве приемлемого свидетельства? Есть и другие вопросы такого рода, касающиеся общих элементов дедуктивного вывода шариатских постановлений.

Из этого мы можем сделать вывод, что *‘илм аль-усул* – это наука, изучающая общие элементы процесса вывода исламских законов. Это дисциплина, исследующая элементы, которые присутствуют в разных случаях вывода законов Шариата по поводу разных явлений – так, например, *аз-зухур аль-‘урфи* и *аль-хабар*, будучи доводами, являются двумя общими элементами, которые были использованы при выведении законов касательно поста, хумса и молитвы (что обсуждалось выше).

‘Илм аль-усул не только определяет общие элементы, но и также устанавливает уровни, вплоть до которых они могут применяться в процессе дедукции, и выявляет существующие между ними взаимосвязи, как мы это увидим в ходе последующей беседы. Именно на них строится вся общая система дедуктивного выведения правил Шариата.

Следовательно, мы можем заключить, что *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх* связаны друг с другом в том, что касается процесса выведения исламских законов. Предметом *‘илм аль-фикх* является ***процесс дедукции шариатских установлений***, в то время как предметом *‘илм аль-усул* – ***общие элементы процесса данного вывода***. Законовед погружается в недра *усул аль-фикх* и старается вывести закон Шариата путем добавления частных элементов данного [конкретного] случая правового решения к общим элементам, полученных посредством *‘илм аль-усул*. Ос другой стороны, специалист по *‘илм аль-усул* изучает общие элементы процесса дедуктивного выведения норм Шариата и внедряет их¹ в поиск, осуществляемый законоведами.

¹ Эти общие элементы.

Предмет *‘илм аль-усул*

У каждой дисциплины обычно есть свой предмет, вокруг которого вращаются все дискуссии, и развиваются с целью раскрыть характеристики, условия и законы, относящиеся к указанному предмету. Так, например, предметом физики является природа, и дискуссии, и исследования в физике все связаны с природой, в рамках которых мы пытаемся открыть ее состояния и законы. Точно так же, предмет грамматики – это слово, и в ней обсуждаются разные виды и состояния слов. Таким образом, возникает вопрос, что же является предметом *‘илм аль-усул*, к которой приковано все наше внимание, и вокруг которого вращаются все дискуссии в данной области?

Если мы будем держать в памяти определение, данное нами выше, мы придем к выводу, что в действительности *‘илм аль-усул* изучает процесс дедуктивного вывода, практикуемого юристами в области *‘илм аль-фикх*, и что все дискуссии в *‘илм аль-усул* связаны с прицельной проверкой этого процесса на правильность, а также выработки его общих элементов. Таким образом, процесс выведения норм Шариата – это предмет *‘илм аль-усул*, науки, изучающей общие элементы процедур такого рода, как *аз-зухур аль-‘урфи* и *аль-хабар*, являющихся доводами в данной сфере.

‘Илм аль-усул – это логика ‘илм аль-фикх

Ваше знание логики, вне всякого сомнения, позволило бы нам привести примеры из области логики применительно к разговору об *‘илм аль-усул*. Как вы знаете, наука логики в действительности изучает

процесс мышления, вне зависимости от его формы, или масштаба, сферы научного применения, и устанавливает общую систему, которой необходимо придерживаться, чтобы рассуждение было правильным. Например, наука логики учит нас, каким образом мы должны строить свое рассуждение, чтобы оно было правильным. Как мы докажем, что Сократ смертен? Как мы докажем, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым углам [то есть 180 градусам]? Как мы докажем, что лунное затмение вызывается тем, что Земля закрывает своей тенью солнечный свет, идущий к Луне?

Наука логики отвечает на эти вопросы посредством основных правил логического вывода, таких, как аналогия или индукция, которые применяются в разных сферах научного знания. Таким образом, наука логики – это наука о самом процессе мышления, его основных методах и элементах.

С этой точки зрения *‘илм аль-усул* напоминает науку логики, ибо изучает особую категорию мышления – правовое мышление и процесс вывода законов из их источников. *‘Илм аль-усул* исследует основные общие элементы, которые должен содержать в себе процесс дедуктивного вывода, и с которыми он должен согласовываться для того, чтобы дедукция и выводы, которые делает законовед, были правильными. Таким образом, *‘илм аль-усул* учит нас, как мы можем вывести правило о погружении в воду постящимся или закон об очищении вещи цистерной воды, то есть *курфом*¹ воды. Как мы выведем предписание о том, что праздничные молитвы являются обязательными? Что загрязнять мечеть запрещено? Что про-

¹ 1 курр равняется 27 кубическим сантиметрам (лучше – 42-78).

даже [чего-либо] по принуждению не имеет силы и [такая сделка подлежит] аннулированию? Все эти вопросы разъяснены в науке *‘илм аль-усул*, которая устанавливает основные методы процесса дедуктивного вывода шариатских предписаний и определяет его общие элементы.

Таким образом, мы можем назвать *‘илм аль-усул* «логикой *‘илм аль-фикх*», поскольку данная наука играет в *‘илм аль-фикх* активную роль, аналогичную той роли, которую наука логики играет в разных науках и человеческой мысли в целом. Иными словами, на этом основании *‘илм аль-усул* можно считать «логикой процесса дедуктивного вывода предписаний Шариата.

Мы можем сделать вывод, что *‘илм аль-фикх* является наукой о процессе вывода исламских законов, а *‘илм аль-усул* является логикой данного процесса, которая выявляет его общие элементы и определяет основополагающую систему правил, на которые должна ориентироваться наука *‘илм аль-фикх*.





ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ВАЖНОСТЬ *‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ* ДЛЯ ПРОЦЕССА ДЕДУКТИВНОГО ВЫВОДА

Наша предыдущая дискуссия избавила нас от нужды подчеркивать важность *‘илм аль-усул*, или говорить о ее значении, или ее роли в сфере вывода шариатских предписаний, поскольку она изучает его общие элементы и выстраивает их общую систему, и она является краеугольным камнем процесса дедуктивного вывода исламских законов и его движущей силой. Так, без *‘илм аль-усул* человек, изучающий исламскую юриспруденцию, столкнется с разрозненными текстами и истинами, не будучи способным вывести или найти в них конкретное шариатское правило. Он будет похож на человека, которому дадут инструменты плотника – измеритель и топор – притом, что он не знаком с основами и тонкостями плотничьего дела и не знает, как обращаться с этими инструментами. Так же, как общие элементы, которые изучает *‘илм аль-усул*, необходимы для процесса выведения предписаний Шариата, частные элементы, меняющиеся от одного правового вопроса к другому – такие, как неясные понятия и фразы Священного Корана и *ривайатов* (преданий), входящие в состав этих частных элементов процесса вывода исламских законов – относятся к другим важным аспектам, без которых дедукция невозможна. И одного лишь знания

и понимания общих элементов недостаточно, чтобы процесс вывода был успешным.

Кроме того, любой, кто пытается вывести шариатские законы на основании одного лишь знания *‘илм аль-усул*, уподобится тому, кто обладает теоретическими знаниями в области плотничества, но не имеет ни измерителя, ни топора, ни других инструментов, необходимых плотнику. Так же, как и такой плотник будет не в состоянии, к примеру, смастерить деревянную кровать, так и законовед не сможет вывести шариатское предписание, пока он тщательно не исследует каждый частный элемент источника исламских законов.

Таким образом, мы узнаем, что в процессе вывода норм Шариата *общие и частные элементы служат двумя сообщающимися полосами, оба из которых необходимы для него*. Поэтому каждому, кто пытается выводить исламские законы из источников, необходимо изучать общие элементы, определяемые наукой *‘илм аль-усул*, а затем добавить их к частным элементам, почерпнутым из изучения дисциплины *‘илм аль-фикх*, так, что он может сделать логический вывод в рамках *‘илм аль-фикх*.

Усул и фикх в теории и на практике

Мы опасаемся, что создали у вас неверное представление, отметив, что если пытающийся вывести исламский закон из источников предписания Шариата, изучит *‘илм аль-усул*, выявит *общие элементы*, а затем обратится к частным элементам из области *‘илм аль-фикх*, то он сможет произвести вывод [нормы из источника]. По этой причине некоторые могут подумать, что раз *‘илм аль-усул* дает нам представление об общих элементах процесса дедукции и если мы

знаем, что *аль-хабар* и *аз-зухур аль-‘урфи* являются приемлемыми доводами (точно так же, как и другие общие элементы), от нас более не требуется никаких интеллектуальных усилий, и что если у нас есть в распоряжении все эти элементы, нам больше ничего не нужно – только искать *хадисы* и достоверные тексты там, где они собраны, например, найти дату битвы Хайбар или сообщения о хиджре (переселении Святого Пророка (ДБАР) из Мекки в Медину) из жизнеописаний Пророка (ДБАР).

Вышеописанная концепция, по большому счету, сбивает с толку, поскольку *муджтахиду*, после того, как он изучил общие элементы и дал им определения в терминах *‘илм аль-усул*, следует не слепо собирать частные элементы, например, из сборников преданий (*ахадис*) и высказываний Непорочных (мир им), а уметь правильно применять эти общие элементы и основную теорию к частным элементам из области *‘илм аль-фикх*. А способность применять их таким образом является важной интеллектуальной задачей, которая, разумеется, требует тщательного изучения и скрупулезной проверки *хадисного* материала. Научные усилия по исследованию общих элементов и построения их базовой теории в рамках *‘илм аль-усул* не могут заменить непредвзятого исследования частных элементов, необходимого для того, чтобы сделать вывод.

В нашем исследовании мы не в состоянии привести все многочисленные примеры, чтобы ясно продемонстрировать, что подразумевается под усилием в процессе применения общих элементов к частным, ибо для понимания этих примеров необходимо знать основные теории *‘илм аль-усул*. Поэтому приведем простой пример, которого, тем не менее, будет достаточно.

Предположим, что *муджтахид* признал правомерность применения принципа *аз-зухур аль-‘урфи* в

качестве довода, равно как и то, что он является общим элементом процесса вывода шариатского предписания. Достаточно ли ему в таком случае указать пальцем на, к примеру, хадис от Али ибн Махзийара (в котором говорится о том, с чего взимается хумс), чтобы вывести из него закон, согласно которому хумсом не облагается наследство, полученное сыном от отца? Не должен ли *муджтахид* внимательно проанализировать смысл текста предания и понять – в каком именно из общепринятых значений (из числа всех из них, которые предполагает *аз-зухур аль-‘урфи*) и в каком контексте употреблено то или иное слово, каковы его особенности в пределах и вне пределов структуры текста – чтобы добросовестно применить такой общий элемент и правомерный довод, как *аз-зухур аль-‘урфи*? Так, в этом примере после открытия общего элемента и признания того, что *аз-зухур аль-‘урфи* является доводом, все еще сложно четко установить природу *аз-зухур* в данном тексте, и исследовать отношения между разными понятиями и особенностями контекста, пока *муджтахид* не удостоверится, что он определил смысл слов в соответствии с принципом *аз-зухур* в достоверном тексте, и что все это в своей совокупности действительно подтверждает необязательность выплаты хумса с унаследованного состояния. И только тогда он применяет к тексту общую теорию на основании апелляции к общему элементу – правомерности *аз-зухур аль-‘урфи* как довода, и он выводит из этого закон, согласно которому выплата хумса не обязательна в таком случае.

В свете сказанного выше, мы понимаем, что правовое исследование частных элементов в процессе вывода шариатского предписания заключается не только в сборе *хадисов* на эту тему – напротив, область практического воплощения основных тео-

рий, основывающихся на общих элементах, гораздо шире. А в процессе претворения общих теорий в жизнь всегда возникают свои сложности, что требует терпения, и просто борьбы за успешное применение общих положений еще не достаточно для того, чтобы обрести необходимое для их приложения к сфере частных элементов терпение. Разве вы не видите, что тому, кто глубоко изучил медицинскую теорию, необходимо проявлять внимание, бдительность, осторожность и хорошо обдумывать каждый конкретный случай из области практики – и, кроме того, быть осведомленным о симптомах болезней для того, чтобы правильно применить свои познания в сфере теории к случаю болезни конкретного пациента, заботясь о его благе?

Так, изучение общих элементов и базовой теории специалистом по *‘илм аль-усул* напоминает то, как врач постигает общую медицинскую теорию. А исследования законоведа касательно частных элементов с точки зрения того, как применить к ним общую теорию, подобно тому, как врач анализирует симптомы, наблюдаемые у конкретного пациента с прицелом на то, как применить общие познания в области медицины в его частном случае. И так же, как врач нуждается в проведении масштабного обследования, чтобы он смог адекватно применить общие теории к случаю болезни конкретного пациента и назначить максимально эффективное лечение, законовед, завершив изучение *‘илм аль-усул*, изучение ее общих элементов и теорий и столкнувшись с конкретной правовой проблемой (связанной с вопросами *хумса*, поста и т.д.), осознает потребность в осмыслении того, как правильно применить общие элементы к частным в той сфере, о которой мы говорили.

Итого, мы приходим к выводу, что дисциплина *‘илм аль-усул*, исследующая общие элементы, является «наукой общих теорий», в то время как *‘илм аль-фикх*, основывающаяся на частных элементах – это «наука о применении этих теорий в области частных элементов». Каждая из них требует исследовательской работы и особого интеллектуального усердия.

Вывод шариатского предписания – это результат применения того, что заявлено в теории, то есть общих элементов – к частным. Процесс их соединения есть процесс дедукции. Исследование, требующееся для формулирования общих теорий, невозможно без точности, необходимой при применении их в процессе дедукции.

Второй Мученик (*шахид ас-Сани*), Зайнуддин Джабал Амили, обратил внимание на важность корректности такого рода применения в правовой сфере, и он требует от *муджтахидов* точности в своей книге по праву: «Да, наряду с этим (с формулированием общих теорий) предполагается, что у него есть силы и способность соотносить требующие решения проблемы с их оригинальными источниками и делать из них выводы, и это основная тема данной главы... А власть – в Руках Аллаха, и по Своему могуществу Он наделяет Своей милостью Своих рабов по причине Своей мудрости и провидению – тех из них, которые усердны на Его пути и обладают способностями».

Взаимодействие между *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх* в сфере методологии

Мы поняли, что *‘илм аль-усул* исполняет роль логики *‘илм аль-фикх*, и что отношения между двумя этими дисциплинами такие же, как между теорией и прак-

тикой. Ибо *‘илм аль-усул* формулирует общие теории, определяя общие элементы для процесса дедукции, в то время как *‘илм аль-фикх* применяет эти теории и общие элементы к частным элементам, которые варьируются от проблемы к проблеме.

Тесная взаимосвязь между *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх* обуславливает взаимодействие между взглядом на прошлое (то есть на стандарты научного исследования на уровне теории) и восприятием будущего (то есть стандартов научного исследования на уровне практического применения). Причиной этого является то, что любое расширение исследований в области практического применения теории потребует, чтобы и теория в своем развитии сделала шаг вперед, поскольку такое расширение создаст для нее новые сложности и заставит *‘илм аль-усул* сформулировать общие теории для того, чтобы решить эти проблемы. Аналогично, аккуратность и бдительность точно так же необходима теоретику, как и тому, кто применяет теорию на практике, а поскольку теории становятся более сложными, для их приложения к сфере практики требуется больший объем исследования, а также его глубина и понимание теоретических основ и практических реалий со стороны *муджтахидов*.

История двух этих дисциплин, *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх*, подчеркивает факт постоянного взаимодействия между принятыми в них подходами и методологией мышления, и в ней можно четко выделить различные этапы становления этих двух наук. *‘Илм аль-усул* расширяла сферу своего влияния и развивалась постепенно, вслед за расширением области исследований в *‘илм аль-фикх*. Ибо возникновение новых областей применения исламского права привело к тому, что прилагающие теорию [фикха] к практике столкнулись с не возникавшими ранее сложностями.

И приемлемые решения, призванные устранить эти затруднения, в *‘илм аль-усул* принимают форму общих элементов. Точно так же, глубокое размышление об общих элементах *‘илм аль-усул* и определение четких границ их применения необходимы на уровне превращения теории в область практики. А поскольку общие теории всегда формулировались в более сложных и полных особых нюансах терминах, они становились более трудными для применения, которое требует большей осторожности и внимания при воплощении в действительность.

Поэтому на данный момент мы не можем привести какие-либо примеры из области этих двух сфер знания, чтобы продемонстрировать их взаимодействие, поскольку мы находимся на начальном этапе изучения данных наук, и студенты еще не обладают достаточными знаниями об исследованиях в области *‘илм аль-усул*. Следовательно, для студента на нынешнем этапе обучения достаточно знать, что взаимозависимость между *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул* – это один из аспектов взаимодействий такого рода, происходящих между теорией и сферой ее практического применения. Так разве применение медицинских теорий врачом к пациенту не требует широкого обследования, и разве в ходе него он не сталкивается с новыми проблемами? И разве общая медицинская теория не должна развиваться с учетом необходимости решать такие проблемы? Разве не происходит постепенного усложнения этих теорий? Разве их усложнение не оказывает воздействия на дальнейшую практику? Поскольку число теорий возросло, задача их практического применения становится более сложной для врача. Все мы знаем, что в прошлом врачи практически только измеряли пульс пациента, и, таким образом, обследование занимало несколько

секунд. Однако сегодня врач изучает состояние пациента посредством сложных и продолжительных процедур.

Мы можем обнаружить такой же феномен перманентного взаимодействия между *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул* (последняя играет роль логики по отношению к первой), то есть между общей теорией и наукой логики, которая изучает фундаментальные законы мышления. В каждую эпоху сфера познаний человека расширяется, и научные дисциплины становятся более разнообразными. Затем логика пытается преодолеть эти сложности, развить и усовершенствовать эти теории таким образом, чтобы сохранить за собой руководящую роль по направлению и систематизации человеческой мысли. В любом случае, концепция взаимодействия, будь это взаимозависимость между *‘илм аль-фикх* и ее особой логикой в виде *‘илм аль-усул*, или же взаимосвязью между теорией и ее практическим применением, нуждается в детальном разъяснении. Сейчас же наша цель – не обращаться к этой теории, а дать студенту ее общее описание.

Примеры вопросов, на которые отвечает

‘илм аль-усул

Студентам, которые не осведомлены о том, какого рода проблемы исследует *‘илм аль-усул*, лучше всего привести примеры вопросов, ответы на которые ищет наука *‘илм аль-усул*, с тем, чтобы (продемонстрировать) ту важную роль, которую она играет в процессе дедуктивного вывода исламских предписаний.

1. Каковы свидетельства в пользу правомерности принятия хадиса от надежного и заслуживающего доверия передатчика в качестве довода?

2. Почему нужно обязательно толковать тексты по праву с учетом общепринятых значений употребленных в нем слов?

3. Что нам делать, если мы столкнемся с проблемой, для [решения] которой мы не найдем очевидного довода, выявляющего сущность шариатского предписания по этому поводу?

4. Какова ценность мнения большинства в решении правовой проблемы? И должно ли конкретное положение Шариата обязательно приниматься в том случае, если оно встречается много раз?

5. Что нам делать, если мы обнаружим два текста, которые не согласуются между собой по смыслу?

6. Какова должна быть наша позиция, если мы раньше были уверены в правильности выведенного закона Шариата, а затем возникли сомнения по поводу него?

7. Каковы слова, которые ясно и прямо указывают на обязательность какого-либо действия? Должны ли они стоять в повелительном наклонении, например: «Мойтесь!», «Совершайте омовение!», «Совершайте молитвы!»?

Существует много других вопросов, на которые отвечает наука *‘илм аль-усул*, и на основе этих ответов она вырабатывает общие элементы процесса дедукции для всех тех сфер человеческой жизнедеятельности, с которыми имеет дело законовед в процессе выведения законов Шариата, то есть дедукции.

Дозволенность *истинбата*.

В свете сказанного выше мы выяснили, что в процессе дедукции *‘илм аль-усул* играет роль логики, поскольку она изучает его общие элементы и выво-

дит из них общие правила, совокупность которых составляет всеобъемлющую систему. Поэтому ни одному человеку не следует пытаться выводить законы Шариата, не изучив предварительно *‘илм аль-усул*.

Поскольку *‘илм аль-усул* так тесно связана с процессом дедукции, мы, прежде всего, должны выяснить отношение Шариата к этому процессу. Во-первых, разрешил ли Всомогущий Законодатель кому-либо вообще осуществлять вывод шариатских предписаний посредством дедукции? Если Он дозволил это, тогда разумно, что была основана наука под названием *‘илм аль-усул*, изучающая общие элементы дедукции. Однако, если Он запретил это, тогда дедукция не имеет силы и ценности, и, соответственно, *‘илм аль-усул* является лженаукой, ибо основана на дедукции. Так, если бы дедукция была не нужна, не возникло бы потребности в *‘илм аль-усул*, ибо для ее создания не было бы *raison d'être* (повода). Итак, необходимо, чтобы мы исследовали эту тему основательнейшим образом.

Действительно, вопрос о дозволенности дедукции не представляется заслуживающим серьезного осмысления или исследования в той форме, в какой мы поставили его. Причина заключается в том, что если мы спросим себя: «Разрешено ли размышлять, используя дедукцию?», ответ будет утвердительным, поскольку дедукция, как мы уже выяснили, заключается в «выведении соответствующих Шариату практических предписаний посредством правомерных свидетельств и доводов». Очевидно, что человек, которому предписана добродетель подчинения Шариату и для которого обязательно следование его законам, вынужден выводить необходимые ему практические нормы. А поскольку позиция Шариата в большинстве случаев не очевидна и не ясна в

силу того, что по поводу нее может не быть явных доказательств, разумно, что вывод практических положений посредством правомерных свидетельств и доводов не был запрещен для всех людей, ибо если он будет запрещен, они не смогут выводить положения Шариата по многим вопросам. Таким образом, дедуктивный вывод исламских законов не только разрешен, но и необходим. Потребность в этом проистекает из подчиненности человека Шариату, и любая дискуссия на эту тему является спором по поводу самоочевидных истин.

Однако случается и такое, что этот спор, увы, принимает иную форму, в рамках которой он не лишен двусмысленности и может повергнуть нас в смущение, и он породил некоторые разногласия. Для обозначения процесса дедуктивного вывода используется слово «иджтихад», и в связи с этим возникает вопрос – а дозволен ли *иджтихад* согласно Шариату? Поскольку вокруг понятия «иджтихад» разворачиваются дискуссии (а на протяжении истории данное понятие приобретало разный смысл), на это слово проецируются все его прежние значения, по поводу которых разворачивались споры. В результате существует группа современных *‘улемов*, отвечающих на данный вопрос отрицательно, и, соответственно, критикующих всю науку *‘илм аль-усул*, требующую *иджтихада*, и поскольку, по их мнению, *иджтихад* неправомерен, значит, нет нужды и в науке *‘илм аль-усул*.

Для того, чтобы прояснить этот вопрос, мы должны упомянуть о тех переменах в значениях, которые претерпел термин «иджтихад», дабы продемонстрировать, что дискуссия, поднятая вокруг процесса *иджтихада* и протест против него представляют собой ни что иное, как результат поверхностного понимания научного термина «иджтихад», и игнорирования

изменений в понимании его смысла с течением времени.

Значение термина «иджтихад»

В буквальном смысле понятие «иджтихад» является производным от корня «джухд», который означает *«максимальное усердие в том, чтобы совершить какое-то действие»*. Это слово было впервые использовано в сфере юриспруденции для выражения одного из правил, выработанных *суннитскими* школами *фикха* в соответствии с их основополагающими принципами. Это правило гласит: «Когда законовед хочет вывести закон Шариата и не находит в Коране и Сунне какого-либо текста, касающегося исследуемой проблемы, ему следует вместо поиска ответа в книгах обратиться за помощью к *иджтихаду*». Здесь «иджтихад» означает *«личное мнение»*. Таким образом, законовед, который не нашел какого-либо достоверного текста на изучаемую им тематику, полагается на свое персональное видение рассматриваемого вопроса или на Божественное вдохновение, и выводит законы Шариата на основании собственного мнения. Этот процесс обозначается термином «*фа'й*» (мнение).

В этом значении слово «иджтихад» служит обозначением для одного из доводов, используемых законоведом, или одного из источников суннитского права. И точно так же, как законовед ориентируется на Коран и Сунну, которые он использует в качестве доводов, он полагается на свой собственный *иджтихад* и рассматривает его в качестве точно такого же довода в тех случаях, когда в его распоряжении нет подходящих текстов, проливающих свет на изучаемую им правовую проблему.

В главных школах суннитского *фикха* – в первую очередь, в *мазхабе* Абу Ханифы – *иджтихад* понимается таким образом. В то же время подобная интерпретация *иджтихада* встретила жесткое неприятие со стороны Имамов Ахл аль-Бейт (мир им) и законоведов, придерживавшихся их интеллектуального направления, чему мы еще уделим внимание в ходе последующей дискуссии.

Анализ истории понятия «*иджтихад*» показывает, что оно использовалось в упомянутом значении со времен Имамов (мир им) и вплоть до 7 века хиджры. Поэтому в преданиях от Имамов Ахл аль-Бейт (мир им) осуждается *иджтихад*, понимаемый как возведенное в ранг довода частное мнение законоведа. Критика данного принципа также содержится в шиитских письменных источниках времен Имамов (мир им) и эпохи жизни передатчиков, которые рассказывали их предания. В этой критике упоминалось слово «*иджтихад*», смысл которого ясен из контекста данных хадисов. Так, Абдуллах ибн Абдуррахман Зубайри написал книгу под названием «Аль-Истифада фи-т-Та'ун ала'л ава'ил ва-р-радд 'ала асхаб аль-иджтихад ва-л-кийас», а Хилал ибн Ибрахим ибн Аби аль-Фатх аль-Мадани – труд «Ар-радд 'ала ман рада асар-Расул ва тамада 'ала ната'идж ил-'укул» («Опровержение позиции тех, кто не принимают во внимание предания Пророка (ДБАР) и полагаются на собственные умозаключения»). Приблизительно во время Малого Сокрытия Исма'ил ибн Али ибн Исхак ибн Аби Сахл Навбахти написал книгу, критикуя доводы Исы ибн Абана в пользу *иджтихада*. Об этом упоминает Наджаши, написавший биографии каждого из упомянутых выше авторов.

Сразу же после завершения Малого Сокрытия, в середине четвертого века шейх Садук продолжил

эту кампанию против *иджтихада*. Мы процитируем здесь в качестве примера критические замечания по поводу истории Мусы и Хидра (мир им) из его книги: «Муса (мир ему), несмотря на то совершенство интеллекта, превосходство и ум, дарованный ему Аллахом, оказался не в состоянии рационально, дедуктивно (*истидлал*) постигнуть смысл действий, до такой степени, что они показались ему абсурдными. Так если Пророкам и Посланникам Аллаха (мир им) не было дозволено использовать *кийас* (аналогию), *истидлал* (рациональные доводы) и *истихрадж* (дедукцию), ибо для тех, кто ими не является, это тем более не разрешено. Таким образом, если Муса (мир ему) не был уполномочен делать выбор, невзирая на свое превосходство и ум, как может мусульманская *умма* быть уполномочена делать выбор того, что является прерогативой Имама (мир ему)? И какое они мусульмане имеют право выводить правила Шариата с помощью дедукции, принимая во внимание ограниченность их умов и разницу во взглядах?»

В ближайшие к наступлению 4 века хиджры годы Шейх Муфид в своих сочинениях затрагивает ту же тему и критикует концепцию *иджтихада*, понимаемого в качестве источника исламского права в трактовке, описанной выше. Его книга на эту тему называется «Ан-накд ‘ала ибн Джунайд фи иджтихад ар-ра’й» («Критика ибн Джунайда в вопросах иджтихада»).

В том же значении использует слово «*иджтихад*» Саййид Муртаза, живший в начале пятого века хиджры. В «Аз-Зари’а» он оставил в адрес *иджтихада* такие критические строки: «*Иджтихад* не имеет ценности и неправомерен для тех, кто следует Имамам (мир им), действовать на основе догадок, мнений и *иджтихада* не дозволено». Он также написал в своем труде по *фикху* «Аль-Интизар», ссылаясь на Ибн Джу-

найда: «То, что в решении этой проблемы Ибн Джунайд полагается на мнение и *иджтихад*, является очевидной ошибкой». И в той же книге «Аль-Интизар», в главе о ритуальной чистоте (*тахарат*), рассматривая тему о протираании обеих ног, он пишет: «Мы не принимаем во внимание *иджтихад* как довод, равно как и не выступаем в его защиту».

Слово «*иджтихад*» употреблялось в том же первоначальном значении и в последующую (эпоху). Так, шейх Туси, который умер приблизительно в середине пятого века, написал в «Китаб аль-Идда»: «Что касается *кийаса* (анalogии) и *иджтихада*, то, по нашему мнению, они не являются правомерными доводами. Напротив, согласно Шариату, использовать их – запрещено».

В начале шестого века, касаясь вопроса о противоречии между двумя очевидными положениями, Ибн Идрис искал основания для предпочтения одного из них другому. Впоследствии он писал: «Согласно нашей школе, нет основания для предпочтения одного довода другому, и, по нашему мнению, *кийас*, *истихсан* и *иджтихад* неправомерны и не имеют ценности».

Цитаты из упомянутых выше текстов, представленные в их исторической и хронологической последовательности, явственно свидетельствуют о том, что слово «*иджтихад*» использовалось для обозначения вышеуказанного источника исламского закона вплоть до начала седьмого века. Поэтому данное слово приобрело негативный оттенок и использовалось в имамитской правовой литературе с оттенком неприязни и отвращения, обусловленного неприятием этого [изначально суннитского правового] принципа, который расценивался шиитами как не имеющий законной силы.

Тем не менее, нашими законоведами термин «*иджтихад*» используется в другом значении. В принципе, до появления книги «Китаб аль-ма‘аридж» Мухаккика Хилли (ум. 676 г. хиджры) не обнаружено никакого более раннего шиитского текста, в котором бы описывалась эволюция его употребления шиитскими *муджтахидами*. Мухаккик Хилли написал главу, озаглавленную как «Реальность *иджтихада*», в которой он отметил: «В терминологии законоведов это *иджтихад* означает приложение всех своих усилий к тому, чтобы вывести закон Шариата. Следовательно, выведение законов из источников, служащих очевидными и доступными шариатскими доводами, является *иджтихадом*, поскольку такие законы в большинстве своем основаны на теоретических положениях, которые не следуют из эксплицитного смысла какого-либо текста, а являются доводами на основании аналогии или чего-либо в этом роде. Так, *киййас* – это только один из видов *иджтихада*. Поэтому, если нам скажут, что школа Имамов (мир им) служит эталоном *иджтихада*, мы ответим, что это так, и что *киййас* является только одним из видов *иджтихада*. Таким образом, если мы отвергнем *киййас*, мы все равно останемся эталоном в области *иджтихада*, в выведении законов Шариата с помощью иных теоретических принципов, нежели *киййас*».

Из приведенной цитаты ясно, что для имамитов на понятии «*иджтихад*» сохранялось клеймо его первоначального значения. Данная цитата свидетельствует о том, что слово тех, кто воздерживается от использования этого метода и кого имамитские законоведы называют *муджтахидами*, весомо. Тем не менее, Мухаккик Хилли не избегает использования термина «*иджтихад*» после того, как он изменил свой смысл и был истолкован законоведами таким

образом, что это стало приемлемым с точки зрения школы Имамов (мир им). Так, ранее понятие «*иджтихад*» использовалось для обозначения источника исламского права, и приводились доказательства в пользу того, что это служит таким же источником, как *айаты* Корана и *хадисы*. Потом оно приобрело новый смысл и стало обозначать усилие законоведа по выведению закона Шариата из источников, имеющими статус доводов, однако *иджтихад* уже понимался как источник для дедуктивного вывода. Напротив, он обозначал сам процесс дедуктивного вывода закона *факихом* из достоверных источников.

Разница между двумя значениями термина «*иджтихад*» достаточна важна. В первом случае под *иджтихадом* понимается ситуация, когда факих выводит законы на основании своих собственных личных представлений и специфических пристрастий, которые расходятся с достоверными священными текстами. Таким образом, если его спросят: «Каков довод в пользу этого закона, который вы вывели, и что служит его источником?», он ответит: «Довод – мой собственный *иджтихад* и мои личные взгляды».

Тем не менее, в соответствии с новым пониманием *иджтихада*, законоведу не разрешается обосновывать выведенные им законы Шариата *иджтихадом*, в то время как, согласно второму значению, *иджтихад* – это **не источник законов, а процесс выведения законов из их источников**. Так, если законовед говорит: «Это мой *иджтихад*», это означает, что он вывел шариатскую норму посредством дедукции из источников права посредством имеющих силу доводов. Таким образом, мы будем вправе потребовать от него, чтобы он указал нам эти источники и доводы, посредством которых он вывел закон.

Это новое понимание слова «иджтихад» также претерпело развитие и трансформацию. Мухаккик Хилли ограничил сферу его применения дедукцией, которая не основана на эксплицитных смыслах текста. Таким образом, каждый акт дедуктивного вывода не зависит от явных смыслов текста, будет носить название *иджтихада*. Возможно, причиной этого ограничения послужило то, что выведение закона с учетом прямого значения слов в тексте не требует слишком больших усилий, а *иджтихадом* является научное исследование.

Затем область применения *иджтихада* была расширена и включила в себя процесс выведения законов и с учетом эксплицитного смысла текста. Причиной этого стало то, что специалисты в области *‘илм аль-усул* осознали тот факт, что процесс выведения закона с учетом явных значений слов в тексте требует больших интеллектуальных усилий и напряжения для достижения понимания его точного смысла и его границ, а также для подтверждения правомерности *аз-зухур аль-‘урфи* как довода. Это расширение значения термина «иджтихад» не включало в себя такие понятия изначально, однако с течением времени стало вбирать в себя все формы дедукции. Так, словом «иджтихад» стали обозначать любую процедуру, которую законовед осуществлял для того, чтобы определить позицию Шариата по каждому конкретному практическому вопросу – либо посредством определения доводов, пригодных для выведения законов Шариата, либо путем прямого выведения практической заповеди.

Следовательно, понятие «иджтихад» стало синонимом процесса дедукции. Соответственно, дисциплина *‘илм аль-усул* стала отраслью знания, необходи-

мой для осуществления *иджтихада*. Иными словами, это наука об общих элементах процесса дедукции.

Эти разработки, для обозначения которых используется технический термин «*иджтихад*», в значительной степени связаны с достижениями в шиитской научной мысли в целом. Постигание последней возможно через изучение истории *‘илм аль-усул*.

В свете сказанного выше мы можем объяснить точку зрения группы *мухаддисов* (*хадисоведов*), которые выступают против *иджтихада* и последовательно критикуют *‘илм аль-усул*. Слово «*иджтихад*» отпугивает их, поскольку оно несет на себе бремя первоначального значения, против которого Ахл аль-Бейт (члены семейства Пророка, да благословит его Аллах и приветствует) вели жесткую борьбу. Эти ученые также запретили *иджтихад* в том виде, в каком его не позволяли *муджтахиды* из числа наших законоведов, и они обосновывали свой запрет мнением Имамов (мир им) и традицией критики *иджтихада* в их школе. Они, однако, не осведомлены о том, что Имамы (мир им) выступали против первой трактовки *иджтихада*, в то время как законоведы из числа наших сподвижников руководствуются другим его пониманием.

Процесс дедукции, тем не менее, встречал сильное и перманентное сопротивление по причине неприятия *иджтихада*. Соответственно, эта атака затронула и науку *‘илм аль-усул*, поскольку она связана с процессом дедукции и *иджтихадом*. Тем не менее, после того, как мы выявили два возможных значения слова «*иджтихад*», мы можем раскрыть эту тему в ее истинном свете, и ясно продемонстрировать дозволенность *иджтихада*, понимаемого как процесс дедукции, необходимость которого является одной из очевиднейших истин.

Поскольку очевидно, что процесс дедуктивного вывода закона Шариата разрешен, необходимо, чтобы его принципы сохранялись наукой *'илм аль-усул* посредством изучения общих элементов этой процедуры.

После того, как мы выяснили, что процесс дедуктивного вывода законов Шариата из их источников дозволен Исламом, нам остается ответить на два вопроса:

1. Дозволяет ли Ислам заниматься этим во все времена и каждому человеку, или же он разрешает практиковать *иджтихад* только некоторым людям и в определенные эпохи?

2. Позволено ли, согласно Исламу, разрешающему делать *иджтихад* для самого себя, также выводить законы для других и основывать на этом формальные правовые вердикты?

В ближайших лекциях мы рассмотрим два этих вопроса, которые послужат платформой для перехода на более высокие уровни постижения данной науки.





ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВНЫЕ ИСТОЧНИКИ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ ДОВОДОВ В *‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ*

Мы выяснили, что процесс дедуктивного вывода Исламских предписаний состоит как из общих, так и из частных элементов, и что *‘илм аль-усул* – это наука, предметом рассмотрения которой являются общие элементы: они изучаются, определяются и систематизируются.

Поскольку *‘илм аль-усул* – дисциплина, сферой ответственности которой является исследование этих общих элементов, естественным образом возникает главный вопрос: каковы источники, используемые *‘илм аль-усул* для подтверждения приемлемости таких доводов, как *аль-хабар* или *аз-зухуру-ль-‘урфи*, в качестве общих элементов процесса дедукции?

Подобные вопросы встают перед каждой наукой. Например, говоря о естественных науках, мы спросим: каковы средства и доказательства, которые применяются в этих отраслях знания для того, чтобы открывать и формулировать законы природы? Ответ будет таким: главный метод подтверждения в естественных науках – это эксперимент. В отношении грамматики мы спросим: каким образом грамматик открывает законы словообразования и определяет условия, при которых слово ставится в именительный или винительный падеж? Ответ заключается в том, что его основная доказательная база – базовые

источники языка и обыденное словоупотребление. Так, и перед *‘илм аль-усул* обязательно встанет этот вопрос, и нам необходимо с самого начала изложить основные источники доказательств, которые данная наука использует для установления и определения общих элементов.

В этой связи мы можем сказать, что основные методы доказательства (или подтверждения приемлемости доводов), используемые *‘илм аль-усул*, могут быть сведены к двум группам:

1. *Аль-байан аш-шар‘и* (текст Корана и Сунны).
2. *Аль-идрак аль-‘акли* (интеллектуальное исследование).

Так, ни одно суждение не может быть названо общим элементом процесса дедукции, и его не дозволено использовать в этом процессе, пока оно не будет проверено с помощью этих двух основных методов. Поэтому специалист по *‘илм аль-усул* прилагает все усилия к тому, чтобы исследовать, к примеру, приемлемость *аль-хабафа* в качестве довода, чтобы использовать его в процессе вывода шариатских предписаний. И если он приемлем, он задаст себе следующие два вопроса:

(а) Подтверждается ли дозволенность применения *аль-хабафа* в качестве довода где-либо в *аль-байан аш-шар‘и* (то есть в Коране или Сунне)?

(б) Чувствуем ли мы умом, что это приемлемый довод, или же наш разум отвергает его?

Специалист по *‘илм аль-усул* будет всеми силами стараться получить ответ на эти два вопроса в соответствии с уровнем собственной дотошности и предосторожности. Если в силу этих причин он ответит на оба вопроса отрицательно, это означает, что у него нет доказательств в пользу приемлемости *аль-хабафа* в качестве довода. Соответственно, он исключит

аль-хабар из области доказательств в сфере выведения исламских предписаний. Если, однако, он способен дать утвердительный ответ на оба из этих двух вопросов, это значит, что он в состоянии подтвердить возможность использования *аль-хабара* в качестве довода, и он может включить его в процесс дедукции в качестве общего элемента *‘илм аль-усул*. В ходе нашей беседы мы увидим, что приемлемость части общих элементов в качестве доводов подтверждается первой группой источников (т.е. *аль-байан аш-шар‘и*, или текстом Корана и Сунны), в то время как некоторые другие общие элементы находят обоснование во второй группе (то есть посредством *аль-идрак аль-‘акли*, или интеллектуального постижения). К первой категории восходит приемлемость *аль-хабара* и *аз-зухур-ль-‘урфи* как доводов, в то время как примером второй категории доводов является утверждение: «Действие не может быть одновременно и обязательным, и запрещенным».

В свете сказанного выше мы приходим к выводу, что прежде, чем приступать к изучению *‘илм аль-усул*, определению общих элементов, обязательно нужно изучить фундаментальные источники, которые эта наука использует для подтверждения ценности этих элементов, и определить их границы с тем, чтобы впоследствии использовать их с учетом этих ограничений.

Текст Корана или Сунны

Аль-байан аш-шар‘и – один из двух фундаментальных источников проверки ценности элементов, которые участвуют в процессе вывода исламских предписаний. Под *аль-байан аш-шар‘и* мы понимаем:

(1) Священную Книгу, то есть Коран, и смысл, и слова которого были чудесным образом ниспосланы благороднейшему из Посланников – Мухаммаду (ДБАР).

(2) Сунну, то есть любое утверждение, исходящее от Посланника Аллаха (ДБАР) или от кого-либо из двенадцати Непорочных Имамов (мир им). Можно выделить три типа таких суждений:

(а) *аль-байану-ль-иджаби аль-каули*, то есть слова кого-либо из Непорочных (мир им);

(б) *аль-байану-ль-иджаби аль-фа'ли*, то есть действия кого-либо из Непорочных (мир им);

(в) *аль-байану-с-салби*, то есть молчание кого-либо из Непорочных (мир им) в конкретной ситуации, что означает одобрение этого явления с их (мир им) стороны и его согласия с Шариатом.

Мы должны принимать во внимание все формы *аль-байан аш-шар'и*. Так, если кто-либо заявляет о приемлемости [тех или иных] общих элементов в процессе дедукции и доказывает это, тогда [эти] общие элементы считаются подтвержденным и приобретают печать легальности с точки зрения Шариата.

В связи с этим необходимо обсудить несколько вопросов, но мы оставим это для последующих бесед.

Интеллектуальное постижение

Аль-идраку-ль-'акли – это второй фундаментальный источник, используемый в исследованиях по *'илм аль-усул*, чтобы обосновать ценность общих элементов процесса дедукции. Общим элементом процесса вывода шариатских предписаний является то, что согласуется с нашим разумом без необходимости обращения за помощью к *аль-байан аш-шар'и*, чтобы

подтвердить ценность [данного общего элемента]. *Аль-идракуль-‘акли* – это источник, из которого выводится приемлемость утверждений наподобие того, что «действие не может быть и запрещенным, и обязательным одновременно». Мы не нуждаемся ни в чем из *байан аш-шар‘и*, выводя законы на основании этого вида доказательств, чтобы доказать приемлемость этого предписания. Оно обосновывается при помощи разума, поскольку он говорит нам, что обязательность и запрещенность являются двумя противоречащими друг другу свойствами, и что единое целое не может одновременно обладать двумя несовместимыми качествами. Так, как тело не способно одновременно находиться в движении и в состоянии покоя, так же и действие не может быть и обязательным, и запрещенным.

У *аль-идракуль-‘акли* есть разнообразные источники и разные уровни. Что касается источников, то для *аль-идракуль-‘акли* таковыми являются:

(а) Интеллектуальное постижение на основе чувственного опыта и эксперимента. Примером такого вида исследования является наблюдение, что вода кипит при температуре 100 градусов С., и что помещение емкости с водой на огонь на длительное время приводит к ее закипанию.

(б) Интеллектуальное познание на основе самоочевидных истин. Примеры подобных видов познания – то, что половины одного целого или два противоречащих друг другу феномена не могут находиться в едином целом, и что целое всегда больше части. Эти факты самоочевидны, и разум естественным образом побуждает нас принимать их без какого-либо напряжения или колебаний.

(в) Интеллектуальное исследование, основанное на теоретическом размышлении. Примером такого

вида познания может послужить то, что следствие является порождением причины. Этот факт сам по себе не очевиден, и разум не побуждает нас без колебаний принимать это утверждение. Но он постигается посредством размышления, основанного на доводах и аргументах.

Аль-идракуль-‘акли включают в себя следующие уровни:

(1) *Полное, определенное знание*: это тип интеллектуального исследования, в рамках которого нет места сомнениям и ошибкам. Например, результат нашего вычисления суммы углов в треугольнике равняется двум прямым углам (то есть 180 градусов), или [мы знаем, что] две несовместимые сущности не могут составлять единое целое, и что Земля – круглая, и что вода нагревается, если ее поместить на огонь.

(2) *Несовершенное умопостигаемое знание*: оно обусловлено склонностью ума наделять вещь определенными свойствами, не обладая при этом полной уверенностью в силу вероятности ошибки. Это наше знание о том, что лошадь, победившая на предыдущих скачках, выиграет и в следующий раз, или что лекарства, которые помогли в лечении определенных болезней, будут эффективными в исцелении от недугов со сходными симптомами, или что действие, которое напоминает запрещенный акт, в большинстве случаев также будет недозволенным.

Основной вопрос нашего исследования таков: какие существуют ограничения для разума и интеллектуального познания как для фундаментального средства определения приемлемости общих элементов процесса дедукции? Так, возможно ли использование интеллектуального исследования в качестве средства подтверждения ценности общих элементов дедукции вне зависимости от его источника или до-

стоверности, или же не дозволено применять их, за исключением случаев, когда для них установлены фиксированные рамки, которые служили бы гарантией их надежности?

Принимая во внимание этот момент, данное исследование в большей степени направлено на исследование темы достоверности, нежели проблемы источника умопостигаемого знания. Исследования по *‘илм аль-усул* касательно вопроса об ограничениях, в рамках которых с его помощью можно получить заслуживающее доверия знание, расширились. Взгляды относительно сферы компетенции разума и ее границ также разнятся в контексте обсуждения вопроса о его использовании в качестве базового средства подтверждения приемлемости того или иного довода. Так, возникает вопрос, может ли несовершенное интеллектуальное знание (которое дает лишь ощущение вероятности и возможности) быть включено в число источников подтверждения ценности того или иного общего элемента как довода, или же рамки его использования следует сузить строго до полного определенного умопостигаемого знания (которое приносит уверенность).

Так, история этих исследований в области *‘илм аль-усул* богата [на полемику между разными подходами к вопросу], что характерно и для истории правовой мысли в целом – как мы в этом убедимся чуть позже.

Разногласия относительно *аль-идракуль-‘акли*

В истории правовой мысли прослеживаются две полностью противоположные тенденции в отношении этого вопроса. Сторонники первого подхода

призывают к расширенному использованию разума, включая несовершенное знание, в качестве фундаментального источника установления приемлемости [общих элементов] в различных областях, исследуемых специалистами по *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх*. Приверженцы другого подхода подвергают разум острой критике и лишают его права быть фундаментальным средством определения приемлемости общих элементов *‘илм аль-усул*. Эта вторая группа считает *аль-байан аш-шаф‘и* единственным источником, который может использоваться в процессе вывода исламских предписаний.

Между этими двумя крайними тенденциями существует еще и третий, умеренный путь, которому следуют большинство законоведов школы Ахл аль-Бейт (мир им). В отличие от адептов упомянутой второй группы, сторонники третьего подхода уверены, что разум, или же интеллектуальное исследование – это основополагающее средство подтверждения приемлемости общих элементов *‘илм аль-усул* в дополнение к *аль-байан аш-шаф‘и*, но не в том некомпетентном варианте, который пропагандировали приверженцы первого подхода, и только в рамках тех границ, где человек может обрести уверенность в своем знании, а также в отсутствии вероятности или ошибки. Так, любое умопостигаемое знание, подпадающее под эту категорию и гарантирующее полную уверенность, является средством подтверждения приемлемости общих элементов *‘илм аль-усул*. Однако несовершенное, вероятностное интеллектуальное знание, не способное дать ощущение уверенности, не подходит в качестве средства определения ценности каких бы то ни было общих элементов процесса дедукции.

Так, согласно этому третьему подходу, разум – ценный инструмент познания, и заслуживает того, чтобы полагаться на него и устанавливать приемлемость общих элементов, если посредством него достигается точное знание о любых фактах, не подлежащих сомнению. Таким образом, в его контексте не отрицается роль разума как инструмента познания, но нет и чрезмерности в уповании на него там, где он не способен дать нам определенное и конкретное знание.

Эта умеренная тенденция, представленная большинством законоведов школы Ахл аль-Бейт (мир им), требовала от них сражения на два поля – против первого течения, последователи которого, называвшие себя *ахл аф-ра'и* (сторонники индивидуального суждения), в большинстве своем сплотились под лидерством одного из знаменитых ученых, и против другого, внутреннего направления среди имамитских законоведов, представленных традиционалистами и ахбаритами (защитниками *аль-хадиса* и *аль-хаба-ра*) из числа шиитских ученых, остро критиковавших рационализм и провозглашавших *аль-байан аш-шаф'и* единственным средством, которое можно использовать для подтверждения приемлемости общих элементов. Так, мы узнали, что по первому фронту борьба велась с неквалифицированным использованием разума, а по второму – в защиту его использования в квалифицированном виде.

Борьба против неквалифицированного использования разума

В середине 2 века хиджры появилось направление в правовой мысли, сторонники которого называли

его школой *фа'й* и *иджстихада* (в первом смысле этого слова, о чем мы уже говорили во второй главе). Данная школа рассматривала использование разума (в его расширенном виде, включая вероятностное знание, догадки и индивидуальные оценки) в качестве ключевого способа подтверждения приемлемости [собственных вердиктов в области Шариата] в дополнение к *аль-байан аш-шар'и* и фундаментального источника для процесса дедукции норм исламского закона. Этому процессу было дано название *иджстихад*.

Одним из лидеров этой школы был Абу Ханифа (ум. 150 г. хиджры). От ведущих представителей этой школы доходят сведения, что как только они не находили ни в чем *аль-байан аш-шар'и* ответа на конкретный вопрос, они рассматривали его с позиции собственных индивидуальных суждений, и считали такие решения по вопросам исламских предписаний уместными и приемлемыми в соответствии со своим индивидуальным стилем мышления и личным предпочтением одной точки зрения другой. Затем они выводили этот вердикт на основании своих предположений и предпочтений. Этому было дано название *истихсан*, или *иджстихад*.

Хорошо известно, что Абу Ханифе была свойственна мнительность в сфере вопросов юриспруденции. Его ученик, Мухаммад ибн Хасан, рассказал, что Абу Ханифа имел обыкновение дискутировать со своими коллегами, и если они требовали от него справедливости в его правовых решениях и суждениях и не соглашались с ним, он говорил: «Это – *истихсан*» – и с ним уже никто не спорил. Передают слова Абу Ханифы, в которых он описывает свою методологию дедукции, говоря: «Я следую Книге Аллаха (Корану), если я нахожу в нем какой-либо текст на нужную тематику, а противном случае я следую

Сунне посланника Аллаха. Однако если я не нахожу требующегося мне текста в Коране или в Сунне, я следую постановлениям других. Так, если решение вопроса в конечном счете восходит к Ша'би, Мухаммаду ибн Хасану или Ибн Сирину, значит, я точно так же уполномочен осуществлять *иджтихад*, как это делали они».

Основная идея, легшая в основу этой школы правовой мысли, и приведшая к признанию возможности неквалифицированного использования разума в качестве фундаментального средства подтверждения ценности общих элементов и как источника дедуктивного вывода законов. Эта идея стала превалировать в рамках данной школы. Согласно данному направлению, «*аль-байан аш-шар'и*, представленных Кораном и Сунной, не достаточно, и в них содержатся предписания по поводу ограниченного количества ситуаций. Их не хватает для того, чтобы изложить позицию Шариата по поводу многих вопросов и проблем».

Пропаганде этих идей среди правоведов способствовала склонность масс к суннитскому вероучению (*мазхабам*), в рамках которого *аль-байан аш-шар'и* представлены только Кораном и Сунной Посланника Аллаха (ДБАР).¹ Поскольку в этом объеме они удовлетворяют только части проблем, требующих дедуктивного вывода, они старались спасти положение и удовлетворить свою потребность в недостающих правовых решениях за счет расширения использования разума и провозглашения легитимности принципа *иджтихада*. Однако точка зрения правоведов школы Двенадцати Имамов (мир им) была такова, что они противостояли этим воззрениям, ибо верили в то, что *аль-байан аш-шар'и* продолжают озвучи-

¹ Не включая в себя Сунну Пречистых Имамов (мир им).

ваться живыми Имамами (мир им). Поэтому они не нашли морального оправдания для нелегитимного расширения сферы применения разума.

В любом случае, идея, согласно которой Коран и Сунна не отвечают потребностям дедуктивного вывода шариатских предписаний, играла ведущую роль в формировании интеллектуальной платформы множества юристов и их крайних взглядов относительно полномочий разума.

Эта идея развивалась и постепенно приобретала все более и более серьезно влияние, и обернулась приписыванием *аль-байан аш-шар'и* (то есть Корану и Сунне) неполноты, недостаточности и отсутствия доводов для вывода многих законов, то есть обвинением в адрес самого Шариата, согласно которому он «ущербен» и не способен давать вердикты в области разнообразных аспектов жизни. Таким образом, вопрос встал уже не о недостаточности *аль-байан аш-шар'и* и данных в них разъяснений, но и о неполноте самого Божественного Шариата. Доводом в пользу приписывания Шариату предполагаемой «ущербности» служило то, что в нем не изложено ни одного закона, касающегося многих дел, не знакомых мусульманам. Шариатские законы и доказательства берут свое начало в Коране и Сунне, их возможно соблюдать, и они формируют образ жизни *уммы* (исламской нации). В сознании масс возникло неверное представление о том, что в тексте Корана и Сунны отсутствуют предписания по поводу многих ситуаций и проблем. Это, на их взгляд, указывает на неполноту Шариата и на то, что Аллах огласил только ограниченное число законов Ислама. Что касается законодательства в иных сферах, Он оставил это на усмотрение людей, в особенности – законоведов, чтобы они провозглашали законы на основании

собственного *иджтихада* и логического вывода, при условии, что ни один из таких законов не будет противоречить какому бы то ни было из ограниченных по своему числу предписаний Шариата, изложенных в Коране и в Сунне Посланника Аллаха (ДБАР).

Мы видим, что эта крайняя точка зрения по поводу значения разума была результатом пропаганды концепции несовершенства (Корана и Сунны) и сделанных из нее выводов. Когда недостаточность была вменена в вину *аль-байан аш-шар'и*, это привело к приписыванию неполноты самому Шариату, и это мнение нашло свое отражение в суннитской мысли. В результате возникла доктрина *тасвиба* (приписывания правильности), в контексте которой эта крайняя тенденция к превознесению разума достигла своего предела. Чтобы пролить свет на этот вопрос, необходимо объяснить суть доктрины *тасвиба*.

Доктрина *тасвиба* (приписывания правильности)

После того, как законоведы-сторонники *ра'й* и *иджтихада* стали считать для себя дозволенным следовать предположениям, догадкам и своим предпочтениям в соответствии с собственным крайним взглядом на роль разума, между ними естественным образом возникли разногласия, обусловленные стилем их мышления и тем, что именно они считали важным. Так, один *факих* считал, что в конкретном случае запрет будет предпочтительнее, поскольку рассматриваемое действие наносит вред и травму, в то время как другой чувствовал, что его лучше разрешить, ибо запрет будет посягательством на свободу служащих Аллаху и т.д. В связи с этим возникает вопрос: какова позиция муджтахидов, которые разногла-

сят относительно правильного решения по особым вопросам? Следует ли считать, что все они правы, поскольку каждый из них вынес правовое суждение сообразно своему индивидуальному *иджтихаду*? Или нужно полагать, что только один из них прав, в то время как остальные ошиблись?

Позиция, распространившаяся среди приверженцев *фа'и* и *иджтихада*, состоит в том, что все разногласящие *муджтахиды* правы, ибо Аллах не дал подтвержденного общего закона в тех сферах, где необходим *иджтихад*, то есть там, где тексты Корана и Сунны «молчат». Так, провозглашение исламского закона становится прерогативой *муджтахида*, который выносит свой вердикт сообразно своим взглядам и предпочтениям. Это – доктрина *тасвиба*, или приписывания правильности.

В свете этого мы ясно понимаем, о чем шла речь чуть ранее. Доктрина *тасвиба* служит отображением развития идеи неполноты *аль-байан аш-шар'и* до приписывания недостаточности и неполноты непосредственно самого Шариата. Это позволило таким законооведам отрицать существование определенного закона Шариата в тех сферах, где применяется *иджтихад*, и считать всех расходящихся во мнениях *муджтахидов* – правыми.

Так, мы понимаем, что идея неполноты *аль-байан аш-шар'и* привела к возобладанию крайней точки зрения относительно полномочий разума, выступающего в качестве субститута, призванного заполнить брешу, где имела место быть мнимая «неполноценность» Шариата. Поскольку эта идея неполноты *аль-байан аш-шар'и* привела к тезису о неполноценности и незавершенности Шариата самого по себе, доктрина *тасвиба* обернулась крайними тенденциями в рассмотрении потенциала разума.

Так, это развитие концепции неполноты, которое привело к приписыванию неполноценности Шариату и вере в правоту всех разногласящих *муджтахидов*, произвело огромные перемены в понимании терминов «разум» и «*иджтихад*», которые ассоциировались с их трактовкой адептами данной крайней рационалистической тенденции. Пока мы обсуждали тему разума и умственного постижения как метода подтверждения приемлемости тех или иных общих элементов, то есть о провозглашении законов Шариата точно таким же образом, как они ниспосылаются в Коране и Сунне. Однако эта концепция неполноценности Шариата, основой которой послужила доктрина *масвиба*, трансформировала задачу законоведа в сфере *иджтихада*: теперь она заключалась лишь в провозглашении, а не в открытии закона. Так, «разум» в его всеобъемлющем значении и «*иджтихад*» в трактовке крайних рационалистов на основании концепции неполноты Шариата не считались средствами открытия его законов, ибо с точки зрения данной доктрины не существует определенного предписания Шариата, который необходимо обнаружить. Вместо этого, разум и *иджтихад* стали рассматриваться как основа формулирования *муджтахидом* новых законов в соответствии с его собственными пристрастиями. Таким образом, на базе доктрины *масвиба* *иджтихад* был превращен в источник законотворчества, и законовед превратился в того, кто легитимирует им же придуманные нормы при помощи *иджтихада*, а не в того, кто открывает законы, [в имплицитном виде] содержащиеся в Коране и Сунне.

Мы не ставим себе задачу изучить и раскритиковать доктрину *масвиба*. Наша единственная цель – показать губительность подобного крайнего рационализма, и важность той борьбы, которую вели против него сторонники школы Ахл аль-Бейт (мир им). Это не прос-

то борьба против тенденции в области *‘илм аль-усул*, в действительности это была борьба в защиту Шариата с целью поддержать идею о его полноте и завершенности, и продемонстрировать, что он регламентирует все аспекты жизни во всем их разнообразии. Далее, от Имамов Ахл аль-Бейт (мир им) передают предания, относящиеся к периоду той борьбы, в которых подчеркивается, что Шариат включает в себя все законы и систематизирует все то, в чем нуждается человечество, на всех дорогах, куда его может завести жизнь. В этих хабарах также подчеркивается, что в *аль-байан аш-шар‘и* каждый может найти все, что касается законов, данных в Священном Коране, в Сунне Святого Пророка (ДБАР) и постановлениях Имамов (мир им).

Здесь мы упомянем некоторые из этих преданий, взятых из «Усулу-ль-Кафи»:

1. Передается от Имама Садика (мир ему): *«Аллах ниспослал в Коране ясное изложение всякой вещи, так, что Он не упустил ничего из того, в чем могут нуждаться служащие Ему; следовательно, никто не может говорить: «Если бы это было ниспослано в Коране...», ибо Аллах уже ниспослал это в нем».*

2. Также известны его (мир ему) слова: *«Нет ничего, что не было бы включено в текст Корана или Сунны».*

3. Сообщается, что Имама Мусу ибн Джа‘фара (мир ему) однажды спросили: *«Все ли содержится в Коране и Сунне, или вы что-либо добавляете в них?».* Он ответил: *«Все содержится в Коране и Сунне Посланника».*

4. В предании от Имама Садика (мир ему) описывается «Джама‘а», в которой сводятся воедино все законы Шариата, и приводится его (мир ему) изречение: *«В нем (т.е. в Шариате) содержатся указания о дозволенности и запрещенности всякой вещи и все, в чем человечество нуждается, даже [описание] наказания за цапапину».*

Противоположная реакция в суннитском богословии

То, что школа Ахл аль-Бейт (мир им) ожесточенно сражалась против крайнего рационализма, не означает, что эта тенденция была в целом приемлема для суннитских теологов, и что борьба против нее велась только законоведами имамитской школы. Напротив, этот крайний рационализм встретил неприятие также и в суннитских кругах. Реакция против него наблюдалась во многих сферах мусульманской мысли.

В сфере [суннитского] *фикха* его активно отвергли с момента основания захиритского направления Даудом ибн Али ибн Халф Исфакхани в середине 3 века. Эта школа призывала к следованию буквальным значениям Корана и Сунны и к приверженности *аль-байан аш-шар'и*. Апелляция к разуму также подвергалась ими осуждению.

Этот акт отвержения [рационализма] также отразился на сфере *'ака'ид* (вероучения) и *калама* (схоластической теологии) в рамках *аш'аритской* школы, которая отказала разуму [в его потенциале] и провозгласила его лишенным нормотворческой силы даже в сфере *'ака'ид*. Среди *улемов* было принято считать, что обязательство познания Аллаха и Шариата – это не предписание исламского закона, а результат диктата разума, потому что законы Шариата не имеют никакого воздействия на мотивацию и жизнь человека, пока он не придет к познанию своего Господа и Его Шариата. Таким образом, необходимо, чтобы движущая сила для познания Аллаха и Его Закона была иной природы, нежели сами законы Шариата,

¹ Акыды.

то есть это должен быть закон, основанный на разуме. Я утверждаю, что в то время как это в целом принималось *мутакаллимами* (теологами), Аш‘ари встал к ним в оппозицию и отказал разуму в какой бы то ни было способности инициировать законы. Он подчеркнул, что обязанность познания Аллаха – это такой же закон Шариата, как обязательство поститься или совершать обязательные молитвы.

Этот акт отрицания роли разума коснулся и сферы этики, которая поначалу была частью *‘илм аль-усул*. Последователи аш‘аритской школы отвергали возможность разума отличить добрые дела от злодеяний даже в наиболее очевидных случаях. Так, разум не способен отличить несправедливость от справедливости, и первая является злом, а вторая – добром только потому, что так говорится в *аль-байан аш-шар‘и*. Если бы в *аль-байан аш-шар‘и* было сказано, что несправедливость – это добро, а справедливость – зло, разум был бы не вправе возражать против этого.

Подобная реакция таила в себе не меньший позор и опасность, чем крайняя тенденция к превознесению разума. Ибо они вынесли приговор разуму как таковому, во всех его проявлениях, и лишили его многих возможностей. Кроме того, они создали препятствие для развития исламской мысли по причине своей всецелой приверженности текстам, ниспослан- ным Всемогущим Законодателем, с целью охранять Коран и Сунну. Эта позиция фундаментальным образом отличалась от точки зрения школы Ахл аль-Бейт (мир им), ибо последняя, наряду с борьбой против крайнего рационализма, делала акцент на важности разума и на необходимости полагаться на него в пределах дозволенного, и его использования с учетом этих рамок в качестве базового средства подтвержде-

ния ценности общих элементов, в дополнение к *аль-байан аш-шар'и*. От Ахл аль-Бейт (мир им) передается следующий текст: **«Аллах обладает двумя видами авторитета над человечеством – внешним и внутренним. Внешний авторитет воплощен в Посланиках, Пророках и Имамах (мир им), в то время как внутренний – это интеллект (или разум)».**

В данном *хадисе* содержится установление, позволяющее считать разум фундаментальным средством для подтверждения приемлемости общих элементов, дополнительных по отношению к *аль-байан аш-шар'и*.

Таким образом, школа Ахл аль-Бейт (мир им) сочтала защиту Шариата от концепции его неполноты с защитой разума от нападок тех, кто был нетерпим к идее развития.

Мы вернемся к рассмотрению этой темы в полном и академическом объеме в ходе наших предстоящих бесед.

Борьба в защиту разума

Что касается того крайнего подхода внутри имамитской мысли, в рамках которого разум был отвергнут и подвергнут критике, то его сторонниками была группа 'улемов, которые называли себя *«аль-ахбарийун ва-ль-мухаддисин»* (учеными-хадисоведами). Они отрицали полномочия разума во многих сферах и ориентировались только лишь на одни *аль-байан аш-шар'и* по причине того, что разуму свойственно ошибаться, и история человеческой мысли полна ошибок и заблуждений. Таким образом, разум не подходит для того, чтобы использовать его в качестве подтверждения достоверности в любой области, касающейся религии.

Эти *ахбариты* были той самой группой, которая вела атаку на *иджтихад*. История данного течения уходит корнями в 11 век хиджры, ее основоположником был аль-Мирза Мухаммад Амин Истирабади (ум. 1023 г. хиджры), который жил тогда в Медине. Он написал книгу под названием «Аль-фава'id аль-Маданиййа», в которой он кристаллизовал эту тенденцию, привел доводы и аргументы в ее пользу и сделал ее отдельным направлением в шиитской мысли.

В своей книге Истирабади делит человеческое знание на два вида: первое базируется на суждениях, в основе которых лежит чувственный опыт, а второе не основывается на чувственном восприятии, и его положения не могут быть верифицированы с его помощью. Автор, *Мухаддис* Истирабади считал, что математическое знание относится к первой категории, ибо ее фундаментальные принципы, по его мнению, имеют основания в области чувственного опыта. Что до второй категории знания, то оно представлено метафизикой, которая изучает суждения, далекие от рамок чувственного восприятия. Ее суждения включают в себя утверждения о нематериальной природе души и продолжении ее существования после того, как тело похоронено, и о смертности всего во Вселенной.

Согласно воззрениям *Мухаддиса* Истирабади, только первый вид человеческого знания заслуживает полного доверия, ибо в основе его лежит чувственный опыт. Положения математики, например, в конечном итоге восходят к чувственно постигаемым реалиям, которые очевидны, как $2+2=4$. Что касается второй категории знания, то оно не обладает никакой ценностью, и не может быть никакой уверенности в выводах разума в данной области, поскольку здесь разум отсечен от чувственного опыта.

Таким образом, Истирабади основывает свой анализ природы знания на том, что чувственный опыт является стандартом ценности знания и возможности полагаться на него.

В связи с этим мы можем увидеть явную параллель между пониманием роли чувственного восприятия *Мухаддисом* Истирабади и направлением сенсуализма в теории познания, согласно которому чувственный опыт является основой познания. Поэтому мы можем назвать движение ахбаритов в истории исламской мысли одним из способов внедрения этого подхода в наше интеллектуальное наследие.

В том, что касалось утверждения о первичности чувственного восприятия, ахбариты были предшественниками философского направления сенсуализма, основоположниками которого были Джон Локк (ум. 1704 г. н.э.) и Дэвид Юм (ум. 1776 г. н.э.). Истирабади умер раньше Локка примерно на сто лет. Мы можем назвать его современником Фрэнсиса Бэкона (ум. 1626 г.), который проложил дорогу для развития такого направления в европейской философии, как сенсуализм.

В любом случае, унисон между интеллектуальным движением *ахбаритов* и школой сенсуализма и экспериментализма в европейской философии довольно примечателен. Все они осуществляли атаку на разум и обесценивали те его суждения, которые не были основаны на чувственном опыте.

Движение, инициированное *Мухаддисом* Истирабади против знания, основанного на рациональных посылах, оторванных от чувственного опыта, пришло к тем же выводам, что и европейскими философами-сенсуалистами, которые, в конечном итоге, расценены как ошибочные. Они выступали против любого рационального довода, которые верующие приводят для доказательства существования Аллаха – лишь потому,

что эти доводы проистекают из сферы рационального знания, оторванного от чувственного опыта.

Таким образом, мы обнаруживаем, к примеру, что такой *мухаддис*, как Саййид Ни'матуллах аль-Джаза'ири открыто бросает этим доводам вызов с позиций ахбаризма (то есть школы *ахбаритов*). Это было передано правоведом *шейхом* Йусуфом Бахрани в его книге «Ад-дурар ан-Наджафийа». Тем не менее, это не привело ахбаритов к отступничеству от религии, как это произошло с европейскими философами-сенсуалистами. Это обусловлено обстоятельствами, которые способствовали возникновению и развитию обоих направлений. Теория познания сенсуалистов и эксперименталистов возникла на заре Ренессанса благодаря движению в поддержку экспериментального знания и подчеркиванию его важности. Таким образом, сенсуалисты обладали восприимчивостью к идее отрицания рационального знания, оторванного от чувственного восприятия.

Однако у движения ахбаритов были религиозные мотивы. Оно дискредитировало разум на основании Шариата, а не эксперимента. Таким образом, для них было невозможно, оппонируя рационализму, прийти к отрицанию Шариата и религии.

Таким образом, движение *ахбаритов*, по мнению многих критиков, страдало от внутреннего противоречия, поскольку, с одной стороны, оно осуждало разум, чтобы расчистить дорогу для *аль-байан аш-шар'и* и сделать их единственным источником легитимации и провозглашения норм *фикха*, и, с другой стороны, оно продолжало зависеть от разума в деле обоснования собственных религиозных принципов. Это потому, что доводы в пользу существования Творца и истинности Ислама невозможно привести на основании *аль-байан аш-шар'и*, они постигаются разумом.



ГЛАВА ПЯТАЯ

ИСТОРИЯ *‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ*

‘Илм аль-усул развивалась в лоне *‘илм аль-фикх* так же, как последняя зародилась в рамках *‘илм аль-хадис* (науки о преданиях), и все это – результат тех ступеней развития, которые прошла *‘илм аш-Шафи‘а* (наука о Шариате).

Под *‘илм аш-Шафи‘а* мы подразумеваем науку, которая пытается познать законы Ислама, которые дал нам Всевышний Аллах. Начало этой дисциплине в Исламе положила кампания, инициированная группой передатчиков, сохранявших и собиравших предания (*аль-ахадис*, т.е. *хадисы*), в которых содержатся законы Шариата. В то время главной задачей, похоже, было собрать эти предания и сблечь их тексты. Однако вопрос о методе постижения сути предписаний, заключенных в этих текстах на том этапе был не так важен, ибо в те времена не было ничего проще, чем понять смысл слов в тех их значениях, в которых они употреблялись в повседневной речи. Постепенно метод понимания законов Шариата, воплощенных в этих текстах, становился все более и более сложным, и, наконец, процесс выведения норм из их правовых источников требовал все большего глубокомыслия, фундаментального и всеобъемлющего знания религии. Целью все более многочисленных и скрупулезных исследований было достижение углубленного понимания законов Шариата, запечат-

ленных в текстах, которого требовало их выведение из источников. Так, семена академической правовой мысли были посеяны, и родилась наука *‘илм аль-фикх*. Затем и уровень *‘илм аш-Шари‘а* вырос до появления *‘илм аль-хадис* (науке о преданиях), которая дала начало дедукции и *истидлалю* (выдвижению доводов из Корана и Сунны и рациональных аргументов), что являлось уже углубленным исследованием исламских законов.

В ходе роста и развития *‘илм аль-фикх* и правового мышления, а также привлечения исследователей Шариата к проведению процесса дедуктивного вывода и глубокого, основательного постижения законов Ислама – чего требовала ситуация – начали появляться и выявляться базовые схемы (общие элементы) процесса дедукции. Именно так зародилась наука *‘илм аль-усул*, и правовые проблемы стали рассматриваться в ее русле. Следовательно, мы можем сказать, что наука о принципах юриспруденции отпочковалась от *‘илм аль-фикх*. Так, если раньше при решении правовых проблем общие элементы использовались в процессе дедукции без полноценного понимания их сути, связанных с ними ограничений и важности их роли, то с выходом *‘илм аль-фикх* на уровень *‘илм аль-усул* ученые начали уделять внимание этим общим элементам и вести исследования по их определению.

Мы не сомневаемся, что зачатки мышления в категориях *‘илм аль-усул* можно найти в трудах законоведов из числа сподвижников Имамов (мир им) начиная с эпохи жизни Садикийн (Имама Мухаммада Бакира и Имама Джа‘фара ас-Садика, да будет с ними мир), если исследовать уровень их¹ правового мыш-

¹ Имеются в виду эти сподвижники.

ления. Существуют исторические свидетельства в пользу того, что (помимо всего прочего) предания с упоминанием о некоторых общих элементах содержатся в сборниках хадисов, переданных несколькими рассказчиками от Имама Садика (мир им) и других Имамов (мир им) в виде ответов, полученных на заданные им вопросы¹. Эти вопросы свидетельствуют об укорененности *‘илм аль-усул* в них, то есть в ответах Имамов (мир им) и вопросах их последователей, и их стремления установить общие правила вывода предписаний Шариата и определить его общие элементы. Данная точка зрения подтверждается тем фактом, что некоторые из сподвижников Имамов (мир им) – такие, как Хишам ибн Хакам – написали брошюры о некоторых проблемах *‘илм аль-усул*. Хишам является автором книги «Понятия».

Однако, несмотря на это, поначалу понятие общих элементов было не вполне ясным, а понимание важности их роли в процессе вывода исламских предписаний – недостаточно глубоким. Пролитие света на эти темы и появление всеобъемлющего знания о них шло постепенно, по мере расширения задач, стоящих перед *‘илм аль-фикх*, и развития процесса дедуктивного вывода шариатских предписаний. Но изучение этих общих элементов не становилось предметом отдельных исследований, независимых от *‘илм аль-фикх*, в течение долгого времени после появления первых ласточек мышления в категориях

¹ Среди этих *хабаров* есть предания, посвященные тому, как поступать с противоречащими друг другу *хадисами*, о приемлемости достоверных преданий, рассказанных заслуживающими доверия передатчиками, как доводов, о неистинности *аль-бара‘ата*, о проблеме дозволенности использования *аф-ра‘й* и *иджтихада*, а также других методов, основанных на предположении.

‘илм аль-усул. Таким образом, работа в области ‘илм аль-усул в течение длительного срока была переплетена с исследованиями в сфере ‘илм аль-фикх и не обладала независимостью от последней. Мышление в категориях ‘илм аль-усул, тем временем, начинало играть все большую роль, обретало все больше внутренней ясности и наконец достигло того уровня, на котором эта наука уже смогла стать самостоятельной дисциплиной.

Казалось, что к тому моменту ‘илм аль-усул достигла такой стадии развития, которая могла гарантировать ей независимость, но она все еще продолжала быть связующим звеном между ‘илм аль-фикх и ‘илм усул ад-дин (наукой теологии). Таким образом, порой исследования на эту тематику смешивались с поиском в сферах усул ад-дин (основ веры) и калама (схоластической теологии). Саййид Муртаза отметил в своем труде по ‘илм аль-усул под названием «Аз-Зари‘а»: «Я встретил человека, который посвятил книгу ‘илм аль-фикх и ее школам, и в значительной степени вышел за ее рамки и расширил их, и хотя он был прав в том, что в деталях описал ее значение, принципы и формы, однако он уклонился от пути усул аль-фикх и существенно преступил ее границы, выйдя за них. Так, он рассуждает о границах познания и рассуждения, необходимости наличия следствия у причины и на другие темы, которые обсуждаются с применением методов только лишь усул ад-дин, а не усул аль-фикх».

Так, мы обнаруживаем, что самостоятельность ‘илм аль-усул как отдельной дисциплины, изучающей общие элементы дедуктивного вывода законов Шариата, и ее обособление от всех других религиозных наук от фикха до калама не были получены ею до тез пор, пока потребность в формулировании концеп-

ции общих элементов процесса дедукции не стала более осознанной. Именно по этой причине были разграничены области исследования *‘илм аль-усул* и таких дисциплин, как *‘илм аль-фикх* и *калам*, и следствием этого стало появление отдельной науки под названием *‘илм аль-усули-ль-фикх*, или *‘илм аль-усул*.

Хотя *‘илм аль-усул* могла обрести полную независимость от *‘илм аль-калам* (теологии) в ней остался некий концептуальный рудимент, история которого восходит к той поре, когда две науки (*‘илм аль-усул* и *‘илм аль-калам*) были переплетены между собой. Этот рудимент продолжал быть источником проблем. В нем, в частности, сохранялось представление о том, что предания, квалифицированные как *ахбар ахад* (единичные сообщения) не могут быть использованы в *‘илм аль-усул* в качестве доводов, ибо каждый аргумент в данной области должен быть определенным и решающим. Данная концепция уходила корнями в *‘илм аль-калам*, ибо ученые этой науки постановили, что *усул ад-дин* (основные принципы Ислама) требуют определенных и решающих доводов. Так, мы не можем обосновать Атрибуты Аллаха или тезис о Будущей жизни при помощи *ахбар ахад*. Смешивание *‘илм усул ад-дин* с наукой *‘илм аль-усули-ль-фикх* и то, что обе они содержали в своем названии слово «*усул*», привело к обобщению обсуждаемого выше принципа и его переноса также и на *‘илм аль-усули-ль-фикх*. Так, мы видим, что в книгах по *‘илм аль-усул* (т.е. *‘илм аль-усули-ль-фикх*) вплоть до времен Мухаккика Хилли, жившего в 7 веке хиджры, продолжали критиковать практику подтверждения приемлемости общих элементов процесса дедукции при помощи *ахбар ахад* в силу приверженности той самой концепции.

В книге «Аз-Зари‘а» мы находим сведения о смешивании *усул аль-фикх* и *усуль ад-дин*, и некоторые от-

носительно глубокие и оформленные концепции касательно общих элементов процесса дедукции. Автор пишет: «Вы должны знать, что дискуссии об *уsul аль-фикх* в действительности являются спорами о доводах в *фикхе*. В той перспективе, которую мы описали, не является обязательным, чтобы доводы, методы постижения законов и существующих ответов *фикха*, содержащиеся в книгах законоведов, относились к категории *уsul* (принципов), ибо дискуссии в сфере *уsul аль-фикх* – это диспуты о природе доводов, посредством которых с помощью этих *уsul* (принципов) устанавливаются законы, но – не в детализированной форме. Доводы законоведов носят такой же характер. Но их дискуссии в целом полностью отличаются от тех, в которых уделяется внимание деталям».

Эта цитата взята из одного из наиболее ранних источников по *'илм аль-уsul*, какие существуют в Шариатском наследии, и в ней в явной форме содержится концепция общих элементов процесса дедукции, которые обозначаются в ней как «общие доводы в *фикхе* (*адилат аль-фикх*)». В нем проводится грань различения между исследованиями по *'илм аль-уsul* и по *'илм аль-фикх* на основании осознания отличия доводов в целом от доводов в области деталей, то есть, в нашей терминологии, общих элементов – от частных. Это означает, что концепция общих элементов к тому времени уже достигла высокого уровня проработанности. Подобные ей концепты впоследствии можно обнаружить в трудах шейха Туси, Ибн Зухры, Мухаккика Хилли и других [шиитских ученых]. Все они считали *'илм аль-уsul* «наукой об общих доводах в *фикхе*». Таким образом, посредством этой концепции они пытались сформулировать понятие общих элементов.

В «Китаб аль-Идда» шейх Туси пишет: «*Усул аль-фикх* – это доводы в *фикхе*. Так, когда мы обсуждаем эти доводы, мы говорим об обязательности, желательности, дозволенности и других категориях в целом. Не обязательно, чтобы эти доводы подвели нас к рассмотрению ветвей *фикха*, поскольку последние служат доводами в плане решения проблем, и дискуссии о целом отличаются от споров о деталях».

Здесь термины «целое» и «детали» используются, соответственно, для обозначения общих и частных элементов.

Из всего сказанного выше мы делаем вывод, что возникновение *‘илм аль-усул* и интеллектуальное пробуждение, связанное с осознанием наличия общих элементов процесса дедукции было обусловлено как интенсивным и экстенсивным развитием самого этого процесса, так и расцветом и усложнением мышления в категориях *‘илм аль-фикх*. Таким образом, то, что исторически *‘илм аль-усул* возникла вслед за появлением *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-хадис*, не является случайностью. А то, что *‘илм аль-усул* суждено было развиваться в лоне *‘илм аль-фикх* после того, как правовое мышление стало зрелым и развитым до такой степени, какая позволяла выявлять общие элементы и изучать их при помощи методов академического исследования – опять же, не совпадение. Следовательно, вполне естественно, что концепция общих элементов должна была развиваться постепенно и все более усложняться, до тех пор, пока она не приобрела собственную специфичную лишь для себя форму и выверенные границы сферы собственной компетенции, а изучаемая ею проблематика была разграничена с областями исследований таких наук, как *‘илм аль-фикх* и *‘илм усул ад-дин*.

Историческая потребность в *‘илм аль-усул*

Исторически более позднее появление *‘илм аль-усул*, возникшей вслед за *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-хадис*, было связано не только с корреляцией между сферами исследований *‘илм аль-усул* и сравнительно более ранних форм правового мышления. Была также и еще одна очень важная причина: основание *‘илм аль-усул* было обусловлено не желанием обладать неким интеллектуальным сокровищем, а жизненной нуждой в процессе дедуктивного вывода предписаний Шариата, для которого *‘илм аль-усул* была призвана предоставлять обязательные для него общие элементы. Это означает, что потребность в *‘илм аль-усул* проистекала из необходимости общих элементов для процесса дедуктивного вывода исламских предписаний, для чего данная наука исследовала и выявляла эти общие элементы. Потребность в подобной дедукции при помощи общих элементов в реальности была не абсолютной, а исторически обусловленной.

Иными словами, это была осознанная нужда, которая становилась все более острой по мере того, как все больший временной промежуток начинал отделять исламское право от эпохи ниспослания и озвучивания текстов Корана и Сунны. Потребность в этом не ощущалась так сильно в тот период, когда эти тексты произносились перед народом.

Чтобы лучше понять эту мысль, представьте себе, что вы жили во времена Святого Пророка (ДБАР), в непосредственной близости от него и привыкли узнавать об исламских законах прямо у него, и понимаете их в силу ясности языка и контекста его (ДБАР) высказываний. В таком случае – зачем вам нужно было бы для понимания законов Шариата обращаться к общим элементам *‘илм аль-усул*, например, к понятию

о приемлемости *аль-хабафа* в качестве довода, принимая во внимание, что вы либо слышали все это непосредственно от Пророка (ДБАР) или это было передано вам людьми, которых вы лично знали и в чьей правдивости у вас не могло быть сомнений? Или вы стали бы исследовать такой общий элемент *‘илм аль-усул*, как довод под названием *аз-зухур аль-‘урфи*, когда вы прямо и непосредственно воспринимаете (на слух или с помощью всех органов чувств) изречения Пророка (ДБАР), смысл которых в большинстве случаев вовсе не вызывает сомнения в силу вашего знания об обстоятельствах и контексте произнесения этих слов? И надо ли было бы вам формулировать законы с тем, чтобы объяснить абстрактные (*мухмал*) утверждения Пророка (ДБАР), если бы у вас была возможность попросить его (ДБАР) разъяснить их вместо того, чтобы дать волю сомнениям относительно этих законов? Это означает, что чем ближе были временные рамки жизни человека к периоду ниспослания Исламского Закона, и чем больше он был осведомлен об обстоятельствах произнесения тех или иных слов, либо совершения определенных действий Пророком (ДБАР) и Имамами (мир им), тем меньше у него была потребность выносить свое собственное суждение относительно основополагающих законов и общих элементов. В то время формулирование законов Шариата выполнялось простейшим способом, без участия правоведов, имеющих дело с множеством брешей в источниках исламского права и стараются заполнить их за счет обращения к методологии общих элементов *‘илм аль-усул*. Однако, поскольку правоведы жили в эпохи, далекие от времен ниспослания текстов-источников, и были вынуждены полагаться на историю и историков, на передатчиков и *мухаддисов* (*хадисоведов*) в вопросе

об обстоятельствах передачи текстов, они столкнулись с наличием множества смысловых «дыр» и недостающих звеньев, что заставило их рассмотреть вопрос о формулировании законов. Мы можем спросить: «Произносился ли переданный текст в реальности Пророком (ДБАР) или кем-либо из Имамов (мир им), или же передатчик солгал; или же он допустил ошибку, пересказывая *хадис*? Действительно ли он понимал эти изречения так же, как и я, когда я читаю данный текст, или же он обладал неким иным смыслом сообразно обстоятельствам и контексту, в котором данные слова произносились и о котором мы не осведомлены? Что делать законоведу, когда он не может найти текст, касающийся какой-то особой проблемы?» Таким образом, у нас возникает потребность в общих элементах, то есть нам необходимо подтвердить ценность *аль-хабафа*, *аз-зухур аль-‘урфи* и т.д. как доводов при помощи законов *‘илм аль-усул*.

Вот что мы имеем в виду, когда говорим о том, что потребность в *‘илм аль-усул* была исторической и связанной с временной дистанцией, отделяющей процесс дедуктивного вывода исламских норм от эпохи ниспослания Шариата, с его отрывом от обстоятельств и контекста озвучивания источников Шариата. Именно эта удаленность во времени породила бреши и недостающие звенья в процессе дедуктивного вывода исламских законов. Именно эти «смысловые дыры» породили острую необходимость создания *‘илм аль-усул* и ее правил.

То, что подобная дисциплина необходима для восполнения данных смысловых брешей, впервые осознали первопроходцы в области этой науки. Саййид Джалил Хамза ибн Али Зухра Хусейн Халаби (ум. 585 г. хиджры) написал в первой главе своего труда «Аль-Гун‘йа»: «Поскольку дискуссии об ответвлении

ях права уходят корнями в *усул аль-фикх* (его базовые принципы), необходимо начинать с этих *усул* (принципов), а затем переходить к ответвлениям *фикха*. Любые споры о ветвях права без владения этими основами (*усул*) будут бесплодными. Однако некоторые хулители возразили против этого, говоря: «Если в отношении законов Шариата вы знаете только одно постановление кого-либо из Непорочных (мир им), зачем нужна *‘илм аль-усул*? Ваши разговоры об этом представляются бессмысленными и бесполезными».

В этом тексте Ибн Зухра связывает потребность в *‘илм аль-усул* со смысловыми «дырами» в процессе дедукции, апеллируя также к необходимости того, чтобы имамитская школа следовала постановлениями только лишь Непорочных Имомов (мир им). Пока ученые руководствуются их (мир им) указаниями, в *‘илм аль-усул* нет никакой нужды. Но это – в том случае, если закон выводится непосредственно из утверждения Непорочного Имама (мир им), и тогда это – простая задача, в которой нет смысловых «брешей», которые требуют восполнения в виде формулирования законов и общих элементов *‘илм аль-усул*, призванных заполнить их.

В тексте, принадлежащем Мухаккику Саййиду А‘раджи (ум. 1227 г. хиджры), в его книге по *фикху* «Васа‘ил аш-ши‘а» мы обнаруживаем полную уверенность автора в исторической потребности *‘илм аль-усул*. Он повествовал о разногласиях, которые возникли в связи с временной дистанцией, отделяющей ученых от времени ниспослания источников, равно как его обстоятельства и контекста произнесения тех или иных слов. Подводя итог всему этому, он написал: «Какое может быть сравнение между тем, кто был приближен к этому периоду по времени и тем, кто страдает от удаленности от него? Это все рав-

но, что уравнивать богатство и бедность! Нет, между ними – пропасть размером с целый мир! Длина той дистанции, которая отделяет нас от времени жизни Пророка (ДБАР) и Имамов (мир им), серьезность затруднений и всеобъемлющий характер наших бедствий может отбросить нас в период *джахилийи* (эпохи невежества), если бы не Аллах и Его Благословение Своим преданным служителям.

Языки были загрязнены, термины и особенности словоупотребления – претерпели изменения, контекстуальные обстоятельства прекратили свое существование, лицемерие распространилось, а противоречия между доводами стали настолько серьезными, что порой практически невозможно найти закон, относительно которого все бы выразили согласие из-за утверждений о разных постановлениях относительно рассматриваемого дела. В то же время нет того, к кому можно было бы обратиться с вопросами. Достаточно сказать, что необходимо проводить грань различения в двух вопросах – между контекстуальными обстоятельствами и между тем, что воспринимается в деталях, и тем, как это постигается в общем виде. В особом положении находится тот, кто обнаруживает только разного рода хабары и противоречащие друг другу предания, и вынужден соотносить их с Кораном и известной Сунной: для этого необходима индивидуальная подготовка, готовность к осуществлению этого и опыт в данной области, чтобы он не наделал ошибок, ибо ему приходится выбирать одну из конфликтующих точек зрения».

В свете этого мы приходим к выводу, что последующее возникновение *‘илм аль-усул* в историческом плане было связано не только с развитием правовой мысли и ростом дедуктивного вывода, но и с потребностью в *‘илм аль-усул*. Эта необходимость была

исторической, и данная наука была основана и развивалась прямо пропорционально увеличению дистанции во времени, отделявшей мусульман от периода ниспослания источников Шариата.

Труды по *‘илм аль-усул*

В свете сказанного выше, свидетельствующего об исторической потребности в *‘илм аль-усул*, мы можем объяснить временную дистанцию между периодами расцвета *‘илм аль-усул* в суннитской и в имамитской правовой мысли. История показывает, что эта отрасль знания относительно расцвела и развивалась в сфере суннитской юриспруденции до того, как она достигла высот в нашем, имамитском *фикхе*. Говорят, что в суннитскую теологию *илм аль-усул* вошла в виде письменных работ на эту тему, датируемых последними десятилетиями второго века хиджры, когда труды на эту тему написали аш-Шафи’и (ум. 189 г. хиджры) и Мухаммад ибн Хасан аш-Шайбани (ум. 189 г. хиджры), в то время как мы не можем найти какое-либо объемное исследование на данную тематику в шиитской теологии вплоть до завершения эпохи Малого Сокрытия, то есть начала 4 века хиджры. Тем не менее, существуют некоторые эссе на темы, связанные с *‘илм аль-усул*, авторами которых являются сподвижники Имамов (мир им).

Мы узнали, что развитие науки *‘илм аль-усул* стало следствием нужды в формулировании принципов осуществления дедуктивного вывода законов Шариата, и эта потребность была исторической. Она усиливалась и становилась все более острой с течением времени, все более отделявшим шиитов и их ученых от эпохи ниспослания источников Исламского За-

кона. Поэтому вполне естественно, что чувство удаленности во времени раньше возникло у суннитских теологов, и что в суннитской среде *‘илм аль-усул* стала развиваться и расширять свое влияние раньше, чем в шиитской мысли, ибо суннитская теология провозглашает, будто бы эра доведения до людей источников Шариата завершилась с кончиной Святого Пророка (ДБАР). Таким образом, когда суннитская правовая мысль перешагнула рубеж второго века, от эпохи низведения источников ее отделял уже долгий период времени, который породил смысловые пробелы и недостающие звенья в процессе дедуктивного вывода шариатских предписаний. Что касается имамитов, они, тем не менее, продолжали жить в эпоху непосредственного доведения до них источников Шариата. Это происходило благодаря присутствию Имама (мир ему), которое служило продолжением пребывания Святого Пророка (ДБАР) среди мусульман. Поэтому затруднений в дедуктивном выводе предписаний у имамитских юристов было совсем немного, следовательно, в этой сфере не возникало острой необходимости создания *‘илм аль-усул*.

Так, мы обнаруживаем, что для имамитов эра доведения до них источников Шариата закончилась с начала Сокрытия, или, точнее, с завершением Малого Сокрытия, и только тогда в их среде возникло такое направление, как *‘илм аль-усул*, и они начали изучать общие элементы процесса дедукции. Ряд выдающихся начинателей этого дела из числа наших законоведов сами выступили в качестве лидеров в данной сфере – такие, как Хасан ибн Али Акил и Мухаммад ибн Ахмад ибн Джунайд Аскафи в 4 веке хиджры.

Очень скоро начался период написания работ по *‘илм аль-усул*. Шейх Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ну‘ман, известный как *шейх* Муфид (ум. 413 г. хид-

жры) написал трактат по *‘илм аль-усул*, в котором он продолжил следовать линии Ибн Аби Акиля и Ибн Джунайда, своих предшественников. Он критиковал обоих за некоторые их взгляды. За ним последовал его ученик Саййид Муртаза (ум. 436 г. хиджры), и он стал развивать это направление в *‘илм аль-усул*. Он написал на эту тему довольно всеобъемлющую работу, которую он назвал «Аз-Зари‘а». В предисловии к ней Саййид Муртаза упоминает, что данная работа является уникальной в своей области, учитывая тенденции в *‘илм аль-усул*, освещенные в ней, которые являются отличительной особенностью имамитского подхода, принципиально выделяющего его среди остальных направлений. Однако Саййид Муртаза является не единственным учеником *шейха* Муфида, внесшим вклад в эту новую науку и написавшим работу на данную тематику. Ряд других учеников Шейха Муфида также писали об *‘илм аль-усул*. Среди них – Салар ибн Абдул‘азиз Дайлами (ум. 436 г. хиджры), являющийся автором книги «Ат-Такриб фи усули-ль-фикх».

Также среди них был законовед и *муджаддид* Шейх Мухаммад ибн Хасан Туси (ум. 460 г. хиджры), который был признан лидером законоведов после двух его предшественников, *шейха* Муфида и Саййида Муртазы. Он написал книгу об *‘илм аль-усул* под названием «Аль-идда фи-ль-усул». Его стараниями в истории *‘илм аль-усул* началась новая эра – период интеллектуальной зрелости, точно так же, как с его именем связан взлет юриспруденции на более высокий уровень, как в плане углубления подхода, так и в смысле расширения ее влияния.

Помимо исследований и штудий в области *‘илм аль-усул*, в ту эпоху были предприняты экстенсивные попытки сбора преданий от Имамов (мир им) из семейства Святого Пророка (ДБАР), и объединения

их маленьких собраний в большие и всеохватывающие своды. К тому времени, как этот период завершился, в распоряжении мыслителей-имамитов было уже четыре всеобъемлющих источника преданий. Это «Аль-Кафи» Сикат аль-Ислама Мухаммада ибн Йа'куба Кулайни (ум. 329 г. хиджры), «Ман ла йахдурху-ль-факих» Шейха Садука Мухаммада ибн Али ибн Хусейна (ум. 381 г. хиджры), «Ат-Тахзиб» Шейха Туси (который он составил в период жизни Шейха Муфиды), а также его сборник «Аль-Истибсар». В терминологии имамитов эти книги называются *аль-кутуб аль-арба'а* (Четверокнижие).

Развитие теории познания и ее применение шейхом Туси

Работа *шейха* Туси в области *'илм аль-усул* не была просто продолжением прежней линии развития этой науки, ее можно охарактеризовать как прорыв, усиленное развитие в отдельной области правовой мысли. Этот законовед-новатор успешно справился с данной задачей. Труд «Аль-Идда» стал свидетельством развития *'илм аль-усул*, в то время как книга «Аль-Мабсут фи-ль-фикх» была воплощением грандиозного развития науки *'илм аль-фикх* на уровне исследований по ее применению, параллельного таковому в области теории, находившейся в ведении *'илм аль-усул*.

Что касается качественных различий между тенденциями в сфере знания, появившихся в результате этого нового направления в исламских науках и предшествующих ему тенденциях, то мы можем рассматривать деятельность *шейха* Туси как рубеж между двумя периодами в истории знания – подготовительной эрой и эпохой зрелости. Этот ученый-первопрохо-

дец завершил подготовительную эру, и стал инициатором начала той эпохи развития знания, в которую *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул* обрели статус наук с их собственными особыми сферами исследования, методологией и ее тонкостями.

В связи с этим, возможно, лучшим из всех возможных методов, позволяющих пролить свет на те колоссальные перемены, которые произвел *шейх* Туси, будет анализ двух цитат из его произведений: одной – из введения к книге «Аль-Идда», другой – из предисловия к труду «Аль-Мабсут».

Во введении к работе «Аль-Идда» он пишет: «Вы (пусть дарует вам Аллах Свою помощь) спрашивали меня о кратком описании *‘илм аль-фикх*, включающем в сжатом и свернутом виде все ее разделы в соответствии с воззрениями нашей школы и нашими убеждениями. Всякий, кто писал на эту тему, делал это в соответствии с собственными принципами (*усул*). Но никто из наших сподвижников не осветил эти темы, за исключением *шейха* Абу Абдиллаха в «Аль-Мухтасар», его книге по *усул аль-фикх*.

Однако при ее написании он не соблюдал предосторожности в полной мере, и от него пошли определенные заблуждения, нуждающиеся в исправлении и ревизии. Саййид Муртаза в большинстве своих работ указал на эти заблуждения. Однако он ничего не написал на данную тему, к чему можно было бы обратиться, или что могло бы послужить главным источником, на который можно бы было ссылаться. Так, вы можете сказать: «Необходимо придавать величайшую важность этой области знания, ибо весь Шарият базируется на ней, и знание о каждом его аспекте не является полным без овладения основополагающими принципами (*усул аль-фикх*). А кто не знает при-

нципов *усул аль-фикх*, тот может быть сказочником и лжецом, но не ученым».

Этот текст шейха Туси отражает степень важности развития *усул аль-фикх*, на которую он указывал в своей книге «Аль-Идда», ее серьезную роль в данной области и важности того, что он вывел посредством исследования и формулирования теорий в сфере *усул аль-фикх* в рамках общих принципов имамитской школы.

Данная цитата еще раз подтверждает тот факт, что Шейх Муфид был на передовой в деле написания книг об *'илм аль-усул* в сфере имамитской теологии. Она также говорит о том, что Шейх Туси написал книгу «Аль-Идда», или, по крайней мере, начал работу над ней в период жизни Саййида Муртазы, поскольку в ней он молит Аллаха о ниспослании последнему долгих лет жизни. Возможно, в то время он не знал о существовании труда Саййида Муртазы «Аз-Зари'а», и отрицал, что последний является автором какой-либо книги на тему *'илм аль-усул*. Это означает, что Шейх Туси начал работу над своей книгой до того, как Саййид Муртаза написал «Аз-Зари'а», или что «Аз-Зари'а» уже была написана, но не была известна широкой публике, поэтому современник Саййида Муртазы (в лице Шейха Туси) не знал о ее существовании, когда он начал писать труд «Аль-Идда».

В своем великом труде по *фикху* «Аль-Мабсут» Шейх Туси написал: «Я продолжаю слышать от группы законоведов, которые изучают юриспруденцию и оппонируют нам, приуменьшают вклад в юриспруденцию со стороны сподвижников Имамов (мир им) и говорят, ссылаясь на недостаточность развития ответвлений (*фуру'*) *фикха* и правовых проблем. Они – сторонники «добавлений» (букв. – «вставок») и «сореэновательности». Поистине, утверждают

они, те, которые отрицают *кийас* (аналогию) и *иджтихад*, не имеют средств для решения многих правовых проблем и вывода из области основополагающих принципов (*усул*) суждений, относящихся к сфере ответвлений, ибо большая их часть базируется на двух принципах – *кийасе* и *иджтихаде*. Подобные утверждения с их стороны свидетельствуют об их неосведомленности о нашей школе и о наших принципах. Если бы эти критики просто изучили наши предания и нашу юриспруденцию, они бы поняли, что большинство упоминаемых ими правовых проблем упоминаются в наших *хадисах*, основанных на авторитете Имамов (мир им), чьи постановления, расцениваемые нами в качестве доводов, являются продолжением курса Святого Пророка (ДБАР). В них он обрастает конкретикой, обобщается, разъясняется или комментируется ими (Имамами, мир им). Что касается большинства проблем, относящихся к сфере ветвей (*фуру'*) права, обсуждением которых переполнены их книги, то нет такой области, в которой бы они не рассматривались с точки зрения наших принципов и не решались исходя из позиций нашей школы. Они эти решения не принимают на основе *кийаса*. Мы придерживаемся того принципа, что действовать в соответствии со знанием о наших обязательствах есть наш долг.

Приобретение подобного знания облегчается тем, что оно базируется на основополагающих принципах (*аль-асл*) и на знакомстве с собственными обязанностями. Кроме того, источниками большинства ветвей юриспруденции служат тексты, переданные от наших сподвижников. Однако их количество было приумножено стараниями наших законоведов в силу специфики их подхода к рассмотрению правовых проблем. Одни законоведы ссылались на других, и

их взаимодействие было настолько тесным, что они усложнили множество изначально простых проблем из-за своего подхода к ним, даже если сами по себе эти проблемы были знакомыми и не представляющими затруднений.

В течение долгого времени у меня было сильное желание написать книгу на эту тему. Мое стремление все возрастало, но разные обстоятельства мешали мне, и меня занимали другие заботы. Помимо этого, нежелание части этой группы, чтобы подобный труд появился, и отсутствие интереса к этому у них заставляло меня считать эту мою задумку неудачной. Они записали предания, и их своды содержали в себе настолько точные и понятные (букв. – определенные) суждения, что если проблема формулировалась иными словами или другим образом, что они удивлялись этому и были не в силах это понять.

До этого я написал книгу «Ан-Нихайа», в которой я осветил все, что было передано нашими сподвижниками в их письменных работах, и все рассматриваемые ими проблемы, которые они были вынуждены решать сообща, несмотря на все свои разногласия. Затем я привел в порядок изложение проблем *фикха* и привел все их точки зрения, и классифицировал их труды сообразно приводимым ими доводам. Следовательно, я не рассматривал эти проблемы в деталях, равно как и не делал собственных выводов, и не ранжировал эти проблемы, не комментировал их, не искал компромиссов между разными точками зрения. Вместо этого я представил большинство из них в форме цитат, так, чтобы не возникло отвержения взглядов этих разногласящих законоведов, или же того, что данные мнения принадлежат именно им. В конце я написал краткое заключение об *ибадате* (актах поклонения), в котором предпочел быть крат-

ким и немногословным. Я также написал заключительные главы, посвященные *ибадату* (молитвам).

В «Ан-Нихайа» я пообещал написать труд, специально посвященный ответвлениям права, который в соединении с первым обрел бы завершенность и достаточность с точки зрения моих намерений и целей. Затем я понял, что он был бы неполным и трудным для понимания читателем, ибо понимание какой-либо области *фикха* достигается только за счет понимания ее основополагающего принципа. Так, я подумал, что я должен написать только труд, освещающий все работы по юриспруденции, число которых достигает примерно тридцати, и я должен упомянуть о каждой из них, доведя дело до того, чтобы их можно было бы обобщить. Это труды, посвященные исключительно *фикху*, а не мольбам или этикету. Я также почувствовал, что должен разбить книгу на главы, разграничить правовые проблемы, привести разные точки зрения и рассмотреть тему настолько скрупулезно, насколько это возможно, и что я также обязан осветить большинство ответвлений юриспруденции, упоминаемых нашими оппонентами, и вынести постановление о позиции нашей школы, продиктованной нашими основополагающими принципами – после обозначения базового принципа для решения каждой проблемы.

Эта книга, если Аллах дарует мне Милость завершить ее, станет работой, не сопоставимой как с трудами наших сподвижников, так и с тем, что пишут наши оппоненты. Причиной этого является то, что я не знаю ни одной основательной работы ни одного законоведа, в которой бы шла речь как об основополагающих принципах, так и об ответвлениях права, написанной с позиций нашей школы. Напротив, в их книгах, несмотря на всю их многочисленность, не

затрагивается тема базовых принципов и ответвлений юриспруденции в рамках одной работы. Что до наших сподвижников, то они не написали ни одной работы на эту тему, достойную того, чтобы ссылаться на нее; они только составляют обзоры».

Приведенная выше цитата отражает исторические обстоятельства, сопровождавшие начальные этапы развития правового мышления, на которых наука об исламском праве расширяла свое влияние и развивалась в рамках имамитской школы вплоть до того момента, когда *шейх* Туси, один из выдающихся ученых, возвысил ее на новый уровень и придал ей глубину.

Процитированный отрывок позволяет нам предположить, что до *шейха* Туси исследования в области *фикха* (которые он изучил и коими был не удовлетворен) в основном сводились к обзорам преданий и источников. Вместо этого *шейх* Туси обращается к основополагающим принципам (*усул*) для решения правовых проблем. Их набор был строго ограничен теми же самыми формами, которые появлялись в оригинальных источниках этих преданий. Естественно, исследование правовых проблем, сведенное к изучению основополагающих принципов их решения, прямо изложенных в источниках и в изложении передатчиков, будет очень узким, у него не будет оригинальности и потенциала к развитию.

В плане развития науки, трансформация правового мышления из узко ограниченной сферы, специализирующейся на исследовании основополагающих принципов решения проблем в более широкую область знания, в контексте которой законовед имеет дело с ответвлениями *фикха*, рассматривая их в деталях, в сравнении с другими нормами и сферой применения общих законов, а также предписаниями

относительно возможных и гипотетических ситуаций в свете того, что дано в источниках – книга «Аль-Мабсут» стала великим и успешным свершением на этом пути.

Изучив две цитаты из книг выдающегося законоведа *шейха* Туси, «Аль-Идда» и «Аль-Мабсут», мы можем сделать два вывода.

Во-первых, до *шейха* Туси *‘илм аль-усул* развивалась пропорционально уровню правовых исследований того времени, которые сводились к изучению основополагающих принципов решения проблем и того, что было непосредственно дано в источниках Шариата – и в то время у *‘илм аль-усул* не существовало плацдарма для существенного развития. Причина этого заключалась в небольшой нужде в правовых исследованиях, ибо все, что было нужно, можно было найти в письменных источниках Шариата, что не способствовало развитию рассматриваемой нами дисциплины. Так, естественно, что *‘илм аль-усул* оставалось дожидаться расширения и роста правовой мысли, пока она не прошла те стадии развития, итоги которых не удовлетворили Шейха Туси, выразившего свое недовольство.

Во-вторых, развитие *‘илм аль-усул*, каким его обрисовывает *шейх* Туси в своей книге «Аль-Идда», шло параллельно грандиозному развитию в области юриспруденции. Этот исторический параллелизм между этими двумя линиями развития подтверждает некогда высказанное нами предположение о взаимозависимости между *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул*, то есть между изучением теории и исследованием практики в сфере юриспруденции. Так, законовед, ограничивающийся рамками буквального смысла текста и того, что изложено в нем в явной форме, и пересказывающий это в тех же словах или с помощью синонимов, живущий в период, непосредственно

следующий за эпохой жизни Непорочных (мир им), не будет испытывать существенной потребности в самостоятельном формулировании законов. Однако когда он соприкоснется с тем, что следует из этих текстов, изучит их в деталях и выдвинет гипотезы касательно выведения законов, чтобы любыми способами извлечь их из текстов; он начинает ощущать огромную и острую потребность в общих элементах и базовых правилах [дедуктивного вывода законов из их источников]. Перед ним открываются широкие горизонты правовой мысли. Тем не менее, мы не должны делать из слов *шейха* Туси таких выводов, что переход правовой мысли от очерчивания основополагающих принципов (*усул*) [решения правовых] проблем, [обернувшегося] стагнацией в исследовании преданий, к исследованию ответвлений и сферы применения законов, произошло внезапно, по мановению руки Шейха Туси без каких бы то ни было предпосылок. В действительности, вклад, внесенный *шейхом* Туси в развитие правовой мысли, был обусловлен начинаниями двух его прославленных учителей – Саййида Муртазы и *шейха* Муфида, а до них – Ибн Аби Акиля и Ибн Джунайда, как мы на то указывали ранее. Посеянные ими семена имели свою важность с точки зрения роста научного знания, и она была такой, что Абу Джа‘фар ибн Ма’д Мусави (который появился позже Шейха Туси) рассказал, что ему попала в руки книга Ибн Джунайда под названием «Ат-Тахзиб», и он вынужден был отметить, что ему не встречался труд более блистательный, более красноречивый, лучше написанный или более проницательный, нежели этот. Данная книга посвящена разделам юриспруденции точно так же, как и ее основополагающими принципами, и в ней демонстрируются различия между проблема-

ми, и приводятся доводы в виде цитат из основных источников Шариата – как со стороны имамитов, так и со стороны их оппонентов. Это – свидетельство ценности тех семян, которые руками *шейха* Туси были выращены и дали плоды.

Затем увидела свет книга *шейха* Туси «Аль-Идда», в которой развитие науки *‘илм аль-усул* представлялось в виде плодов, произросших из тех семян, в соответствии с потребностью в развитии и расширении исследовательской работы в области права. В свете этого мы понимаем, чтобы было бы ошибкой утверждать, что труд «Аль-Идда» послужил разрыву связи между линиями развития *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул*, и создал возможность для существенного развития *‘илм аль-усул* в отрыве от осмысления сферы науки о праве. Ибо Шейх Туси писал «Аль-Идду» в период жизни Саййида Муртазы, а в то время законоведение (*‘илм аль-фикх*) как наука находилось на начальных этапах своего развития, и ей не уделялось внимания нигде, за исключением книги «Аль-Мабсут», которую просвещенный Шейх Туси написал в конце своей жизни. Именно поэтому является заблуждением утверждение, будто хронологически труд «Аль-Мабсут» появился раньше книги «Аль-Идда», в то время как первая только лишь послужила воплощением роста и расширения правового мышления, которое начало развиваться в качестве отдельной области стараниями Ибн Джунайда, Саййида Муртазы и др.

Период относительного застоя в науке

Не успел великий *муджаддид* (обновитель) Мухаммад ибн Хасан Туси появиться на горизонте шиитского знания, как изучение *‘илм аль-усул* и сфер ее

применения в области фикха пережило грандиозный всплеск развития, за которым осталось богатое наследие в области *‘илм аль-усул*, представленное книгой «Аль-Идда» и другим огромным трудом о вопросах применения данной науки в области фикха, «Аль-Мабсут». Однако это наследие пережило период застоя как в сфере *‘илм аль-усул*, так и в *‘илм аль-фикх* *одновременно*, и оно не получило дальнейшего развития после того, как великий муджаддид века ушел из жизни.

Этот факт, несмотря на то, что он нанес удар по позициям ученых, должен заставить нас задуматься о нем. Причиной такого положения дел было то, что революционное движение в науке, инициированное *шейхом* Туси в области *‘илм аль-фикхи* *‘илм аль-усул*, и его великие достижения, как ожидалось, должны были послужить мощным толчком для развития этих наук и открыть для следующих поколений ученых широкий простор для проявления творческой оригинальности, и для продолжения следования пути *шейха*. Как получилось так, что они не стали придерживаться его линии и ориентироваться на его исследования, что естественным образом послужило бы убедительным доводом идти по проложенной им дороге?

Это вопрос, требующий развернутого ответа. В этой связи мы можем выделить несколько причин, что позволит нам пролить свет на эту ситуацию.

Период относительного застоя в науке

Не успел такой великий *муджаддид* (обновитель), как Мухаммад ибн Хасан Туси, появиться на небосклоне науки *‘илм аль-усул*, как произошел грандиозный всплеск роста знания о сферах практического при-

менения *фикха*, и он оставил за собой огромное наследие в области *‘илм аль-усул*, представленное трудом «Аль-Идда», и другими многочисленными наработками в вопросах применения фикха, содержащимися в книге «Аль-Мабсут». Тем не менее, это наследие оставалось нетронутым, не претерпевало никакого дальнейшего развития, и после ухода великого *муджаддида* века, стагнация захватила в равной степени и *‘илм аль-усул*, и *‘илм аль-фикх*.

Этот факт – хотя он и шокировал некоторых ученых – является основанием для того, чтобы мы задали самим себе вопрос об этом то есть о причинах этого застоя. Причина в том, что революционное движение, инициированное *шейхом* Туси в области *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул*, и его великие достижения, как ожидалось, должно было послужить мощным толчком к развитию знания и открыть широкий простор для того, чтобы последующие ученые проявляли творческую оригинальность, и продолжили следовать пути, проложенному *шейхом*. Как получилось так, что они не восприняли взгляды *шейха* и его исследования, что естественным образом послужило бы появлению у них убежденности и мотивации идти той же дорогой?

Это вопрос, заслуживающий развернутого ответа. В этой связи мы можем назвать несколько причин, и это прольет свет на ситуацию.

1. Исторически установлено, что *шейх* Туси переехал в Наджаф в 448 году хиджры в результате волнений и борьбы, разгоревшейся между шиитами и суннитами в Багдаде примерно за 12 лет до его кончины. В Багдаде он был ключевой фигурой, притягивающей к себе учеников, вплоть до момента переселения. Он был очень популярен как в народе, так и в среде ученых – настолько, что заслужил титул «аль-

Калам ва-ль-Идафа» от халифа Ка'има би Амриллаха. Халиф удостаивал такой чести только выдающихся и уважаемых ученых. Шейх Туси был не только учителем, но и авторитетным религиозным лидером, у которого багдадские шииты искали помощи в своих делах после смерти Саййида Муртазы в 436 году хиджры. Следовательно, его переселение в Наджаф освободило его от многих обязательств и дало ему возможность полностью посвятить себя научным исследованиям. Это помогло ему сыграть ту выдающуюся интеллектуальную роль, которая вознесла его на пьедестал одного из основателей (*‘илм аль-усул*), как на то указал *Мухаккик шейх* Асадуллах Тустари в своей книге «Макабису-ль-анвар», оставив о *шейхе* Туси следующие строки: «Возможно, Божественная Мудрость проявилась в том, что *шейх* Туси был освобожден от своих обязанностей для того, чтобы, находясь в уединении, заложить основы наук о Шариате, особенно в сфере проблем в юриспруденции».

В свете сказанного выше, естественно, что годы, проведенные *шейхом* Туси в Наджафе, оказали огромное влияние на его собственный научный статус и на его личность, о чем свидетельствует книга «Аль-Мабсут». Это была последняя работа по праву, написанная им, о чем Ибн Идрис упоминает в «Бахс аль-анфал мин-ас-сара'ир». По свидетельству биографов, это была последняя книга в его жизни.

Кроме того, мы видим, что, переехав в Наджаф, скорее всего, он прервал контакт со своими учениками и с багдадскими академическими кругами, и начал создавать новый кружок из своих детей и из тех, кто желал и искал знаний по юриспруденции из числа учеников, собиравшихся у священной гробницы Имама Али (мир ему) в Наджафе или жителей близлежащих городов, таких, как Хилла и т.д. Этот круг

формировался постепенно на протяжении его жизни, и особых успехов достигли машхадийцы (названные так в честь машхадских алавитов). Хиллийский элемент, от которого актуальные интеллектуальные тенденции распространились в Хилле, также был представлен выдающимися учеными.

Когда мы выдвигаем предположение, что из-за переселения *шейх* Туси расстался с первоначальным кругом своих учеников и основал новый кружок в Наджафе, мы руководствуемся несколькими соображениями. Прежде всего, мы видим, что историки, пишущие о переселении *шейха* Туси в Наджаф, вовсе не упоминают о том, что его багдадские ученики отправились вместе с ним или последовали за ним сразу после переезда. Далее, если мы изучим список учеников *шейха*, который приводится его биографами, мы обнаружим, что место проживания учеников не указывается ими, за исключением двух студентов, о которых ясно говорится, что они обучались у *шейха* Туси в Наджафе. Наиболее вероятно, что этими новыми учениками *шейха* стали Хусейн ибн Хасан ибн Музаффар ибн Али Хамадани и Хусейн ибн Хасан Бабвейх Кумми. О Хусейне ибн Музаффаре *шейх* Мунтаджабуддин упоминает в его биографии в книге «Аль-Фихрист», и пишет, что тот проштудировал все сочинения *шейха* под его собственным руководством в Гаре. Изучение им трудов *шейха* под его началом в Наджафе усиливает вероятность того, что Хусейн был одним из его новых учеников, который пришел к нему после его переселения в Наджаф, поскольку ранее этот человек у *шейха* не обучался. О Хасане ибн Хусейне Бабвейхе (Кумми) мы узнаем из его биографии, что он также был учеником Абдул‘азиза ибн Б‘арраджа Тарабулуси, и что он был передатчиком преданий от Карачуки и Сихришти. Последние трое

были учениками *шейха* Туси. Это означает, что Хасан, ставший учеником шейха в Наджафе, был одним из его новых учеников, поскольку он учился у учеников Шейха.

Другой факт, который также говорит о том, что, похоже, академический кружок, образовавшийся вокруг фигуры *шейха* в Наджафе, целиком и полностью состоял из новых людей – это упоминание о роли, которую сыграл его сын Хасан, более известный как Абу Али. Последний взял на себя функции лидера академического кружка после кончины своего переселившегося в Наджаф отца, ибо, хотя дата его рождения и смерти не известна, историками установлено, что в 515 году он был жив – это становится ясным из ряда ссылок в книге «Башратуль-Мустафа», то есть он прожил около семидесяти лет после переселения своего отца в Наджаф. Что касается его образования, то достоверно известно, что он посещал уроки своего отца вместе с Хасаном ибн Хусейном Кумми, который, как мы думаем, возможно, принадлежал к позднему кругу его учеников. Также говорится, что *шейх* Туси вручил сертификат об окончании обучения Абу Али в 455 году, то есть за пятьдесят лет до смерти последнего.

Этот факт согласуется с той точкой зрения, согласно которой он был из числа новых студентов. Так, зная, что Абу Али стал преемником своего отца в деле преподавания и интеллектуального лидерства в научных кругах Наджафа, мы можем оценить научный уровень того кружка, хотя (что наиболее вероятно) он был из числа последних учеников *шейха*. Следовательно, факт наличия новой формации учеников *шейха* становится очевидным.

Картина, которая становится для нас ясной, такова. *Шейх* Туси, переселившись в Наджаф, утратил

связь с первоначальным кругом своих учеников в Багдаде, и что он основал новый кружок в Наджафе. Там у него возникла возможность найти время для самообразования и исследований, что впоследствии послужило развитию знания. Если это действительно так, тогда мы в состоянии объяснить тот феномен, о котором мы изначально вели речь. Естественно, новый академический круг, сформировавшийся вокруг *шейха* в Наджафе, по причине своей новизны не мог выйти на уровень творческого развития того направления, которому *шейх* Туси положил начало в области научной мысли. Что касается его первоначального кружка, имеющего багдадские корни, он не имел доступа к идеям *шейха*, ибо он проделал всю свою работу, будучи отрезанным от него. Так, даже несмотря на то, что благодаря переезду в Наджаф он стал готов к выполнению своей великой научной миссии, поскольку у него появилось свободное время, переселение также обрубало ему связи с первоначальным кругом его учеников. В силу этого, оригинальные интеллектуальные наработки *шейха* в области *фикха* не дошли до того круга, и он делал свои собственные выводы и продуцировал самобытные идеи. И есть большая разница между творчески мыслящим ученым, озвучивающим оригинальные идеи в академической среде и непрерывно контактирующим с научными кругами так, что они осмысленно воспринимают эти неординарные идеи с полным пониманием их сути, и творчески мыслящим ученым, находящимся вне этих кругов и отрезанным от них.

Так, для эффективного научного взаимодействия необходимо было, чтобы круг молодых наджафских учеников *шейха* стал достаточно влиятельным для того, чтобы достигнуть степени интеракции на должном интеллектуальном уровне.

Таким образом, период застоя длился до тех пор, пока этот молодой круг не созрел для (восхождения) на требуемый уровень. Так, должно было пройти примерно сто лет выжидания, чтобы этот круг смог обрести достаточную интеллектуальную зрелость, чтобы взять на себя задачу по развитию научного наследия *шейха* и выполнять ее, осмысленно руководствуясь его взглядами и распространяя эти оригинальные идеи в Хилле. Между тем, старый кружок [учеников *шейха* Туси] в Багдаде находился в состоянии загнивания и был полностью отрезан от научного творчества и неординарных идей, наследниками которых естественным образом стали представители кружка молодежи из Наджафа, в особенности его хиллийской ветви.

2. Группа ученых связывает эту странную интеллектуальную стагнацию с тем глубоким уважением, которым *шейх* Туси пользовался в глазах своих учеников – настолько сильным, что они не помышляли о критическом подходе к его взглядам. Так, они возвели его идеи и теории в ранг сакральных истин, не терпящих возражений и не подлежащих скрупулезному пересмотру. Так, в «Ма‘алимуддин» *шейх* Хасан ибн Зайнуддин пишет о том авторитете, каким пользовался его отец в кругах большинства законоведов, бывшими его последователями и полностью полагавшимися на его авторитет в силу великого к нему почтения, и их высокого мнения о нем. Также сообщается, что Химси, живший в тот период, рассказал: «Строго говоря, у имамитов не осталось *муфтия* (законоведа), они все – пересказчики».

Это означает, что сентиментальная реакция на новые и оригинальные идеи *шейха*, проявившаяся в благоговейном к нему отношении, преобладала над реакцией интеллектуальной, которая должна была

выражаться в изучении гипотез *шейха* и тех проблем, которые он поднял в процессе научного познания в области юриспруденции.

Благоговейное отношение к *шейху* в среде его современников достигло такого уровня, что мы читаем у некоторых из них о сие о Повелителе Правоверных (мир ему), в котором Имам Али (мир ему) подтвердил правильность всего, что Шейх Туси написал в его книге «Ан-Нихайа». Это дает ясное представление о степени интеллектуального и духовного авторитета Шейха, о его глубоком отпечатке в умах его последователей.

Однако второе объяснение феномена интеллектуальной стагнации тесно переплетено с первым, поскольку авторитета в науке, которым пользуется законовед (не важно, в какой степени), обычно не достаточно, чтобы закрыть для других дверь, за которой лежит дорога к развитию и осмыслению взглядов данного законоведа в сфере правового мышления. Такое обычно происходит только когда окружающие его ученики и исследователи не достигли интеллектуального уровня, на котором они становятся достаточно компетентными для критического анализа этих взглядов. В подобных случаях уважение перерастает в абсолютную веру и слепое доверие.

3. Третью причину можно вывести из двух исторических фактов. Первый заключается в том, что рост знания в области *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул* в шиитской среде не был независим от ряда внешних факторов, которые способствовали усовершенствованию и развитию академической науки и исследований. Одним из этих факторов стала суннитская правовая мысль, ибо исследования в области *‘илм аль-усул* в суннитской среде и наращивание их объема в рамках суннитских школ *фикха* служило для зако-

новедов-имамитов постоянным стимулом к формулированию теорий для решения каждой проблемы, и устранения сложностей, возникших у суннитов, в соответствии со школой Имамов (мир им), а также для критики вердиктов, вынесенных в соответствии с другими теориями и принципами. Двух цитат из трудов выдающихся имамитских законоведов будет достаточно, чтобы определить ту роль, какую суннитский *‘илм аль-усул* сыграл в деле формирования соответствующей мотивации у шиитских ученых.

(а) В предисловии к книге «Аль-Идда» *шейх* Туси, желая оправдать тот шаг, который он предпринял, взявшись за написание книги об *‘илм аль-усул*, отмечает: «Всякий, кто написал что-либо на эту тему, следовал линии, диктуемой его собственными принципами (*усул*). Но не известно, чтобы кто-либо из наших сподвижников написал что-либо на данную тему».

(б) Ибн Зухрих в своей книге «Аль-Гун’йа» разъяснил цели исследования в области *‘илм аль-усул*: «У нас также есть и другая цель, когда мы обсуждаем *усул аль-фикх* отдельно от того, что уже было упомянуто. Это – для того, чтобы продемонстрировать неправомерность многих позиций школ наших оппонентов и многих их методов поиска верных решений.¹ Невозможно ни то, чтобы они исправились, ни то, чтобы мы указали им на их заблуждения, апеллируя к любой из ветвей юриспруденции. Это – потому, что знание ответвлений без понимания основополагающих принципов невозможно. Эта главная цель требует пристального внимания к *усул аль-фикх* и побуждает нас к тщательному изучению этих *усул* (осно-

¹ То есть пролить свет на некорректность многих их взглядов, правильность которых они пытаются доказать.

вопологающих принципов)». Это – первый из двух исторических фактов.

Второй факт заключается в том, что у суннитов период упадка в сфере *‘илм аль-усул* начался в 5 и 6 вв. хиджры, и потенциал к ее оживлению начал иссякать, и все более и более нарастала тенденция к *таклиду* (ориентации на мнение авторитета), что в итоге обернулось официальным закрытием «врат *иджтихада*». Свидетельства суннитского ученого, относящиеся к тому периоду, достаточно для установления данного факта. Аль-Газали (ум. 505 г. хиджры), описывая причины своего участия в одной дискуссии, упоминает, что «человек, который вступает в полемику, должен быть либо *муджтахидом*, выносящим правовые вердикты на основании своих собственных убеждений, а не в соответствии со школой аш-Шафи’и, или Абу Ханифы, или кого-либо еще. Так, если он поймет, что правильное решение может быть выведено из источников в соответствии со школой Абу Ханифы, он должен отвергнуть соответствующие взгляды аш-Шафи’и по этому вопросу и вынести свой вердикт сообразно тому, что он считает правильным. Однако каждого, кто не достиг уровня *иджтихада*, этот закон будет касаться всегда (то есть он всегда должен следовать этой точке зрения, – пер.). Какая тогда для него польза от того, что он участвует в полемике?»

Когда мы сопоставим два этих факта и поймем, что развитие *‘илм аль-усул* в суннизме, которое послужило стимулом для осмысления этой же сферы со стороны шиитов, пришло в упадок и вошло в период застоя, мы сможем сделать вывод, что был утрачен один из импульсов к росту научного знания в среде наших имамитских ученых. Мы можем считать это действенным фактором, приведшим к стагнации в развитии науки.

Ибн Идрис описывает период застоя

Возможно, лучшим историческим документом, относящимся к тому периоду, является рукопись выдающегося законоведа Мухаммада ибн Ахмада ибн Идриса, который жил в то время и играл ведущую роль в сопротивлении стагнации. Как мы скоро узнаем, он придал новое дыхание научной мысли. В своем предисловии к книге «Ас-Сара'ир» он написал: «Когда я узрел безразличие людей этой эпохи к Шариату Мухаммада (ДБАР) и законов Ислама, их нерасторопность в поиске знаний об этом, их враждебность по отношению к тому, чего они не знают, и их пренебрежение к тому, что они знают, и когда я увидел даже в среде старшего поколения этого века преобладание невежества и невнимание к потребностям времени, и их удовлетворенность лишь многочисленными познаниями о том, что обязательно для них до такой степени, что кажется, будто они озабочены лишь сегодняшним днем и своими достижениями только в этот час, и когда увидел я, что наука стремится к глубинам деградации, а сфера познания стала лишенной понятия о предосторожности, я предпринял необходимые шаги к тому, чтобы сбросить оставшиеся признаки жизни, и спас жизнь, которая была готова оборваться».

Возрождение академических исследований

Тем не менее, прошло почти 100 лет, прежде чем исследования в области юриспруденции и ее принципов обрели новую жизнь в шиитской среде. Это было в то время, когда в суннитских кругах наука и исследования пребывали в упадке, как это описывалось аль-Газали в 5 веке.

В основе этой разницы в состоянии суннитской и шиитской науки и знания лежат многие причины, которые привели к оживлению шиитской мысли в области юриспруденции и ее принципов, в то время как суннитам не удалось последовать этому примеру. Мы упомянем о двух причинах этого:

(1) Дух *таклида* (следования), господствовавший в академических кругах после ухода шейха Туси, проник в сердцевину суннитской юриспруденции. Однако природа этого духа *таклида* в обоих случаях была различной. В первом случае дух *таклида* распространялся в научном кружке шейха Туси после его кончины, ибо его ученики еще не созрели и не были готовы к разработке оригинальных идей выдающегося Шейха. Так, им необходимо было подождать того момента, когда они уловили смысл этих идей, и обрели способность работать с ними и развивать их. Так, по самой своей природе дух этого *таклида* был лишь временным. С другой стороны, внутри группировок суннитских законовевов дух *таклида* восторжествовал в ушедшие дни, когда они достигли пика экспансии и развития, или после того, как они осознали свои цели. Мы не можем подробно осветить эту тему, ибо этого не позволяет уровень нашей сегодняшней беседы. Однако это было вполне естественно, что дух *таклида* внутри этих групп твердо укрепился с течением времени.

(2) Суннитская юриспруденция лежала в основе государственного законодательства и исполнения религиозных обязательств. Следовательно, государство стимулировало развитие суннитского права. Так, на суннитский *фикх* оказывала воздействие политическая конъюнктура, и он переживал периоды расцвета во времена политической стабильности, но рвание суннитских *факихов* уменьшалось в условиях политических смут и нестабильности.

Исходя из сказанного выше, вполне естественно, что суннитская юриспруденция должна была потерять часть (не важно, в какой степени) своей жизнеспособности в 6 и 7 вв. и в дальнейшие времена по причине политической нестабильности, а в итоге – разрушения халифата руками монголов, которые вторглись в исламский мир и свергли его правителей.

В силу этого нет ничего удивительного в том, что суннитская юриспруденция утратила (не имеет значения, насколько) нечто от собственных установок. Однако не политическая конъюнктура побуждает шиитских законоведов к занятию наукой и к исследованиям. Напротив, стимулом для них служили нужды людей, которые уверовали в Имамат Ахл аль-Бейт (Семейства Пророка), да будет мир с ними, и которые обращались к законоведам их (мир им) школы, чтобы устранить затруднения в понимании религии и узнать о своих религиозных обязательствах согласно Шариату. Поэтому развитие шиитского *фикха* было обусловлено потребностями людей, а не политической обстановкой, как развитие *фикха* суннитского.

Шиитская юриспруденция, следующая пути Ахл аль-Бейт (мир им), находилась в состоянии перманентного развития. Контакты шиитов с их законоведами и их методы поиска и получения вердиктов законоведа стали более систематичными и повсеместными. В свете этого мы понимаем, что шиитский *фикх* не утратил ни одного из своих стимулов к росту и развитию, а что он обрел влияние вместе с распространением шиизма и идеи *таклида* в его организованном виде. Таким образом, мы узнали, что шиитская мысль обладала внутренним потенциалом к экспансии и развитию в силу своей зрелости и отношению к этим процессам, а также стимулировалась извне за счет отношений между шиитскими

законоведами и шиитской общиной, потребности которой постоянно возрастали.

Относительная стагнация в области шиитского права после смерти знаменитого Шейха Туси была обусловлена лишь накоплением сил и восхождением на тот уровень развития и роста, на каком было возможно взаимодействие с его идеями.

Что касается элемента стимуляции со стороны суннитской мысли, то, хотя шиитская мысль не оказывала на нее влияния в силу стагнации в сфере суннитского фикха, она (подобная стимуляция) обрела новую форму. Причиной этого послужила интенсивность религиозной конфронтации, инициированной шиитами. В 7 веке и после они начали миссионерскую кампанию по призыву людей к шиизму. Активное участие в ней принимали наши ученые, такие, как Алламе Хилли и другие, распространяя наши религиозные убеждения. Самого по себе этого было достаточно, чтобы стать импульсом к грандиозному распространению и углублению шиитской мысли, к изучению основополагающих принципов суннитов [в области *'илм аль усул*], а также их калама (схоластической теологии). Так, мы можем отметить, какой энергией и жизненной силой наполнены труды по сравнительной юриспруденции, написанные шиитскими *факихами*, занимавшимися миссионерской деятельностью – такими, как Алламе Хилли.

От автора «Ас-Сара'ир» к автору «Аль-Ма'алим»

После периода относительной стагнации вклад в науку был сделан творчески мыслящим законоводителем Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Идрисом (ум. 598 г. хиджры), который вдохнул в нее жизнь. В его книге

по *фикху* «Ас-Сара‘ир» утверждалось, что школа *шейха* Туси вышла на уровень, позволяющий осмыслить идеи *шейха*. Он тщательно проанализировал и даже подверг их критике.

Изучив труд «Ас-Сара‘ир» и сравнив его с работой «Аль-Мабсут», мы можем выделить несколько ключевых моментов:

1. В книге «Ас-Сара‘ир» элементы *‘илм аль-усул* в *фикхе* и их отношение к юриспруденции описаны в более всесторонней манере, чем в «Аль-Мабсут». Например, мы можем упомянуть о том, что Ибн Идрис сформулировал три принципа *‘илм аль-усул*, выводя нормы касательно воды, и возвел к ним свое исследование по *фикху*. Однако мы не найдем упоминание ни об одном из этих принципов, касающихся воды, в книге «Аль-Мабсут», даже несмотря на то, что в общем своем виде они содержались в книгах по *‘илм аль-усул* до Ибн Идриса.

2. Аргументы и доводы изложены Ибн Идрисом более подробно, чем в «Аль-Мабсут», и они включают в себя пункты значительного расхождения с Шейхом по вопросам возражений и накопления доказательств. Так получилось потому, что анализ проблемы (например), освещению которой в «Аль-Мабсут» может быть посвящена одна строчка, в «Ас-Сара‘ир» занимает целую страницу. К этой категории относится вопрос о чистоте загрязненной воды, если объем воды в цистерне равняется одному *курру* (377 кг).

Вердикт *шейха* Туси таков, что вода остается нечистой, и он объяснил причину этого в одном предложении. Ос другой стороны, Ибн Идрис рассудил, что вода чиста в таких обстоятельствах, и в деталях осветил эту тему. Он сделал следующий вывод: «Только этому вопросу мы посвятили десять страниц, на ко-

торых задействовали все возможности и подтвердили наш вердикт об этом, осветив разные аспекты данной проблемы, и предоставив доводы и доказательства из аятов Корана и достоверных преданий».

Касаясь тех вопросов, по которым Ибн Идрис расходится с *шейхом* Туси, мы отмечаем дотошность первого в деле тщательного анализа всех аргументов, которые могли бы служить доводами в пользу точки зрения второго, затем опровергает их. Аргументы, которые он анализирует и опровергает, либо являются продуктом его собственного ума, либо представлены точками зрения оппонентов новых взглядов Ибн Идриса, являвшихся выразителями господствующей позиции, предписывающей защищать воззрения *шейха* Туси. Так, Ибн Идрис обычно делал подборку доводов оппонентов, а затем опровергал их. Это означает, что взгляды Ибн Идриса вызвали резонанс, что послужило усилению его влияния на превалирующий стиль мышления и побудило ученых к полемике.

Из «Ас-Сара'ир» мы узнаем, что Ибн Идрис обычно оппонировал своим современникам, дискутировал с ними по поводу их взглядов, и что не он один писал труды по *'илм аль-усул*. Таким образом, вполне ожидаемо, что его работы вызвали реакцию в виде аргументов в поддержку взглядов *шейха* Туси. Среди таких дискуссий была одна, упомянутая в главе «Музари'ат» («Вопросы аренды земли») из книги «Ас-Сара'ир», в которой Ибн Идрис написал о не одобряемой им позиции следующие слова: «Адепт этой точки зрения – Саййид Алаваи Абу-ль-Макарим ибн Зухра Халаби, которого я видел и с которым встречался. Мы пообщались, и я сообщил ему об ошибках, допущенных им, и он извинился (пусть ниспошлет ему Аллах Свою Милость)».

Точно так же, из исследований Ибн Идриса мы получаем сведения о том, что он вынужден был делать с теми, кто полагался на авторитет *шейха* Туси и был полностью привержен его взглядам, и насколько он устал от их дремучести. На вопрос о том, каков наименьший объем воды, который должен быть вычерпан из рва, в котором умер неверующий, Ибн Идрис дал ответ, что обязательно выкачать всю воду, на основании негласно принятого положения, что если неверующий упадет в ров, будучи живым, обязательно вычерпать всю воду, поэтому тем более надо сделать это, если он умрет там. Эта форма аргументации, основанная на предшествующем прецеденте, несет на себе отпечаток интеллектуальной смелости, если сравнить ее с уровнем познаний во времена Ибн Идриса, прокомментировавшего ситуацию таким образом: «Это как если бы я был среди тех, кто внимает постановлению, а затем избегает его исполнения и отвергает это, вопрошая: «Кто это сказал?» Кто усмотрел такое в его книге? Кто ссылался на это из специалистов, которые являются образцами для следования (*мараджа ат-таклид*) в этой сфере?» Иногда мы находим отрывки, в которых Ибн Идрис обращается к тем, кто целиком и полностью полагается на авторитет *шейха* Туси, пытаясь доказать им, что последний также придерживался такой точки зрения как и Ибн Идрис, даже если она немного нуждается в толковании. Например, по вопросу об оскверненной воде.

В случае, если загрязненная вода в цистерне равняется *курфу*, он выносит вердикт о ее чистоте и пытается доказать, что *шейх* Туси также склонялся к мнению о ее чистоте. Он писал: «Шейх Абу Джа'фар Туси, придерживающийся противоположной точки зрения, которой многие следуют, использовал во

многих из своих постановлений такие аргументы, которые свидетельствуют в пользу правильности вердикта, что подобная вода чиста. Я объясню, что аромат всецелого приятия этого мнения источают уста Шейха Абу Джа‘фара, когда мы беспристрастно обдумаем и проанализируем его вердикт и труды, и примем это во внимание».

3. Исторически книга «Ас-Сара‘ир» была написана в то же время, что и труд «Аль-Гунья», в котором Хамза ибн Али ибн Зухра Хусейни Халаби начал рассматривать *‘илм аль-усул* как независимую область знания – мы можем сделать такой вывод, поскольку Ибн Зухра умер всего за 19 лет до кончины Ибн Идриса. Следовательно, обе книги принадлежат примерно к одному периоду.

Если мы проанализируем *усул* (основополагающие принципы) Ибн Зухры, мы обнаружим, что он солидаризуется с Ибн Идрисом в ту эпоху абсолютного следования Шейху Туси. Эта солидарность проявляется в отходе от или в несогласии со взглядами последнего, и в принятии таких точек зрения, которые прямо противоречат мнениям Шейха в вопросах *‘илм аль-усул* или *фикха*. Так же, как, читая «Ас-Сара‘ир», мы видим, что Ибн Идрис пытается оспорить доводы *шейха* в области юриспруденции, в «Аль-Гун‘я» мы видим, как Ибн Зухра критикует аргументы *шейха*, изложенные в книге «Аль-Идда», и выдвигает доводы в поддержку противоположных точек зрения. Это еще не все; он даже поднимает новые вопросы об *‘илм аль-усул*, о которых в таком ключе не говорилось в труде «Аль-Идда».¹

¹ Нет никакого вреда в том, чтобы привести две или три цитаты, в которых точка зрения Ибн Зухры отличается от мнения шейха Туси. Среди них – вопрос о том, означает ли

Это свидетельствует о росте научного знания и о его экспансии в обеих сферах – в *‘илм аль-усул* и в *фикхе*, пока его уровень не стал таким, чтобы на нем можно было разрабатывать идеи Шейха, настолько высоким, что стало возможным критиковать их в обеих этих областях. Это только укрепляет нас во мнении, что развитие *‘илм аль-фикх* и *усул аль-фикх* идет параллельными дорогами, которые не сильно отличаются одна от другой в связи с взаимодействием и взаимосвязью между ними (этими двумя дисциплинами).

Научное движение продолжало расти, расширяться, развиваться поколение за поколением. К этим поколениям принадлежали некоторые прославленные ученые, писавшие об *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх*, и проявлявших в своих работах оригинальность. В их числе был Мухаккик Наджмуддин Джа‘фар ибн Хасан ибн Йахья ибн Са‘ид Хилли (ум. 676 г. хиджры), который учился у учеников Ибн Идриса. Он был авто-

повелительное наклонение, что действие непременно должно быть совершено сразу. Шейх Туси вынес постановление, что повелительное наклонение означает незамедлительность его выполнения, с чем не согласился Ибн Зухра, отметивший: «Повелительное наклонение является нейтральным, не означающим ни незамедлительности, ни промедления». Это также вопрос о том, обязательно ли запрещенность конкретного действия означает его безнравственность. Шейх Туси рассудил, что указание на безнравственность автоматически содержится в запрете. Ибн Зухра отрицал это и различал незаконность (*аль-хурма*) и безнравственность (*аль-фасад*), и не считал, что первое априорно подразумевает второе. Впоследствии Ибн Зухра в своих исследованиях, посвященных общему (*аль-‘ам*) и частному (*аль-хасс*), поднял вопрос о ценности общего-специального как довода без указания на сферу его специального применения, в то время как эта тема не затрагивалась в книге «Аль-Идда».

ром выдающегося труда по юриспруденции «Шара'и аль-Ислам», который стал отправной точкой для дальнейших исследований и штудий в академических кругах, заменив собой книгу «Ан-Нихайя», которую *шейх* Туси написал до работы над «Аль-Мабсут».

Этот переход от «Ан-Нихайя» к «Шара'и аль-Ислам» свидетельствует о потрясающем развитии стандартов познания, ибо первая книга является работой по праву, освещающей основные вопросы юриспруденции и ее принципы. С другой стороны, «Шара'и аль-Ислам» является объемным трудом, включающим в себя все ветви (*фуру'*) юриспруденции, равно как и выведение законов по лекалам, заданным *шейхом* Туси в «Аль-Мабсут». Таким образом, предположение, согласно которому эта книга официально заняла в академических кругах и научном сообществе место, на коем ранее находился труд «Ан-Нихайя», свидетельствует о том, что движение за расширение поля базовых законов и выведения остальных норм получило такое распространение, что все научное сообщество стало вовлеченным в эту деятельность. Мухаккик Хилли также написал книги по *'илм аль-усул*, среди которых – «Нахдж аль-вусул ила ма'рифати-ль-усул» и «Аль-Ма'риджд».

В числе знаменитых ученых был также ученик и племянник аль-Мухаккика, известный как аль-Алламе. Его имя – аль-Хасан ибн Йусуф ибн Али ибн Мутаххар (ум. 726 г. хиджры). Он написал ряд книг о принципах юриспруденции вроде «Тазхиб аль-вусул ила 'илм аль-усул», «Мабади'у-ль-вусул ила 'илм аль-усул» и т.д.

Научное развитие в области исследования принципов юриспруденции продолжалось вплоть до конца 10 века. Главным выразителем этой тенденции в конце 10 века хиджры стал Хасан ибн Зайнуд-

дин (ум. 1011 в. хиджры). Его труд по *‘илм аль-усул* назывался «Аль-Ма‘алим», в котором он на высоком научном уровне рассуждал об *‘илм аль-усул*, используя простые слова и по-новому организовав и систематизировав подачу материала. Это обеспечило книге большую важность в мире изучения *‘илм аль-усул* – такую, что она стала учебником по этой дисциплине и ученые-исследователи брались за написание комментариев к ней и за ее критику.

В плане времени написания «Аль-Ма‘алим» был близок к книге «Зубдат аль-усул» за авторством выдающегося ученого Шейха Баха‘и (ум. 1031 г.), написанной в начале 11 века.

Шок, перенесенный наукой *‘илм аль-усул*

После ухода автора «Ма‘алимуддин» наука *усул аль-фикх* испытала шок, который помешал ее развитию и росту, и была подвергнута жестокой атаке. Эта атака возникла в результате возникновения движения ахбаритов (сторонников опоры исключительно на предания) в начале 11 века хиджры, созданного Мирзой Мухаммадом Амином Истирабади (ум. 1021 г. хиджры) и тяжелого положения, которое сложилось после кончины основателя [движения], в особенности на протяжении второй половины 11 в. и в 12 в. У этой атаки были психологические мотивы, которые побуждали ахбаритов из числа наших ученых, возглавляемых Мухаддисом Истирабади, оппонировать *‘илм аль-фикх* и помогать относительным успехам ее противников. Среди этих мотивов мы можем упомянуть следующие:

1. Непонимание концепции общих элементов процесса дедукции со стороны ахбаритов. Это заста-

вило их думать, что апелляция к общим элементам и к правилам *‘илм аль-усул* оборачивается пренебрежением к достоверным источникам Шариата и принижением значимости данных текстов.

Если бы они только ухватили суть концепции общих элементов процесса дедукции в том ключе, в каком их понимают усулиты (специалисты по *‘илм аль-усул*), они бы пришли к пониманию, что как общие, так и частные элементы обладают своей фундаментальной ролью и важностью, и что целью науки *‘илм аль-усул* не является подмена частных элементов общими. Напротив, она вырабатывает правила, необходимые для осуществления вывода законов из тех самых частных элементов.

2. Исторически сунниты раньше стали заниматься исследованиями по *‘илм аль-усул* и оставили богатое литературное наследие на данную тему. Так, в сознании противников этой дисциплины на *‘илм аль-усул* стояло суннитское клеймо, и они стали рассматривать ее как продукт влияния суннитской мысли. Ранее мы упоминали о том, что первенство суннитских факихов в деле освоения *‘илм аль-усул* не является результатом особой связи *‘илм аль-усул* с суннитской мыслью. Напротив, оно сопряжено со степенью временной удаленности осмысления проблем *‘илм аль-фикх* от эпохи ниспослания источников веры. Сунниты полагали, что эта эпоха завершилась с кончиной Святого Пророка (ДБАР). Вследствие этого во 2 веке они обнаружили, что уже значительно отделились от эпохи оглашения аутентичных источников – настолько, что это побудило их задуматься о создании *‘илм аль-усул*. Однако в то время шииты все еще жили в эпоху доведения до людей аутентичных текстов, которое, на их взгляд, длилось вплоть до периода Сокрытия. Мы находим упоминание об

этом в ясной и открытой форме в следующей цитате из «Аль-Васа‘ил» законоведа *Мухаккика* Саййида Мух-сина А‘раджи (ум. 1227 г. хиджры), опровергающего взгляды *ахбаритов*:

«Наши оппоненты, почувствовавшие важность этих вещей прежде нас, опередили нас в собирании и составлении сводов преданий, ибо длительный период времени отделял их от периода жизни сподвижников Святого Пророка (ДБАР) и ведомых по Прямому Пути Имамов (мир им). Затем они открыли новую область выведения законов, освещаая многие сложные по своей сути проблемы, похожие в своих частных проявлениях, то есть используя *аль-кийас* (суждение по аналогии). Они были вынуждены компилировать и собирать традиции в силу острой нужды, в то время как мы в ту эпоху были удовлетворены тем, что жили в эпоху обнародования Шариата (Непорочными Имамами, мир им), узнавая у них его законы в устной форме и приходя к ним, чтобы спросить о том, что конкретно было нужно. Это продолжалось до начала эпохи Сокрытия, когда возникла преграда между Имамом Времени (мир ему) и нами. Затем мы стали испытывать потребность в этих дисциплинах, а наши предшественники писали о них. В число этих ученых входили такие люди, как Ибн Джунайд и Ибн Аби Акил, а после них – такие, как Саййид, два Шейха, Абу Салах; Абу Макарим, Ибн Идрис, два Фазиля и два Шахида (первый шахид и второй шахид), и другие – вплоть до сегодняшнего дня. Вы полагаете, что мы должны сторониться этих вещей, невзирая на сильную нужду в них, которую мы испытываем, только потому, что наши оппоненты опередили нас на этом попреще? Святой Пророк (ДБАР) сказал: «Мудрость – это утерянная собственность верующего!», мы не пришли в эти области в качестве после-

дователей, но мы приступили к осуществлению самого скрупулезного исследования и постижения, и не вынесли вердикта ни по одному вопросу, пока мы не нашли пространных заслуживающих доверия сухих доказательств после того, как мы выяснили, каков наш метод».

3. Что служило для этих ахбаритов доказательством наличия на *‘илм аль-усул* суннитского клейма, так это то, что Ибн Джунайд, один из начинателей в области *иджтихада* и из тех, кто посеял семена *‘илм аль-усул* в шиитском фикхе, был солидарен с большинством суннитских школ в деле защиты *аль-кийаса* (суждения по аналогии). Но тот факт, что некоторые суннитские идеи были заимствованы такими людьми, как Ибн Джунайд, не означает, что *‘илм аль-усул* присуща только суннитам. Это только один из частных случаев дальнейшего научного исследования, на которое оказали влияние более ранние эксперименты в данной области. Поскольку сунниты раньше приобрели опыт в исследованиях по *‘илм аль-усул*, вполне естественно, что мы обнаруживаем влияние в эту сторону в некоторых более поздних работах. Иногда это влияние достигает масштаба заимствования некоторых старых взглядов за игнорированием фактологической очевидности. Тем не менее, это не обязательно означает, что шииты переняли *‘илм аль-усул* у суннитских ученых, или что она была навязана им теми кругами. Напротив, была потребность в процессе вывода шариатских норм из источников, которая легла на плечи джа‘фаритской юриспруденции.

4. Убежденность ахбаритов в том, что *‘илм аль-усул* имеет суннитское происхождение, подпитывалась распространением терминологии, используемой в суннитских трактатах по *‘илм аль-усул*, в среде шиитских специалистов по данной дисциплине, и

принятием ими этой терминологии после того, как она была проработана и сведена к разъясненным понятиям, приведенным в соответствии с шиитскими взглядами. Примером этого служит термин «*иджтихад*», который мы уже обсуждали ранее. Наши шиитские ученые заимствовали это слово из суннитского *фикха* и переосмыслили это понятие. Это привело к тому, что *ахбариты* из числа наших ученых, которые не уловили фундаментальной перемены в смысле этого употребляемого понятия, почувствовали, что в *‘илм аль-усул* прослеживаются те же общие тенденции, что и в суннитской мысли. Вот почему они едко критиковали *иджтихад* и противостояли ученым-исследователям из числа наших сподвижников по вопросу о его дозволенности.

5. Роль, которую разум играл в *‘илм аль-усул*, так же послужила для *ахбаритов* провоцирующим фактором для выступления против этой области знания в силу их крайних взглядов касательно разума, как мы в этом убедились в ходе предыдущей беседы.

6. Возможно, наиболее успешной тактикой со стороны Мухаддиса Истирабади и его коллег было то, что они сформировали у шиитов представление о модернистском генезисе *‘илм аль-усул*. Это была та отрасль знания, которая не развивалась в шиитском пространстве до эпохи Сокрытия.

Это означает, что сподвижники Имамов (мир им) и законоведы их (мир им) школы прожили жизнь без *‘илм аль-усул* и не испытывали никакой потребности в этой науке. Законоведы из числа учеников Имамов (мир им) – такие, как Зурара ибн А’йун, Мухаммад ибн Муслим, Мухаммад ибн Аби Умайр, Йунус ибн Абдуррахман и другие не нуждались в *‘илм аль-усул* в их *фикхе*. Таким образом, нет никакой необходимости ввязываться в то, во что они не были вовлечены,

и говорить, что вывод шариатских норм и фикх находятся в зависимости от *‘илм аль-усул* – бессмысленно.

Мы можем осознать их ошибку в свете того факта, что потребность в *‘илм аль-усул* возникла в ходе истории. Так, если передатчики преданий и законоведы, жившие в эпоху обнародования источников Шариата не чувствовали потребности в создании *‘илм аль-усул*, это не означает, что в ходе постижения фикха она не возникла бы со временем по причине удаления от контекстов источников Шариата, особенно, когда эта дистанция увеличивается с каждым днем. Причиной является то, что большая удаленность во времени порождает недостающие звенья в процессе дедукции, и для законоведа становится обязательным сформулировать общие правила *‘илм аль-усул* с тем, чтобы заполнить эти «дыры».

Предполагаемые корни ахбаритского движения

Несмотря на то, что *Мухаддис* Истирабади был лидером этого движения, в своей книге «Фава'id аль-Маданийя» он старался возвести его историю к временам Имамов (мир им) и доказать, что оно имеет глубокие корни в шиитской юриспруденции, так, что может заслуживать признания его законности и права на уважение. Так, он писал, что ахбаризм господствовал в среде шиитских законоведов, включая эпоху Кулайни и Садука, и других ученых, которые, по мнению Истирабади, были в числе приверженцев данного направления, однако, присутствие данной тенденции не ощущалось столь явственно, пока во второй половине 4 века и даже позднее группа шиитских ученых не начала уклоняться от ахбаритской линии, полагаясь на разум в процессе занятий фикхом,

и относить исследования по фикху к *'илм аль-усул*, испытав воздействие со стороны суннитских приверженцев дедуктивного метода. В дальнейшем эта девиация начала развиваться и получила распространение. В данном контексте Истирабади цитирует утверждение Алламе Хилли (жившего тремя веками ранее), в котором он обращается к группе шиитских ученых как к «*ахбаритам*». Он использовал эту цитату для того, чтобы продемонстрировать историческую древность *ахбаритского* направления. Однако тот факт, что Алламе Хилли использовал слово «*ахбариты*» в своем постановлении, связан с его апелляцией к одной из ступеней постижения *фикха*, а не обращением к движению, отстаивающему ограничения в использовании дедукции. Издревле среди шиитских ученых существовали *ахбариты*, и они являли собой представителей начальных стадий осмысления фикха. Следует принять во внимание, что эти другие *ахбариты* были теми самыми учеными, которых *шейх* Туси в своем труде «Аль-Мабсут» упрекал в узости мышления и в том, что они согласовывали свои правовые исследования с основополагающими принципами (*усул*) решения проблем и избегали разговора об ответвлениях фикха и расширении их практического применения. В жесткой оппозиции к ним находились те законоведы, которые специализировались на *'илм аль-усул*, мыслили в соответствии с ее принципами и сами широко применяли их в области ответвлений *фикха*.

На этот нюанс обратил особое внимание выдающийся ученый *шейх* Мухаммад Таки (ум. 1248 г. хиджры) в своем пространном комментарии к труду «Аль-Ма'алим». Обращаясь к затрагиваемой им теме, он написал: «Если вы утверждаете: «С давних времен шиитские ученые подразделялись на две груп-

пы – *ахабаритов* и *усулитов* – как на то указал Алламе в «Ан-Нихайа» и как это отмечали другие ученые», я отвечу вам, что даже если наши ранние ученые были разделены на две школы и что одной из них были ахбариты, все равно их путь не был тем, о следовании котором возглашают сегодняшние ахбариты. Нет, между ними и усулитами не было никакой разницы, за исключением вопросов о расширении объема ответвлений *фикха* и о важности, придаваемой универсальным правилам в том смысле, какой силой они обладают в деле вывода ответвлений с их помощью. Среди них была группа, состоявшая из тех, кто хранил аутентичные источники Шариата, и рассказчиков преданий. Однако многие из них не обладали внутренним глубоким пониманием для того, чтобы возлагать на себя решение интеллектуальных задач. В большинстве своем они не брались за рассмотрение ответвлений *фикха*, равно как и не работали с текстами. Эти ученые были известны как ахбариты. Другая школа обладала внутренним видением и, будучи склонными к исследованиям и углубленному изучению проблем, исследовали их с тем, чтобы сформулировать законы Шариата с использованием доступных им доводов. Они обладали способностью определять принципы и всеобщие правила на основе существующих в Шариате доводов и аргументов, и применять их в сфере ответвлений, и выводили законы Шариата в соответствии с ними этими принципами. Эти ученые были известны как усулиты (специалисты по принципам юриспруденции) – такие, как ‘Умани, Исафи, Шейх Муфид, Саййид Муртаза, *шейх* Туси и другие, их последователи. Если вы немного вникнете в эту тему, вы не обнаружите между этими двумя группами никакой разницы за исключением того, что вторая занималась исследо-

ванием проблем и обладала достаточным пониманием, чтобы делать необходимые выводы и выводить ответвления различных законов. В силу этого объем их исследований и познаний был шире, и они взяли на себя задачу по разъяснению ответвлений и правовых проблем, и они вышли за пределы рассмотрения исключительно текстов преданий. *Мухаддисы* (*хадисоведы*) тогда в большинстве своем были не способны делать это, не владели искусством этого. Следовательно, они посвятили себя изучению буквального смысла преданий и по большей части ограничивались рассмотрением их текстуального содержания, равно как они и не включали в объем исследований вопрос об ответвлениях на основе расширения толкования законов. Поскольку они жили в начале распространения фикха и возникновения шиитской школы, они были озабочены тем, чтобы проверять основополагающие принципы вывода законов на соответствие преданием от Непорочных Ахл аль-Бейт (членов Семейства Святого Пророка (ДБАР)) – мир им. Таким образом, они были не в состоянии более тщательно проанализировать их содержание и сделать из них многочисленные заключения. Это было сделано в более поздние периоды по причине перманентного притока идей». Выдающийся законовед *шейх* Йусуф Бахарайни в своей книге «Аль-Хака'ик», несмотря на свое согласие с рядом мыслей *Мухаддиса* Истирабади, признает, что он был первым, кто сделал ахбаризм отдельной школой и выявил различия между учеными на этом основании. Он писал: «Эти различия не становились известными, и подобной девиации не возникало, пока автор «Аль-Фава'id аль-Маданийя» (пусть простит его Аллах и дарует ему Свою Милость) не стал одним из тех, кто начал детально критиковать наших сподвижников. Он извес-

тен своей нетерпимостью и фанатизмом, который не подобает благородному ученому его уровня».

Тенденции в литературе того периода

Если мы изучим интеллектуальные достижения того периода, когда ахбаритское движение широко распространилось – т.е. во второй половине 11 в. и на протяжении 12 в., мы обнаружим наличие активной тенденции к собиранию преданий и к составлению многотомных объемных сводов преданий и высказываний. Именно тогда *шейх* Мухаммад Бакир Маджлиси (ум. 1110 г. хиджры, да благословит его Аллах) написал труд «Аль-Бихар», которая стала самым большим сборником шиитских хадисов. А *шейх* Мухаммад ибн Хасан Хурр Амили (ум. 1104 г. хиджры, и да благословит его Аллах) составил свод «Аль-Васа'ил», в котором он объединил большое количество преданий, посвященных фикху. Файз Мухсин Кашани (ум. 1091 г. хиджры) написал «Аль-Вафи», в этот свод вошли предания из *аль-Кутуб аль-арба'а* (четыре сборников хадисов). А Саййид Хашим Бахрани (ум. примерно 1107 г. хиджры) стал автором труда «Аль-Бурхан», в котором он свел воедино предания, касающиеся толкования Корана.

Однако эта общая тенденция того периода составлять своды хадисов не была обусловлена появлением *ахбаризма*, даже хотя наиболее вероятно, что он стал движущей силой этого процесса, несмотря на то, что некоторые из наиболее выдающихся авторов этих сводов не были *ахбаритами*. Эта тенденция возникла в силу ряда причин, самой главной из которых стало обнаружение в этом веке ряда сборников преданий, о которых не упоминал *шейх* и которые не входят в

аль-Кутуб аль-арба'а. Соответственно, возникла необходимость составления объемных сводов, которые включали бы в себя эти разные книги и все скрупулезные исследования хадисов и их сборников.

В свете сказанного выше, мы можем расценить деятельность по написанию тех гигантских много-томников в тот период как один из факторов (в дополнение к движению ахбаритов), тормозивших рост знания и развитие исследований по *'илм аль-усул*. В любом случае, эта тенденция возникла вовремя, ибо составление данных объемных работ стало полезным для процесса дедуктивного вывода, которым занималась дисциплина *'илм аль-усул*.

Исследования по *'илм аль-усул* в тот период

Несмотря на шок, испытанный исследователями *'илм аль-усул* в то время, ее пламя не было потушено, равно как она и не развивалась в полной мере [своих возможностей]. Так, Мулла Абдаллах Туни (ум. 1071 г. хиджры) написал труд по *'илм аль-усул* под названием «Аль-Вафийа». После этого появился выдающийся труд ученого Саййида Хусейна Хунсари (ум. 1098 г. хиджры), который был знаменит своими обширнейшими познаниями и эрудицией. Он придал *'илм аль-усул* новый импульс к развитию, что становится очевидным после ознакомления с его идеями на эту тему, изложенными в книге по фикху «Машарик аш-шумус фи шархи-д-дурус». В результате его работа носила философский оттенок – чего не было свойственно трудам по *'илм аль-усул* до него – именно оттенок, а не характер, ибо этот знаменитый ученый был противником философии и долго конфликтовал с ее приверженцами. Поэтому его мысль не была

философской и не напоминала тот таклид, который делали философии, несмотря на то, что была окрашена в философские тона. Таким образом, когда он предпринял исследование по *‘илм аль-усул*, в нем явно чувствовался привкус философии, и философский дискурс, свободный от всех форм таклида философии имевшего место в исследованиях и трактатах того времени, проник в *‘илм аль-усул*. Этот дух свободы впоследствии стал причиной грандиозного развития в истории познания, как мы это увидим, иншаАллах.

Именно в период жизни Хунсари Мухаммад ибн Хасан Шервани (ум. 1098 г. хиджры) написал комментарий к книге «Аль-Ма‘алим». После этого мы можем обнаружить две работы по *‘илм аль-усул*. Первая выполнена Джамалуддином ибн Хунсари, написавшим комментарий к труду «Аль-Мухтасар». И *шейх* Ансари подтвердил в «Ар-Раса‘ил», что Джамалуддин был первый, кто дошел до формулирования некоторых концепций *‘илм аль-усул*. Вторая из этих двух работ написана Саййидом Садруддином Кумми (ум. 1071 г. хиджры), который был учеником Джамалуддина и автором комментария к «Аль-Вафийя» Туни. Устаз Вахид Бахбахани был учеником Саййида Садруддина. Известен факт, согласно которому старший Хунсари, современник Шервани, его сын Джамалуддин, и ученик его сына Садруддин – несмотря на то, что они жили в то время, когда ахбаритское движение отбросило науку *‘илм аль-усул* к ее истокам и, вопреки этому, работа с преданиями продолжалась – стали провозвестниками дальнейшего развития *‘илм аль-усул*. Своими трудами они проложили дорогу к появлению школы Устаза Вахида Бахбахани, которая ознаменовала собой новую эру в истории знания, как мы в этом убедимся позже. Значит, мы можем восприни-

мать исследования, выполненные этими четырьмя учеными, как некие семена, из которых выросла эта школа, и последние лавры, выигранные наукой во второй эре своего развития, ознаменовавшие собой подготовку для шага в третью эру.

Победа *‘илм аль-усул* и возникновение новой школы

Ахбаритское движение оказалось в состоянии сделать Кербелу (Ирак) своим центром в 12 веке. Значит, это произошло одновременно с зарождением новой школы *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул*, которая также была создана в Кербеле руками ее лидера, великого *Муджаддида* Мухаммада Бакира Бахбахани (ум. 1206 г. хиджры). Эта новая школа возникла, чтобы критиковать *ахбаритское* движение и обеспечить выигрыш для *‘илм аль-усул*, чем она и занималась, пока *ахбаризм* не пришел в упадок и не потерпел поражение. Кроме того, эта школа начала способствовать продвижению науки вперед и подняла *‘илм аль-усул* на очень высокий уровень, так, что мы можем сказать, что появление этой школы и совместные усилия, предпринятые Бахбахани и его учениками (которые были великими учеными-исследователями) стало границей между двумя эрами в истории дисциплин *‘илм аль-фикх* и *‘илм аль-усул*.

Позитивная роль, сыгранная этой школой, и начало новой эпохи в истории науки, были обусловлены рядом факторов, среди которых можно выделить следующие:

(1) Реакция, вызванная *ахбаритским* движением, в особенности, когда его последователи собрались в том же месте, что и группа защитников *‘илм аль-усул*, т.е. в Кербеле. Это естественным образом привело к

усилению напряженности и интенсификации противостояния.

(2) Потребность в составлении новых объемных сводов преданий была осознана, и данная задача была претворена в действительность, после написания «Аль-васа‘ил», «Аль-вафи» и «Аль-Бихар» наука должна была получить интеллектуальный импульс к тому, чтобы извлечь пользу для процесса дедуктивного вывода шариатских норм из этих трудов.

(3) Философское направление в науке, важнейшие основы которого были заложены Хунсари, обеспечило науке потенциал к развитию и открытию новой области для проявления творческого начала. Школа Бахбахани стала наследницей этой тенденции.

(4) Фактор места; школа Устаза Вахида Бахбахани развивалась недалеко от главного центра науки – Наджафа. Эта близость к центру была одной из причин постоянства и длительности ее существования на протяжении жизни сменявших друг друга поколений, пока она данная школа не совершила великий прорыв в науке, введя ее в новую эру своего существования. Таким образом, школа Бахбахани отличается от многих других школ, которые возникали повсеместно, далеко от центра науки, и которые исчезали со смертью своих основателей.

Текст, описывающий борьбу против *ахбаритского движения*

Мухаккик Бахбахани, основатель этой школы, написал книгу по *‘илм аль-усул* под названием «Аль-Фава‘ид аль-Ха‘ирийа», из которого мы узнаем о том, насколько сильно он был настроен на борьбу против *ахбаритского движения*. Здесь мы приводим отрывок

из той книги, посвященный некоторым сомнениям *ахбаритов* и их аргументам против *‘илм аль-усул*. Наше предыдущее разъяснение, почему ученые осознали потребность в *‘илм аль-усул*, становится совершенно понятным в свете опровержения тех аргументов.

Бахбахани писал: «Поскольку времена Имамов (мир им) ушли в историю, а характеристики и доводы *фикха*, изложенные нашими законоведами и открыто ими принятые, сделались неясными и неопределенными, центры обучения опустели настолько, что большая часть их прекратила свое существование, как это случилось с ушедшими народами и с предыдущими сводами законов. Когда наша эпоха стала все более удаленной от эпохи ниспослания Шариата во времени, старые концепции стали непонятными, а на смену им пришли новые идеи, пока вместе с ними со старыми концепциями не исчез Шариат. Некоторые воображают, будто бы *шейх* Муфид и последующие законоведы вплоть до сегодняшнего дня, были едины во мнении, что самобытные мыслители, озвучивающие новые идеи, сбились с пути, что они следовали массам и противостояли пути Имамов (мир им) и искажали их особый путь, несмотря на временную близость к эпохе Имамов (мир им),¹ по причине своей наивысшей славы, справедливости, знания *фикха* и преданий, глубины их подхода, набожности и богобоязненности».

Он продолжает описывать степень грубости своих оппонентов в отношении тех великих ученых и призывает их к ответу за эти выпады. Затем он продолжает: «Еще одно их сомнение заключается в том, что

¹ Они подвергаются осуждению за их (неподобающее) отношение, хотя небольшая временная дистанция отделяла их эпохи от Имамов (мир им).

передатчики этих преданий не были знакомы с законами *муджтахидов* (т.е. с *‘илм аль-усул*), хотя *хадисы* служили для них весомым доводом. Так мы тоже любим их, не нуждаемся ни в одном из условий (*иджтихада*), и обстоятельства наши такие же, как и у них. Они не обращают внимания на тот факт, что те передатчики были полностью осведомлены о том, что услышанное ими было словами их Имама (мир им всем), и что они были в состоянии понять эти слова благодаря их владению литературным языком эпохи Непорочных (мир им), и они не сталкивались ни с одним из тех затруднений, которые испытываете вы, и, таким образом, не нуждались в лекарстве от них».

Заключение

Мы не в том положении, и наша беседа проходит не на том уровне, чтобы прояснить вопрос о том, какую важную роль сыграли как учителя, так и ученики этой школы, и уровень развития и фундаментальности, который они обеспечили науке. Однако мы можем повторить, что все предшествующее знание прошло через три эры своего развития:

1. Подготовительную эру – эпоху, когда были посеяны основные семена *‘илм аль-усул*. Она началась с Ибн Аби Акиля и Ибн Джунайда и завершилась с появлением Шейха Туси.

2. Эру познания – эпоху прорастания этих семян и появления плодов. На протяжении этого периода принципы *‘илм аль-усул* стали более определенными и были широко представлены в области исследований фикха. Лидером этой эпохи был Шейх Туси, а в число ее выдающихся ученых входят Ибн Идрис, Мухак-

кик Хилли, алламе, Первый шахид и другие прославленные ученые.

3. Эру совершенства в познании – эпоху, которая началась в истории науки с появлением новой школы, созданной во второй половине 12 века руками *устаза* Вахида Бахбахани и ознаменовавшей собой начало третьей эры развития науки благодаря совместным усилиям ее учителей и учеников в области *‘илм аль-усул* и *‘илм аль-фикх*.

Эти усилия были воплощены в идеях и исследованиях главы этой школы, Устаза Вахида, и выдающихся ученых, которые продолжали дело ее основателя на протяжении примерно половины века, пока не стали явными общие характеристики третьей эры, и она не достигла своего пика. В этот период можно выделить три сменяющих друг друга поколения ученых.

Первое поколение представлено такими великими учеными-исследователями из числа учеников *устаза* Вахида, как Саййид Махди Бахр аль-‘Улум (ум. 1212 г. хиджры), Шейх Джа‘фар Кашиф аль-Гита (ум. 1227 г. хиджры), мирза Абулкасим Кумми (ум. 1227 г. хиджры), Саййид Али Табатаба’и (ум. 1121 г. хиджры) и *шейх* Асадуллах Тустари (ум. 1234 г. хиджры).

Представителями второго поколения этих прославленных ученых, учениками некоторых из упомянутых выше исследователей первого поколения, являются такие *‘лемы*, как *шейх* Мухаммад Таки ибн Абдуррахим (ум. 1248 г. хиджры), Шариф аль-‘Улама Мухаммад Шариф ибн Хасан Али (ум. 1245 г. хиджры), Саййид Мухсин А‘раджи (ум. 1227 г. хиджры), Маула Ахмад Нараки (ум. 1245 г. хиджры), *шейх* Мухаммад Хасан Наджафи (ум. 1266 г. хиджры) и другие.

Что касается третьего поколения, то, поскольку его возглавлял ученик Шариф аль-‘Улама, великий

ученый-исследователь Шейх Муртаза Ансари, родившийся после появления новой школы в 1214 г. хиджры, чей уровень образования соответствовал стандартам этой школы на вершине ее развития и активности. Он был способен вырасти синхронно с развитием науки в третью эру до такой высоты, на которой уже намечалась новая школа. *Илм аль-усул* и образ мышления в третью эру, основы которых заложил Устаз Вахид, до сих пор превалируют в имамитских академических кругах.

Наше разделение истории науки на три эры не мешают нам выделить в каждой из этих эр разные периоды развития, у каждого из которых был свой лидер и вдохновитель. На основании этого мы считаем Шейха Ансари (ум. 1281 г. хиджры, да благословит его Аллах) верховным лидером одного из периодов третьей эры, то есть эпохи развития науки на протяжении более, чем 100 лет, и вплоть до нашего времени.





ГЛАВА ШЕСТАЯ

Источники, вдохновляющие ученых НА РАЗВИТИЕ *‘ИЛМ АЛЬ-УСУЛ*

Мы не можем, находясь на первом этапе обучения, вдаваться в детали в процессе изучения источников, воодушевляющих ученых на развитие *‘илм аль-усул*, и выявлять все факторы такого вдохновения на осмысление данной дисциплины и формулирование новых теорий одной за другой в непрерывном режиме. Поэтому мы вкратце опишем следующие источники:

1. Исследования практического применения в области фикха. В процессе изучения сферы практического применения законов фикха, правоведы столкнулись с некоторыми типичными трудностями. В таком случае *‘илм аль-усул* предоставляет формулы и приемлемые решения подобных затруднений. Эти решения и теории становятся общими элементами процесса дедукции. По мере применения данных теорий в разных областях правовед обращает внимание на новые обстоятельства, влияющие на модификацию или, в качестве альтернативы, исправление этих теорий. В качестве примера можно привести постулат *‘илм аль-усул*: если некая вещь является обязательной, ее условия также становятся обязательными. Так, к примеру, малое омовение (*вузу*) обязательно, в силу обязательности молитв (*салат*), так как оно является условием их совершения. Аналогичным образом,

‘илм аль-усул утверждает, что условия начинают расцениваться как обязательные только в том случае, если сама вещь становится таковой, и они не могут предшествовать ей в своей обязательности. Так, невозможно, чтобы омовение стало обязательным до наступления времени молитвы, и оно делается таковым (только на время молитвы).

Законовед, будучи осведомленным об этих постулатах, в процессе решения правовых проблем отмечает необходимые исключения в некоторых вопросах *фикха*, которые необходимо изучить более тщательно. Например, в том, что касается поста, общепринятым положением в фикхе является то, что время поста начинается с рассвета и что до этого соблюдение поста не обязательно. Также установлено, что если *мукаллаф* (юридически ответственный человек) входит в состояние *джанабат* (большого осквернения, требующего полного омовения) в течение ночи до начала времени поста, то для него обязательно совершение полного омовения до рассвета, чтобы его пост был действителен. Причиной этого является то, что полное омовение по причине состояния *джанабат* является условием совершения поста, который не имеет ценности без этого, так же, как малое омовение служит условием совершения молитв, и не может быть молитвы без омовения.

Естественно, законовед пытается изучить эти законы *фикха* в свете принципов ‘илм аль-усул. Затем он обнаруживает противоречие, ибо, в соответствии с фикхом, совершение полного омовения является для *мукаллафа* обязательным до наступления периода поста, в то время как ‘илм аль-усул установила, что условие чего бы то ни было становится обязательным только в контексте обязательности самой вещи, а не до того, как она становится обязательной. Так, это

предписание фикха побуждает законоведа изучить этот принцип *‘илм аль-усул* заново и выявить пути его согласования с реальной правовой ситуацией. В результате этого в области *‘илм аль-усул* рождаются и выкристаллизовываются новые идеи, происходит расширение и разъяснение того принципа *‘илм аль-усул* с тем, чтобы привести его в соответствие с фактами конкретного дела. Это – реальный пример. Таким образом, сложность в объяснении обязательности совершения полного омовения до начала периода поста была выявлена в ходе изучения и исследования фикха. Первой работой по фикху, в которой она была описана, является дискуссия в книге Ибн Идриса «Ас-Сара‘ир», хотя он не преуспел в ее решении.

Открытие этой сложности привело к проведению ряда углубленных исследований по *‘илм аль-усул* с тем, чтобы соотнести ее принципы с реальными правовыми ситуациями. Эти исследования теперь известны как «бухус аль-мукаддимати-ль-мафута» (исследования ненадежных условий).

2. ***‘Ильм аль-калам (схоластическая теология)***. Она играла важную роль в усложнении и расширении границ осмысления *‘илм аль-усул*, особенно на протяжении первой и второй эры. Причиной этого является то, что исследования по *‘илм аль-калам* стали широко распространенными и обладали очень большим влиянием на умонастроения мусульманских теологов в целом, когда *‘илм аль-усул* только начинала зарождаться. Таким образом, вполне естественно, что *‘илм аль-усул* стала ориентироваться на *‘илм аль-калам* и искать в ней источник вдохновения. Примером этого служит теория рационального добра и зла. В ее рамках *‘илм аль-калам* постулирует, что человеческий разум может распознавать – вполне независимо от какого бы то ни было источника Шариата – вред определен-

ных поступков, таких, как несправедливость и предательство, и добро, заключенное в иных качествах – в справедливости, преданности и честности. Данная теория была использована *‘илм аль-усул* во второй с тем, чтобы продемонстрировать ценность *аль-иджмы* (консенсуса) в качестве довода, что означает, если все улемы пришли к согласию в чем-либо, значит, это мнение правильно, ибо если бы оно было ошибочным, то с рациональной точки зрения молчание Непорочного Имама (мир ему) и сокрытие им (мир ему) истины было бы злом. Так как утверждение о зле, заключенном в молчании Имама (мир ему), является ошибочным, это гарантирует правильность позиции, с которой все согласились.

3. Философия. Она не была источником, вдохновляющим на осмысление *‘илм аль-усул*, вплоть до третьей эры, когда на смену исследованиям по *‘илм аль-калам* пришли философские штудии в области джа‘фаритской теологии, и с распространением важных и самобытных философских учений, наподобие доктрины Садруддина Ширази (ум. 1050 г. хиджры). Это привело к тому, что в третьей эре наука *‘илм аль-усул* стала признанной – и в этом ей помогла философия и инспирация ею (а она была сильнее, чем то, что вдохновляло Садруддина Ширази). В качестве примера можно привести вопрос об истинности бытия и истинности сущности, который фигурировал в *‘илм аль-усул* при рассмотрении ряда проблем, наподобие вопроса о соотношении приказа и запрета и вопроса о связи приказаний с характерами и проявлениями индивидуальности, который мы сейчас действительно не можем рассмотреть подробно.

4. Субъективный контекст, в котором жил ученый-исследователь *‘илм аль-усул*. Специалист по *‘илм аль-усул* живет в специфических обстоятельствах и выводит

некоторые из своих идей из их контекста. Примером этого служат улемы, жившие в первую эру и легко находившие ясные доводы в Шариате для того, чтобы решать любые проблемы и противостоять неким измышлениям в силу близости к времени жизни Имамов (мир им). А относительная простота правовых проблем, с которыми им приходилось сталкиваться, обусловлена спецификой контекста, позволявшего им находить доводы, что создавало у них ощущение, будто их решения являются абсолютными и неизменными на все времена. На основании этого они утверждали, что частью Проницательности Всевышнего Аллаха является то, что Он предоставил ясный довод для каждого из законов Шариата, пока человек является *мукамлафом* (то есть юридически ответственным лицом), а Шариат – продолжает существовать.

5. Фактор времени. Под этим подразумевается, что временная дистанция, отделяющая проблему в области *'илм аль-усул* от эпохи обнародования источников Шариата, увеличилась и стала более явной, и в результате появились новые трудности, которые требовалось изучить с позиций *'илм аль-усул*. Таким образом, столкнувшись с рядом сложностей, возникших по прошествии времени, отделяющего данную науку от времени ниспослания источников, *'илм аль-усул* стала развиваться и расширять область исследования посредством их этих проблем изучения поиска приемлемых решений этих непростых вопросов.

Например, наука не вступила во вторую эру своего развития, пока не была обнаружена такая пропасть, отделяющая ее от времени оглашения источников, что большая часть преданий и *хадисов*, бывших в ее распоряжении, уже не могла внушать определенной уверенности в их достоверности. Кроме того, стало непросто найти непосредственную информацию об

аутентичности этих преданий и хадисов, которая была доступна для законоведа первой эры в большинстве случаев. Таким образом, возникла проблема достоверности хадисов и трудности использования многих из них в качестве доводов. Важность и необходимость проверки преданий на достоверность заставляла науку все больше изучать то, что создавало затруднения, и компенсировать отсутствие достоверных хадисов на какую-либо тему посредством скрупулезного поиска правовых доводов с указанием доказательной ценности последних, даже если оказывалось, что они не заслуживают доверия. *Шейх* Туси, открывший вторую эру, был первым, кто исследовал эти проблемы, и установил приемлемость недостоверного предания как довода.

Когда наука вошла в третью эру, увеличение временной дистанции породило сомнения даже в ценности тех преданий, которые *шейх* Туси использовал в качестве доводов во второй эре, с точки зрения использования их как аргументов. Он установил, что недостоверное предание приемлемо в качестве довода, если оно считалось имеющим ценность в среде сподвижников Имамов (мир им).

Понятно, что чем больше мы удаляемся во времени от эпохи жизни сподвижников Имамов (мир им), тем более неясными для нас станут их мнения, равно как и становится все более сложным раздобыть информацию об условиях, в которых они находились или в которых были произнесены те или иные слова. Таким образом, в начале третьей эры специалисты по *'илм аль-усул* начали спрашивать самих себя: «Прежде всего, возможно ли для нас найти доказательство ценности недостоверного предания как довода?»

На базе этого в начале третьей эры возникло новое направление, призывающее к закрытию врат поз-

нения, ибо предания – недостоверны, и к закрытию врат доводов, ибо не было доказательств приемлемости недостоверных преданий в качестве доводов. Также раздавались призывы к тому, чтобы строить *‘илм аль-усул* на основе принятия решения об этом закрытии врат познания и доводов, и к тому, чтобы делать выводы (занн) о законности тех или иных действий с точки зрения Шариата без различения того, проистекают ли они из преданий или откуда-то еще, поскольку мы не обладаем особыми правовыми аргументами в пользу ценности *аль-хабафа* (сообщения) как довода, что отличало бы его от иных способов умозаключений.

Большое количество «первых ласточек» третьей эры и ученых, таких, как Устаз Бахбахани и его ученик Мухаккик Кумми, автор книги «Ар-Рийаз» и др., повлияли на возникновение данной тенденции.

Хотя первые проявления этого стремления к закрытию врат познания наблюдались уже в конце второй эры, ученый-исследователь *шейх* Мухаммад Бакир (сын комментатора труда «Аль-Ма‘алим») разъяснил, что никто до Устаза Вахида Бахбахани и его учеников к этим призывам не прислушивался. Точно так же, его отец, ученый-исследователь Шейх Мухаммад Таки повторял в своем комментарии к книге «Аль-Ма‘алим», что все вопросы, поднятые приверженцами данного направления, являются новыми, и вплоть до его собственной эпохи в правовой мысли не возникали. Следовательно, становится понятным, как от века к веку возникают новые тенденции, а их академическая важность увеличивается по мере появления затруднений, сопряженных с временным фактором.

6. Элемент собственной оригинальности. Каждая область знания, по мере собственного роста и раз-

вития, начинает обладать потенциалом творческой оригинальности в результате деятельности талантливых и прославленных ученых, а также обмена разного рода идеями. Примерами этого в области *‘илм аль-усул* служат академические исследования необходимых взаимосвязей между законами Шариата. Большая часть этих исследований является чистым продуктом *‘илм аль-усул*. Под академическими исследованиями в *‘илм аль-усул* мы подразумеваем такие исследования, которые посвящены сущности правил *‘илм аль-усул* и общих элементов, к которым законовед должен апеллировать для того, чтобы определить свою научную точку зрения в случае, если он тем более принадлежит к третьей эре, не находит указания на закон Шариата, а также с умом и со всей осторожностью искал философские и шариатские доводы, но так и не обнаружил их. Под изучением необходимых взаимосвязей мы имеем в виду исследование по *‘илм аль-усул*, цель которых – определить разного рода связи и корреляцию между этими законами, отвечая на вопросы вроде: «Если действие запрещено, означает ли это его аморальность?» В свете этого вопроса изучаются проблема аморальности незаконных торговых сделок, а также то, имеют ли они силу при передаче товара от продавца к покупателю, несмотря на их недозволенность, если право собственности уже было передано другому человеку. Иными словами, существует ли, прежде всего, противоречие между нелегальностью и законной силой?

Значение науки *‘илм аль-усул* и ее оригинальность

В связи с этим необходимо обратить внимание на несколько фактов, которые студент должен знать, и которые невозможно осветить и проработать в де-

талях в настоящее время. Первый факт заключается в том, что *‘илм аль-усул* не исчерпывается ее первичной областью исследования, из которой она произошла – то есть определением общих элементов процесса дедукции, однако она внесла некоторый важный вклад в решение ряда проблем в философской (досл. – человеческой) мысли. Это произошло благодаря тому, что *‘илм аль-усул* достигла вершины сложности и глубины, будучи при этом свободной от подражания философии, которое сковало философские исследование и заставило их следовать предписанным линиям. В то время философская мысль не отваживалась отбросить эти общие правила, заданные для нее великими философами фундаментальные общепринятые постулаты, которым придавалось величайшее значение: целью философов было понять эти идеи и достигнуть такого уровня, чтобы защищать их. Когда философские исследования находились на этой стадии развития, *‘илм аль-усул* изучала свой предмет с позиций интеллектуализма и углубленного анализа философских проблем, будучи свободной от слепого подражания философам и от их страхов.

Здесь мы расскажем о некоторых областях, в которых *‘илм аль-усул* сделала оригинальные выводы.¹

1. Теория познания. Предметом этой теории является ценность человеческого знания и та степень, в которой на него следует полагаться. В рамках нее также обсуждаются первичные источники человеческого познания. Исследования в сфере *‘илм аль-усул* затрону-

¹ Эти примеры необходимо изучить подробно. Преподаватель вынужден только указать на какую-то тему, пролив свет на ее часть. Мы поговорим об этом в будущем, если будет на то Воля Всевышнего Аллаха.

ли и эту область, и они нашли свое место в контексте серьезного интеллектуального противостояния между ахбаритами и муджтахидами, которые озвучили и продолжают озвучивать новые идеи в данной сфере. В ходе нашей предыдущей беседы мы уже выяснили, что из-за этого конфликта в среде наших ученых возникло направление сенсуализма – в то время, когда в европейской философии его еще не существовало.

2. Философия языка. *Илм аль-усул* предвосхитила одно из наиболее современных направлений философии, а именно: символическую логику. Это – течение в области философии математики, которая возводила себя к логике, а логику – к языку. Приверженцы этого направления полагали, что основная задача философии заключается в анализе и осмыслении языка, вместо анализа и рефлексии относительно внешней действительности. Исследователи *‘илм аль-усул* занимались лингвистическим анализом уже на протяжении долгого времени. Их трактаты о словесных значениях и формах в *‘илм аль-усул* свидетельствуют о том, что они были первыми в области лингвистического анализа. Забавно, что сегодня Бертран Рассел, основатель этого философского направления в современном мире, в рамках собственного лингвистического анализа пытался дифференцировать два предложения «Цезарь умер» и «Смерть Цезаря», или же «Смерть Цезаря – истина») и так и не пришел ни к какому выводу. Он оставил проблему логической дифференциации между этими двумя предложениями нерешенной и написал: «Я не знаю, как разрешить эту сложность приемлемым образом».¹

Я нахожу это забавным, что ученый в период пика развития того направления, к которому он прина-

¹ «Принципы математики», том 1, стр. 96., пер. доктора Мухаммада Мусы Ахмада и доктора Ахмада Фуада аль-Ахвани.

длежит, не в состоянии провести грань различения между этими двумя предложениями, в то время как *‘илм аль-усул* уже решила эту проблему и сформулировала не одно объяснение по этому поводу. Мы также находим зачатки теории логической формы у некоторых ученых-специалистов по *‘илм аль-усул*. Исследователь Шейх Мухаммад Хамид Хурасани в книге «Аль-Кифайа» пытался отличить реальные приказы от гипотетических в соответствии с главной концепцией той теории. Так, *‘илм аль-усул* опередила Бертрана Рассела, ее основателя. Она *‘илм аль-усул* не только смогла достигнуть большего, но и впоследствии раскритиковала и опровергла ее расселовскую теорию, и устранила те противоречия, на базе которых Рассел строил свою теорию. Одна из наиболее важных проблем, изучавшаяся древней философией, и поднятая современными адептами философского анализа языка – это проблема слов, которые, казалось бы, не обозначают реально существующие объекты. Например, что мы имеем в виду, говоря: «Необходимая связь жара с огнем?». Существует ли эта «необходимая связь» в дополнение к существованию огня и жара, или ее не существует? Если она существует, то каким образом? Если она является несуществующей и не обладает существованием, как мы можем говорить о ней? *‘Илм аль-усул* решила эту проблему, будучи свободной от тисков философии, которые ограничили проблему сферой существования или не-существования, и внесла оригинальный вклад в данную область.

Мы упомянули об этих примерах вкратце, чтобы студенты имели о них представление. Мы отложим их разъяснение и детальное освещение до наших предстоящих бесед, если будет на то Воля Всевышнего Аллаха.



ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЗАКОНЫ ШАРИАТА И ИХ КАТЕГОРИИ

Мы уже узнали, что *‘илм аль-усул* изучает общие элементы процесса дедуктивного вывода норм Шариата, следовательно, необходимо в самом начале сформулировать общую концепцию шариатского закона. *‘Илм аль-усул* стремится выводить их при помощи выявления общих элементов процесса дедукции (*истинбат*). Предписания Шариата – это законодательство, данное Всемогущим Аллахом с тем, чтобы регулировать жизнь человека. Шариатские приказания (*аль-хитабат*), содержащиеся в Коране и Сунне, являются материалом для производства и выведения законов, но сами по себе еще не являются законами Шариата.

В свете этого объяснения было бы ошибочно определять закон Шариата так, как это часто делалось ранними специалистами по *‘илм аль-усул*. Они привыкли определять его как шариатский приказ (*аль-хитаб*), относящийся к действиям *мукаллафов* (то есть юридически ответственных индивидуумов), ибо в приказании ниспосылаются законы, а законы выводятся из приказаний. Помимо этого, факт, что предписание Шариата не всегда касается действий *мукаллафов*, оно может относиться к их личностным качествам или к иным вещам, которые их затрагивают, ибо задача законов Шариата – регулировать жизнь человека. Эта цель достигается путем приказов, касающихся деяний, – таких, как «молитесь», или «поститесь», или

«не пейте вина», и точно так же к ней можно придти, выполняя приказания относительно нас самих и того, что является частью нашей жизни. Это – законы вроде тех норм, регулирующих супружеские отношения, в силу которых женщина считается женой мужчины при определенных особых условиях, или регламентирующих вопросы собственности, и на основании которых в определенных ситуациях человек считается владельцем собственности.

Далее, эти законы не связаны с действиями юридически ответственных индивидуумов. Напротив, брак – это часть шариатского законодательства, связанная с их жизнями, в то время как имущественные законы сопряжены с собственностью. Поэтому будет лучше всего, если мы изменим существующее определение закона Шариата, которое мы приводили, на следующее: *закон Шариата – это «законодательство от Аллаха, данное с целью регулировать жизнь человека, вне зависимости от того, связано ли это с его действиями, или с его личностью, или с иными вещами, являющимися частью его жизни».*

Деление законов на позитивные (таклифи) и ситуационные (ваз'и)

В свете сказанного выше мы можем разделить предписания Шариата на две категории:

1. Законы, связанные с действиями человека и напрямую регулирующие его поведение в разных сферах его жизни – личной, касающейся поклонения, супружеской, экономической и политической – которые освещаются и регламентируются Шариатом, запрещающим, например, пить вино, обязывающим совершать молитвы, давать деньги на нужды некото-

рых категорий родственников, позволяющим возделывать землю и обязывающим правителя соблюдать справедливость. Эти законы относятся к категории позитивных (*аль-ахкам ат-таклифийа*).

2. Законы Шариата, не связанные напрямую с регуляцией действий и поведения человека. Они включают в себя каждое предписание, связанное с какой-то особой ситуацией и обладающее непрямым влиянием на действия человека. Эти законы касаются, в частности, особых отношений между мужчиной и женщиной, и воздействуют на их поведения как явно, так и неявно, предписывая женщине, ставшей женой, вести себя с мужем определенным образом. Эта категория шариатских норм известна под названием ситуационных законов (*аль-ахкам аль-ваз'и*).

Ситуационные и позитивные законы очень тесно связаны друг с другом, ибо любому и каждому ситуационному закону сопутствуют позитивные предписания, подобно обязанности мужа содержать свою жену и обязанности жены слушаться своего мужа при определенных условиях. Аналогичным образом, право собственности – это ситуационный закон Шариата, сопряженный с формальными законами вроде запрета, согласно которому не собственник не может распоряжаться имуществом без согласия его владельца, и т.п.

Подразделения позитивных законов

Позитивные законы, то есть предписания, связанные с действиями человека и напрямую регулирующие их, делятся на следующие пять категорий:

1. *Обязующие (аль-вуджуб, ед.ч. ваджиб)*: это те законы Шариата, которые направляют человека к тем

вещам, которые являются для него необходимыми: они предписывают совершать обязательные молитвы и обязывают лидера поддерживать нуждающихся.

2. Рекомендующие (аль-истихаб, ед.ч. мустахаб): это предписания Шариата, касающиеся вещей чуть менее значимых, чем необходимые. Так, они всегда сопровождаются разрешением Всемогущего Законодателя не действовать в соответствии с ними. Примером служит рекомендация совершать *салат аль-лейл* (послеполуденную молитву).

3. Запрещающие (аль-хурма, ед.ч. харам): это те нормы Шариата, которые с необходимостью отвращают человека от определенных вещей: от дачи денег в рост и взимания лихвы (*риба*), от совершения супружеской измены и прелюбодеяния, от продажи вооружений врагам Ислама и т.д.

4. Осуждающие (аль-караха, ед.ч. макрух): законы Шариата, предостерегающие от некоторых вещей не в обязательном порядке. Следовательно, осуждение в сфере предотвращения того или иного деяния носит характер направляющей рекомендации, в то время как запрет является обязательным ограничением стимула к совершению определенных действий. Например, нарушение обещания является предосудительным деянием.

5. Дозволяющие (аль-ибаха, ед.ч. мубах): это то, что Законодатель оставил в качестве свободного поля для мукаллафов (юридически ответственных лиц), в котором они сами решают, совершать или не совершать то или иное дозволенное действие. Соответственно, мукаллаф пользуется свободой в том, что касается разрешенных деяний: если он пожелает, он может это делать, а если не хочет, он может воздержаться от совершения этого.



Ознакомиться с нашими книгами
вы можете на сайте
www.iistok.ru



По вопросам приобретения книг
вы можете обращаться по телефону:
8 (499) 502-77-26



МУХАММАД БАКИР АС-САДР

И С Т О Р И Я
‘ И Л М А Л Ь - У С У Л

Подписано в печать 9.09.2009. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура NewBaskerville. Печать офсетная.
Тираж 1 500 экземпляров. Заказ №

Отпечатано
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93