

Такийюддин Набханий

ИСЛАМСКАЯ ЛИЧНОСТЬ

ТОМ ПЕРВЫЙ

Издание
Хизб-ут-Тахрир

1372 г.х. — 1953 г.

Издание
«Хизб-ут-Тахрир»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ
وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن
يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾

«О те, которые уверовали! Веруйте в Аллаха, Его Посланника и Писание, которое Он ниспослал Своему Посланнику, и Писание, которое Он ниспослал прежде. А кто не уверовал в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников и Последний день, тот впал в глубокое заблуждение» (4:136).

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Личность | 7 |
| Исламская личность | 11 |
| Формирование личности | 17 |
| Изъяны в поведении | 20 |
| Исламская акыда | 25 |
| Суть веры в День Воскрешения | 44 |
| Возникновение мутакалимов и их метода | 49 |
| Ошибочность метода мутакалимов | 58 |
| Как возник вопрос «када и кадар» | 68 |
| Кадар | 82 |
| Када | 88 |
| Када и кадар | 91 |
| Истинный путь (худа) и заблуждение (далал) | 103 |
| Завершение срока (аджалъ) — единственная причина смерти | 112 |
| Рызк только в руках Аллаха | 121 |
| Атрибуты Аллаха | 126 |
| Мусульманские философы | 136 |
| Пророки и посланники | 141 |
| Безгрешность пророков | 146 |
| Аль-вахй (божественное откровение) | 148 |
| Посланник — не муджтахид | 154 |
| Благородный Коран | 172 |
| Собирание Корана | 177 |
| Форма написания Корана | 183 |
| Чудотворность Корана | 185 |

| | |
|--|------------|
| Сунна | 199 |
| Сунна является шариатским доказательством подобно Корану | 204 |
| Использование Сунны в качестве доказательства | 207 |
| «Хабар ахад» не является доводом в акыде | 211 |
| Отличие между акыдой и шариатским законом | 218 |
| Иджтихад и таклид | 221 |
| Иджтихад | 225 |
| Условия иджтихада | 235 |
| Таклид | 245 |
| Реальность таклида | 250 |
| Положения мукаллидов и их мураджихаты | 259 |
| Переход между муджтахидами | 263 |
| Познание шариатского закона | 266 |
| Сила доказательства | 270 |
| Шура или принятие мнения в Исламе | 278 |
| Наука и просвещение (ильм ва сакафат) | 297 |
| Исламский сакафат | 300 |
| Исламский метод изучения | 301 |
| Приобретение сакафата и наук | 304 |
| Просветительское движение | 306 |
| Отношение мусульман к иным сакафатам | 307 |
| Исламские знания | 320 |
| Тафсир | 323 |
| Способ толкования Корана | 327 |
| Источники тафсира | 333 |
| Потребность уммы на сегодняшний день в муфассирах | 339 |
| Наука «хадис» | 363 |
| Хадис | 363 |
| Передатчики хадиса | 364 |
| От кого принимается, и от кого не принимается риваят. | 366 |

| | |
|--|------------|
| Разъяснение джарх и таъдиль | 366 |
| Риваят исламских течений | 369 |
| Риваят хадиса по смыслу и его сокращение | 370 |
| Виды хадиса | 370 |
| Виды хабар ахад | 374 |
| Хадис макбул (принимаемый) и хадис мардуд (отвергаемый) | 377 |
| Хадис мурсаль | 381 |
| Кудсий хадис | 383 |
| Отсутствие достоверности хадиса с точки зрения его санада не указывает на слабость хадиса | 384 |
| Признание хадиса как доказательство в шариатских законах | 384 |
| Жизнеописание пророка Мухаммада (с.а.с.) и история | 391 |
| Усуль фикх | 398 |
| Фикх | 406 |
| Возникновение фикха | 408 |
| Влияние споров и диспутов на исламский фикх | 417 |
| Процветание исламского фикха | 429 |
| Падение исламского фикха | 433 |
| Нелепость того, что римское право оказало влияние на исламский фикх | 436 |

ЛИЧНОСТЬ

Личность каждого человека состоит из двух составляющих: первое — склад его ума, второе — склад его психики. Внешность и телосложение человека, и тому подобное не имеют никакого отношения к его личности, ибо они являются всего лишь внешней оболочкой. Думать, что они являются из числа факторов личности, или, что эти факторы оказывают влияние на личность — просто легкомысленно. Дело в том, что человек отличается от остальных творений своим разумом, а его поведение в жизни выявляет его подъем или упадок. В силу того, что поведение человека в жизни складывается согласно его понятиям, стало быть, его поведение неминуемо и неразрывно связано с его понятиями. Поведение — это поступки человека, которые он совершает для удовлетворения своих инстинктов и органических потребностей. При этом он неизбежно совершает их согласно своим склонностям. Таким образом, понятия и склонности человека, являются основой его личности. Что же такое понятия, каким образом они формируются и каковы их результаты? А также, что такое склонности, что вызывает их, и какова их значимость? Все это требует объяснения.

Понятия — это значения мыслей, а не значения слов. Слова — это речь, указывающая на какие-то значения, которые могут существовать в реальной действительности, а могут и не существовать. Поэт говорит:

Люди спросили: «Сможет ли он в день битвы пронзить всадников одним ударом копья, не считая это трудным для себя?».

Я ответил им: «Если бы его копье было длиной в одну милю, то он смог бы пронзить всадников на расстоянии мили».

Это значение совершенно не может существовать в реальности. В действительности, восхваляемый воин абсолютно не пронзил всадников одним ударом, и никто не задавал такой вопрос. Он не в силах пронзить ряды всадников длиной в одну милю одним ударом копья.

Значения слов, имеющихся в этом стихе, просто нуждаются в разъяснении. Что касается значения мысли, то оно заключается в следующем: если значение, которое содержится в слове, имеет ощутимую органами чувств реальность или оно представляется в сознании человека как осязаемая вещь, и человек утверждает ее, то это значение будет понятием у того, кто ощущает ее или представляет и утверждает ее. Оно (т.е. это значение) не будет понятием у того, кто не ощущает и не представляет его, даже если человек понял значение из предложения, которое он услышал или прочитал. Исходя из этого, следует, что человек обязательно должен воспринимать речь мыслительным образом, независимо от того, прочитал он ее или услышал. Другими словами, для человека необходимо понимать значения предложений такими, какими они есть, а не такими, какими желает того тот, кто произносит их, или сам этот человек. В то же время, он должен осознавать реальность этих значений таким осознанием, которое выявляет для него эту реальность, с тем, чтобы эти значения смогли стать понятиями. Понятия — это значения мыслей, реальность которых осознана разумом, будь то реальность осязаемая органами чувств или же реальность, которая признана существующей на основе осязаемой реальности. Все же остальные значения слов и предложений не могут называться понятием, они остаются всего лишь информацией.

Понятия образуются в результате соединения реальности с информацией или наоборот, а также посредством кристаллизации

этого согласно правилу, или нескольких правил, на основе которых происходит сопоставление информации и действительности при соединении, т.е. согласно осознанию человеком действительности и информации при их соединении. Таким образом, у человека появляется склад ума, который понимает слова и предложения, осознает значения с их выявленной действительностью и выносит собственное решение на эту действительность. Исходя из этого, склад ума (аклийя) — это методика, на основе которой происходит осознание вещи, т.е. ее понимание. Другими словами — это методика, посредством которой происходит соединение реальной действительности с информацией, или наоборот, сопоставляя их к одному или к нескольким определенным правилам. Отсюда и исходит различие складов ума, как, например, исламский склад ума, коммунистический склад ума, капиталистический склад ума, хаотический склад ума, однообразный склад ума. Что же касается результатов этих понятий, то следует знать, что именно эти понятия определяют поведение человека по отношению к осознанной реальности и определяют ему образ склонности по отношению к ней, т.е. человек либо принимает ее, либо отказывается от нее, обладая определенной склонностью.

Склонности — это побуждения, подталкивающие человека к удовлетворению, которые при этом связаны с имеющимися у человека понятиями о вещах, которыми он желает удовлетвориться. Эти склонности образуются у человека жизненной энергией, которая толкает человека к удовлетворению им своих инстинктов и органических потребностей, и связью, происходящей между этой энергией и понятиями.

Лишь эти склонности (т.е. побуждения в соединении с понятиями о жизни) и формируют склад психики человека. Склад психики (нафсийя) — это методика, на основе которой происходит удовлетворение инстинктов и органических потребностей. Другими словами — это методика, в которой соединяются побуждения человека с его понятиями. Таким образом, склад психики является совокупностью, представляющейся в неизбежной связи, которая естественным образом происходит внутри человека между его побуждениями и существующими у него понятиями

о вещах, определенным образом связанных с его понятиями о жизни.

Из этого склада ума и склада психики формируется личность. Разум или сознание является врожденным у человека, и его наличие является неперенным у каждого человека. Но, при этом формирование склада ума происходит благодаря действию самого человека. Также и склонности, которые хотя и являются врожденными у человека, однако формирование склада психики происходит благодаря действию человека. В силу того, что именно наличие одного или нескольких правил, на основе которых происходит сопоставление информации и реальности при соединении, кристаллизует значение, которое становится понятием, и в силу того, что именно слияние, которое происходит между побуждениями человека и его понятиями, кристаллизует побуждение, которое становится склонностью, стало быть, правило, или несколько правил, на основе которых человек сопоставляет информацию и реальность при соединении, имеют наибольшую значимость в формировании склада ума и склада психики, т.е. в определенном формировании личности человека. Если правило, или несколько правил, на основе которых формируется склад ума человека, и является тем же правилом, или теми же правилами, на основе которых формируется склад психики человека, то вследствие этого у человека образовывается отличительная личность, имеющая определенную окраску. Если же правило, или несколько правил, на основе которых формируется склад ума человека, является не тем правилом, или не теми правилами, на основе которых формируется склад его психики, то вследствие этого у человека образовывается склад ума, противоречивый его складу психики. Дело в том, что в этом случае человек будет соотносить свои склонности к одному или к нескольким правилам, которое существует глубоко в нем, и соединять свои побуждения не с теми понятиями, с которыми сформировался его склад ума. В результате этого, человек становится неопределенной противоречивой личностью, у которой мысли расходятся со склонностями, ибо он понимает слова и предложения, и осознает события, таким образом, который противоречит склонностям к вещам.

Отсюда следует, что излечение и формирование личности должно происходить путем образования одного единого, как для склада ума человека, так и для склада его психики, правила. Говоря иначе, правило, на основе которого человек сопоставляет информацию и реальность при соединении, должно быть тем же самым правилом, на основе которого происходит слияние между побуждениями и понятиями. Благодаря этому личность формируется на основе одного правила и одного критерия, становясь отличительной личностью.

ИСЛАМСКАЯ ЛИЧНОСТЬ

Ислам полностью излечил человека для формирования его определенной личностью, отличительной от всех других. Посредством акыды Ислам излечил мысли человека, ибо определил ее идейным фундаментом, на котором человек строит свои мысли, и на основе которого формирует свои понятия. Сопоставляя мысль с исламской акыдой, человек отличает правильную мысль от неправильной, строя эту мысль на акыде как на идейном фундаменте. На этой акыде формируется его склад ума, и таким образом, посредством этого идейного фундамента, он становится обладателем отличительного склада ума. У него появляется правильный критерий для мыслей. Этим самым он находится в благополучии, являясь защищенным от ошибочного мышления, отвергая ложные мысли, и продолжая быть здравомыслящим человеком.

Одновременно Ислам излечил поступки человека, к которым его подталкивают органические потребности и инстинкты, шариатскими законами, исходящими из этой же акыды. Данное излечение, являясь истинным, не подавляя инстинкты и не оставляя их в полной свободе, приводит их в порядок, предоставляя человеку гармоничное удовлетворение всех его потребностей, которое ведет к успокоению и стабильности. Ислам устроил свою акыду совершенно понятной разуму, и она пригодна быть идейным фундаментом, на основе которого следует строить мысли. Ислам определил свою акыду всеобъемлющей идеей (фикра

куллийя) о Вселенной, человеке и жизни. В силу того, что человек живет во Вселенной, эта всеобъемлющая идея решила все его проблемы, как внутренние, так и внешние. Также она пригодна быть общим понятием (т.е. критерием) естественно используемым при слиянии побуждений с понятиями (т.е. критерием), на основе которого формируются склонности. Таким образом, Ислам образовал у человека прочный фундамент, который представляет собой прочный критерий для понятий и склонностей одновременно, т.е. для склада ума и склада психики в одно и то же время. Таким образом, Ислам сформировал определенную личность, отличающуюся от всех других личностей.

Вследствие этого мы находим, что Ислам формирует исламскую личность при помощи исламской акыды. Ею образуется склад ума человека, и ею же образуется его склад психики. Из этого становится понятно, что исламский склад ума — это склад ума, который мыслит на основе Исламе, т.е. который определяет Ислам единственным общим критерием для всех мыслей о жизни. Это склад ума не характерен только ученому или мыслителю. Само лишь практическое и реальное определение человеком Ислама своим критерием для всех мыслей, образует у него исламский склад ума.

Что касается исламского склада психики, то это тот склад психики, который устраивает все свои склонности на основе Ислама, т.е. определяет лишь только Ислам общим критерием для всех своих удовлетворений. Это не аскетизм. Само лишь практическое и реальное определение человеком Ислама критерием для всех своих удовлетворений, образует у него исламский склад психики. Человек с таким складом ума и с таким складом психики становится исламской личностью, несмотря на то, является ли он ученым или невежественным, выполняющим фарды, мандубы и воздерживающимся от харамов, макрухов, или, вдобавок к соблюдению все этого, еще выполняющим мустахаббы и воздерживающимся от сомнительного. В любом случае он является исламской личностью, поскольку каждый, кто мыслит на основе Ислама, и приводит свои желания в соответствие с Исламом, является исламской личностью.

Да, Ислам требует от человека того, чтобы он приумножал свои знания в исламском просвещении, дабы этот склад ума мог развиваться и становился способным сравнивать любую из мыслей. Ислам также требует выполнять больше, нежели только фарды и воздерживаться от большего, нежели только от харамов, чтобы этот склад психики укреплялся и становился способным отвергать любую склонность, противоречащую Исламу. Однако все это направлено на то, чтобы развивать эту личность и делать ее движущейся по восходящему, высокому пути. Тем не менее, это не означает, что те, кто выполняет меньшее, не являются исламскими личностями. Эта личность является исламской. И при этом другие нижестоящие люди из числа простого народа, которые проводят свой образ жизни в соответствии с Исламом, а также учащиеся, ограничивающиеся соблюдением фардов и харамов, все они тоже являются исламскими личностями, хотя эти личности и различаются между собой по своей силе. Важное обстоятельство в определении того, является ли человек исламской личностью или нет — это принятие или непринятие им Ислама основой для своего мышления и своих склонностей. Отсюда и берет свое начало различие сил исламских личностей. Поэтому те, кто думают, что исламская личность подобна ангелу, глубоко ошибаются и, кроме того, приносят значительный вред обществу. Дело в том, что они ищут ангелов среди людей, и безусловно не находят их, ни среди людей, и ни в самих себе, и в результате, приходя в отчаяние, отстраняются от мусульман. Эти люди являются утопистами. Они пытаются доказывать, что Ислам — это утопия, которую невозможно претворить в жизнь, и что Ислам представляет собой прекрасный идеал, который человек не в силах воплотить в жизнь, или проявлять в нем должное терпение. Тем самым эти утописты отталкивают людей от Ислама и приводят многих людей в бездейственное состояние. И все это несмотря на то, что Ислам был ниспослан для того, чтобы практически реализовываться в жизнь. Ислам является реальной системой (т.е. решает все проблемы реальной действительности) и его нетрудно воплощать в жизнь. Каждый человек, каким бы слабым не было его мышление, и какими бы сильными не были его потребности

удовлетворения своих инстинктов и органических потребностей, может легко претворять Ислам в своей жизни после осознания исламской акыды и становления исламской личностью. Как уже было сказано, человек лишь благодаря определению акыды Ислама в качестве критерия для своих понятий и склонностей, и благодаря своему соблюдению этого критерия, безусловно, становится исламской личностью. После этого ему остается только лишь укреплять эту личность с помощью исламского просвещения, чтобы развивать свой склад ума, и с помощью покорности, необходимой для действий, чтобы укреплять свой склад психики, дабы он мог идти по направлению к высокой и развитой степени, и, укрепившись на этой степени, переходить с высокой степени к более высшей. Ислам излечил мысли человека посредством акыды, ибо определил ее для человека идейным фундаментом, на которой он строит свои мысли о жизни, в результате чего человек различает правильную мысль от неправильной, когда сопоставляет эти мысли с исламской акыдой, строя их на ней, как на идейном фундаменте. Таким образом, он находится в благополучии, являясь защищенным от заблудших идей, остерегается неправильных мыслей, и продолжает быть здравомыслящим человеком. Ислам также излечил посредством законов шариата склонности человека, излечив его поступки, источником которых являются его инстинкты и органические потребности. Это излечение является верным, оно упорядочивает инстинкты, а не подавляет их с целью их уничтожения, гармонично устраивает их, а не распускает. Оно дает человеку гармоничное удовлетворение всех его потребностей, что ведет к спокойствию и стабильности. Поэтому мусульманин, который рационально и с явными доказательствами исповедует Ислам, полностью претворяет Ислам в своей жизни, и правильно понимает законы Аллаха, является исламской личностью, которая отлична от всех других. Этот мусульманин, благодаря принятию исламской акыды основой для своего мышления, обладает исламским складом ума, и обладает исламским складом психики благодаря принятию этой акыды основой для своих склонностей. Отсюда следует, что исламская личность обладает особыми качествами, которыми характеризуется

мусульманин, и благодаря которым он выделяется среди остальных людей. Эти качества, которыми он характеризуется, являются неминуемым результатом соблюдения им приказов и запретов Аллаха, и приведения им своих поступков в соответствие с этими приказами и запретами, основываясь на осознании своей связи с Аллахом. Поэтому, руководствуясь законами шариата, мусульманин желает только лишь довольства Всевышнего Аллаха.

После формирования исламского склада ума и склада психики у мусульманина, он становится способным быть одновременно и солдатом и руководителем. Он объединяет в себе милость и строгость, воздержанность и наслаждение, правильно понимает жизнь, по праву пользуется земными благами и достигает блага грядущей жизни, усердно стремясь к ней. Поэтому над ним не могут взять верх качества рабов этой жизни, его не охватывает религиозный фанатизм и индусский аскетизм. Он отважно воюет на джихаде и одновременно неустанно выстаивает молитвы. Являясь знатным, он бывает скромным. Он совмещает правление со знанием законов шариата, торговлю с политикой. А самым высоким его качеством является то, что он — раб Аллаха, своего Творца. Из-за этого, ты находишь его богобоязненным в молитве, избегающим пустословия, выплачивающим закят, потупляющим свой взор, берегущим аманат (то, что дается на хранение), соблюдающим свои договора, исполняющим свои обещания и муджахидом на пути Аллаха. Это и есть мусульманин, это и есть верующий, это и есть исламская личность, которую формирует Ислам, делая человека самым лучшим из людей.

Множество различных аятов в Коране содержат в себе описание этой личности. В них Всевышний Аллах охарактеризовал эту личность, когда описал сподвижников Посланника Аллаха (с.а.с.), описал верующих, описал рабов Милостивого и муджахидов. Всевышний Аллах сказал:

تَحْمَدُ رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ وَرِحْمَاءٌ بَيْنَهُمْ

«Мухаммад — Посланник Аллаха, а те, кто с ним тверды сердцем против неверных и сострадательны между собой» (48:29).

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

«И первые из первых, первые из выселившихся и помощников, а также те, кто последовал за ними в добре, — доволен ими Аллах и они довольны Им» (9:100).

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ
مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٤﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾

«Воистину, успешны верующие, которые смиренны в своих молитвах, и которые отвергают суетное, и которые дают закят, и которые воздерживаются от плотских страстей» (23:1-5).

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا
سَلَامًا ﴿١٣﴾ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ﴿١٤﴾

«А слуги Милостивого — те, кто ходят по земле со смирением, а когда обращаются к ним невежественные, говорят им: «Мир!». И те, кто проводят ночь, ниц простираясь перед Господом своим и стоя» (25:63,64).

لَكِنِ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمْ
الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٨٩﴾

«Но Посланник и те, кто веруют вместе с ним, усердствуют, не жалея ни имущества, ни самих себя. И им уготованы благие вещи, и им — удача. Аллах уготовил им сады, где текут реки, дабы обитать там — и это великое свершение» (9:88,89).

التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّابِقُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾

«Те, кто оборачиваются (к Аллаху), служат (Ему), прославляют (Его), кто постытся, склоняются, простираются ниц, призывают к доброму и воспрепятствуют злему, кто соблюдают границы Аллаха — и принеси добрые вести верующим» (9:112).

ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Когда происходит процесс понимания человеком окружающего мира согласно определенному методу, у него образуется определенный склад ума. И когда происходит процесс соединения факторов, побуждающих к удовлетворению, посредством их неизбежного слияния с понятиями о вещах, с определенными понятиями о жизни, у него образуется определенный склад психики. И когда понятия человека о жизни становятся едиными в своем главенстве при понимании человеком вещей и при его склонности к ним, то у него образуется определенная личность. Личность — это определение человеком единой направленности в понимании вещей и склонности к ним, которая устроена на одной основе. Согласно этому, формирование личности — это образование у человека единой основы для мышления и склонностей. Эта основа может быть единственной, а может быть и многочисленной. Если она многочисленна, как в случае если несколько фундаментов приняты основами для мышления и склонностей, человек будет личностью, но эта личность не будет иметь определенной окраски. Если же основа является единой, как принятие одного фундамента основой для мышления и склонностей, то человек будет определенной личностью, имеющей определенную окраску. Человек должен быть обладателем именно второго вида личности, и именно к этому виду личности следует стремиться при воспитании индивидов.

Несмотря на то, что каждая общая мысль может стать основой для мышления и склонностей, тем не менее, она может быть основой для нескольких вещей, но не основой для всех вещей. Основой для всех вещей может быть исключительно всеобъемлющая мысль о Вселенной, человеке и жизни, ибо именно она является идейным фундаментом, на котором строится всякая мысль, и который определяет каждую точку зрения. Именно этот идейный фундамент является умственной акыдой, которая лишь одна пригодна для того, чтобы на ее основе соединялись мысли

об упорядочении жизненных дел, и которая влияет на поведение человека в жизни.

Однако следует иметь в виду, что когда говорится, что всеобъемлющая идея (т.е. умственная акыда) является единственно пригодной для того, чтобы быть общей, всеобъемлющей основой для мышления и склонностей человека, это не означает что эта идея — есть правильная основа. Это означает лишь то, что она пригодна быть основой и только, невзирая на правильность или неправильность этой основы. Что касается того, что указывает на правильность или ошибочность этой основы, то это соответствие самой основы природе человека. Если умственная акыда соответствует природе человека, значит, она является правильной акыдой, и тем самым служит правильной основой для мышления и склонностей, т.е. для формирования личности. Если же акыда находится в противоречии с природой человека, то она является ложной акыдой и, следовательно, является ложной основой. Смысл соответствия акыды природе человека — это ее утверждение о наличии в человеческой природе таких проявлений, как бессилие и нужда в Создателе, Управителе. Другими словами, это соответствие акыды инстинкту поклонения.

Исламская акыда является единственной умственной акыдой, которая утверждает, что в природе человека есть поклонение, поскольку другие акыды помимо нее либо соответствуют инстинкту поклонения путем интуиции, а вовсе не путем разума и, следовательно, не являются умственной акыдой, либо являются умственной акыдой, однако не утверждают о имеющемся в природе человека инстинкте поклонения, т.е. не находятся в соответствии с ним. Поэтому исламская акыда является единственно верной акыдой. Лишь она одна пригодна быть верной основой для мышления и склонностей. Отсюда следует, что процесс формирования личности у человека должен происходить путем установления умственной акыды основой для его мышления и его склонностей. И поскольку исламская акыда является единственно правильной умственной акыдой и, следовательно, единственно правильной основой, то формирование личности должно проходить путем определения исключительно исламской акыды как

единственной основы для мышления человека и его склонностей, чтобы он стал исламской личностью, т.е. чтобы стал высокой отличительной личностью. Согласно этому, формирование исламской личности у отдельно взятого индивида происходит путем одновременного построения мышления и склонностей на основе исламской акыды. Таким образом, исламская личность считается сформированной. Однако это формирование не означает пожизненное построение, а означает лишь формирование личности. А что касается дальнейшего пребывания этой личности устроенной на основе исламской акыды, то это не может быть гарантировано, так как в мышлении человека может произойти отход от акыды, или это может произойти в его склонностях. Это может быть переходом в заблуждение или грех. По этой причине нужно постоянно, в каждое мгновение жизни, наблюдать за построением мышления и склонностей на основе исламской акыды, чтобы постоянно являться исламской личностью. После формирования этой личности следует действовать для ее развития посредством определенной деятельности для развития склада ума, а также определенной деятельности для развития склада психики. Развитие склада психики достигается путем поклонения Создателю и приближения к Нему посредством выполнения необходимых для покорности действий, а также постоянного построения каждой склонности по отношению к чему-либо на основе исламской акыды. Развитие склада ума достигается путем разъяснения мыслей, основывающихся на исламской акыде и их пояснения посредством исламского просвещения.

Это и есть метод формирования и развития исламской личности. Именно этот метод является путем Посланника Аллаха (с.а.с.). Он призывал людей к Исламу с призывом к исламской акыде. После принятия ими Ислама он укреплял в них эту акыду, внимательно следя за соблюдением построения ими своего мышления и своих склонностей на ее основе. Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«И не уверует никто из вас до тех пор, пока его желания не будут соответствовать тому, что я принес», «И никто не уверует из вас до тех пор, пока я не стану его разумом, которым он осознает».** Затем он разъяснял аяты Корана,

которые ниспосылались ему от Аллаха, пояснял законы шариата и обучал мусульман Исламу. В результате перед ним, следуя за ним и действуя согласно тому, что он принес, сформировались исламские личности, которые были наивысшими личностями в этом мире после личностей пророков.

Из этого становится ясным, что основа, с которой начинается формирование индивида — это образование у него исламской акыды, а затем построение на ней его мышления и его склонностей, а после этого прилагаются усилия в выполнении необходимых для покорности действий, а также усилий в просвещении исламскими мыслями.

ИЗЪЯНЫ В ПОВЕДЕНИИ

У многих мусульман можно заметить проявление поступков, противоречащих исламской акыде. Также и у многих исламских личностей можно заметить поведение, несоответствующее тому, что они являются исламскими личностями. Некоторые полагают, что эти противоречащие исламской акыде поступки выводят человека из Ислама, и что поведение, которое противоречит качествам мусульманина, соблюдающего свою религию, выводят этого человека за рамки исламской личности.

На самом же деле наличие изъянов в поведении мусульманина не выводят его за рамки исламской личности. Дело в том, что человек может забыть и упустить из вида необходимость связать свои понятия со своей акыдой, или же не знать, что эти понятия находятся в противоречии с его акыдой или с тем, что он является исламской личностью. Шайтан может взять верх над ним, в результате чего он отдаляется от этой акыды в каком-либо поступке, совершая противоречащие ей действия или же допуская поступки, неподобающие качествам мусульманина, соблюдающего свою религию, или противоречащие запретам и приказам Аллаха. Он совершает все это или некоторое из этого, в то время как продолжает исповедовать исламскую акыду и принимать ее как основу для своего мышления и своих склонностей. Поэтому будет неправильным говорить, что в подобном положении он

вышел из Ислама или, что он уже стал неисламской личностью, поскольку до тех пор, пока исламская акыда исповедуется им, он является мусульманином, даже если он согрешил в каком-либо своем поступке. И до тех пор, пока исламская акыда принята им как основа для своего мышления и своих склонностей, он является исламской личностью, даже если он совершил грех в каком-либо из своих поступков. Следует знать, что здесь суть заключается в исповедовании исламской акыды и в принятии ее основой для мышления и склонностей, даже если иной раз имеют место изъяны в поступках и в поведении.

Мусульманин выходит из Ислама лишь в том случае, если словесно или действиями, он отказывается от исповедования исламской акыды. Он может выйти за рамки исламской личности лишь в том случае, если отдаляется от исламской акыды в своем мышлении и в своих склонностях, т.е. если не определяет ее основой для своего мышления и своих склонностей. Если он отдаляется от исламской акыды, то перестает быть мусульманином, а в ином случае, остается мусульманином. Таким образом, человек остается мусульманином, поскольку он не отвергает исламскую акыду. Но наряду с этим, он не является исламской личностью, поскольку, несмотря на то, что он исповедует исламскую акыду, он не определил ее основой для своего мышления и своих склонностей. Здесь причина заключается в том, что связь понятий с исламской акыдой не является абсолютно неразрывной связью, где понятия не отрывались бы от акыды. Эта связь имеет способность прерываться и вновь восстанавливаться. Поэтому не стоит удивляться тому, что мусульманин может согрешить и нарушить приказы и запреты Аллаха в каком-либо поступке. Иногда человек усматривает, что определенная реальность противоречит его акыде. Но при этом ему кажется, что в совершенном им поступке для него имеется польза. А затем, когда осознает ошибочность своего поступка, начинает сожалеть, и возвращается к Аллаху. Такое нарушение приказов и запретов Аллаха не отвергает наличие у него исламской акыды, а отвергает его руководство акыдой в этом одном поступке. Поэтому мусульманин, совершающий грехи не является муртаддом (вероотступником), он считается

мусульманином, но грешным в конкретном поступке, в котором нарушил законы Аллаха, и наказывается именно за этот поступок. И до тех пор, пока он исповедует исламскую акыду, он продолжает оставаться мусульманином. И до тех пор, пока его принятие исламской акыды в качестве основы для своего мышления и своих склонностей присутствует у него, и до тех пор, пока в эту основу не проникли всякие погрешности и сомнения, нельзя сказать, что он не является исламской личностью только из-за того, что он забылся в чем-то или из-за того, что однажды шайтан одержал верх над ним.

Во время Посланника Аллаха (с.а.с.) произошли несколько случаев со сподвижниками, когда сподвижник нарушал некоторые приказы и запреты Аллаха, тем не менее, эти нарушения не отвергали его веру и не влияли на его исламскую личность. Дело в том, что они были людьми, а не ангелами. Как и все остальные люди, они не были защищенными от грехов, ибо они не были пророками. Хатиб ибн Абу Балта отправил кафирам Курайша сообщение о готовящемся нападении Посланника Аллаха (с.а.с.) на них, несмотря на то, что Посланник (с.а.с.) старался держать это в тайне. Однажды Посланник Аллаха (с.а.с.) повернул голову Фадля ибн Аббас, когда заметил, что он многократно и сладострастно смотрел на женщину, которая разговаривала с Посланником (с.а.с.). В год открытия Мекки, ансары начали говорить о Посланнике (с.а.с.), что он оставил их и вернулся к своим жителям, хотя дал им клятву в том, что не оставит их. В битве Хунайн некоторые из числа больших сподвижников обратились в бегство, оставив Посланника (с.а.с.) в центре битвы с небольшой группой его сподвижников. Были и другие подобные случаи, которые Посланник (с.а.с.) не посчитал губительными для веры тех, кто совершил эти поступки и пагубно повлиявшими на них, как на исламские личности.

Одно лишь это достаточно как доказательство на то, что изъядны, возникающие в поведении, не выводят мусульманина из Ислама и не выводят его за рамки исламской личности.

Однако необходимо знать, что это не означает дозволенность нарушения приказов и запретов Аллаха. Запрещенность

их нарушения или их неприязни — несомненна. Также это не означает, что исламская личность может противоречить качествам строго соблюдающего свою религию мусульманина. Эти качества являются необходимыми для формирования исламской личности. Все это означает лишь то, что мусульмане и исламские личности — это люди, а не ангелы. И в случае, когда они сбиваются с истины, к ним применяется наказание за грех, которое требуется законом Аллаха, если это относится к тому, за что следует наказывать. Однако при этом о них нельзя будет говорить, что они стали неисламскими личностями.

Самое главное — это здравость исламской акыды у человека и построение им своего мышления и своих склонностей на этой акыде, чтобы быть исламской личностью. До тех пор, пока основа находится в здоровом состоянии, а построение мышления и склонностей ограничено на исламской акыде, то совершаемые порой оплошности (т.е. изъяны в поведении) не оказывают губительное влияние на мусульманина, как на исламскую личность. Но если возникли погрешности в акыде, то в этом случае человек выходит из Ислама, даже если его поступки строятся на законах Ислама, поскольку в этом случае они не строятся на вере. Они строятся или на обычаях, или на основе подражания людям, или на пользе и т.д. Если же возникают погрешности в построении так, что он стал определять выгоду или разум основой, на которой строит свое поведение, то в этом случае он остается мусульманином в силу здравости своей акыды, однако не будет являться исламской личностью, даже если он относится к числу носителей исламского призыва и все его поведение находится в соответствии с законами Ислама. Дело в том, что именно построение мышления и склонностей на исламской акыде, основываясь на вере в нее, это то, что делает человека исламской личностью. Поэтому те люди, которые любят Ислам и желают того, чтобы он был победителем, но затем не строят свое мышление на мыслях и законах Ислама, а строят его, основываясь на своем разуме или своих интересах, или своих желаниях, такие люди должны остерегаться подобного действия, ибо оно отдаляет их от того, чтобы быть исламскими личностями, даже если их акыда находится в

целости от погрешностей, и даже если они располагают большими знаниями об исламских мыслях и законах. В этой связи необходимо обратить внимание на то, что исповедование исламской акыды — это вера во все то, что принес Посланник Аллаха (с.а.с.) в общем, а детально — это вера в то, что доказано категоричными доказательствами. Более того, принятие этого должно быть при полном согласии и подчинении. Следует знать, что просто совокупность знаний еще ни о чем не говорит, и что выход против самой малой частицы Ислама, выводит человека из Ислама и отделяет его от акыды. Ислам, по вере и принятию, — это неделимое целое. Ислам не принимается, кроме как весь полностью. Отказ от какой-либо его части является куфром (неверием). Исходя из этого, вера в идею отделения религии от жизни или от государства, является явным куфром. Всевышний Аллах сказал:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ
 وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ
 سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ حَقًّا

«Те, которые не веруют в Аллаха и в посланцев Его, и желают провести различие между Аллахом и посланцами Его, и говорят: «Мы веруем в некоторых и не веруем в других», — и хотят они держаться посередине. Эти, воистину, неверующие...» (4:150,151).

ИСЛАМСКАЯ АКЫДА

Исламская акыда — это вера в Аллаха, в Его ангелов, в Его книги, в Его посланников, вера в Судный день, а также вера в «када и кадар» (судьбу и свойства вещей, инстинктов и органических потребностей человека), исходящих — как хорошее, так и плохое — от Всевышнего Аллаха. Вера — это решительное утверждение, которое соответствует реальной действительности и имеет доказательства, поскольку если утверждение не имеет доказательства, то оно не может быть решительным и, следовательно, не может считаться верой. Если в утверждении отсутствует доказательство, то оно не имеет решительности, и считается всего лишь простым утверждением какой-либо информации, но не верой. Согласно этому, утверждение должно иметь доказательство, чтобы быть решительным, т.е. быть верой. Из этого следует, что необходимо обязательное наличие доказательства всему, во что требуется вера, чтобы утверждение этого могло достигать степени веры. Наличие доказательства является основным условием существования веры, невзирая на то, является ли это доказательство правильным или же неправильным.

Доказательство бывает либо умственным (аклий далил), либо передаваемым (наклий далил). Фактором, определяющим доказательство умственное оно или передаваемое, является реальность вопроса, относительно которого приводится

доказательство для того, чтобы верить в него. Если вопрос является осязаемой реальностью, которая находится в пределах восприятия чувств человека, то его доказательство, безусловно, является умственным. Если же реальность вопроса неосязаема органами чувств, то его доказательство является передаваемым. В силу того, что само передаваемое доказательство находится в области чувств человека, то это доказательство необходимо рассматривать как доказательство, которое пригодно для использования в вере, основываясь на том, что это доказательство утверждается таковым с помощью умственного доказательства.

Человек, рассматривающий вопросы, в которые исламская акыда требует веру, находит, что доказательство веры в Аллаха является умственным, т.к. реальность вопроса является осязаемой, а именно — это существование Создателя всех постигаемых и осязаемых существ. Однако доказательство веры в ангелов является передаваемым, т.к. органы чувств человека не в силах осязать существование ангелов. Ангелы сами по себе не постигаются разумом человека, а также не постигаются разумом что-либо, указывающее на их существование. Что касается веры в книги, ниспосланные Аллахом, то здесь следует обратить внимание на следующее: если речь идет о вере в Коран, то доказательство веры в него является умственным, ибо Коран осязается и понимается, а также во все времена осязается и постигается разумом его недостижимость для человеческих возможностей. Если же речь идет о вере в другие книги, такие как Тора, Евангелие, Псалмы, то доказательства веры в них являются передаваемыми, ибо то положение, что эти книги были ниспосланы Аллахом, не постижимо разумом во все времена. Это постигалось разумом только лишь во времена существования посланников, которые принесли эти книги, т.е. понималось посредством тех чудес (муджиза), которые были в их времена. Эти чудеса завершились с завершением своего времени, и после своих обладателей они уже не постигаются разумом. Передается лишь сообщение, которое говорит о том, что эти книги от Аллаха, и что они были ниспосланы посланникам. Поэтому, доказательство веры в эти книги является передаваемым, а не умственным, в силу не способности

разума во все времена осознать то, что они являются речью Аллаха из-за неспособности человека осознать посредством своих органов чувств их недостижимость для человеческих возможностей. Вопрос веры в посланников аналогичен вышесказанному. Рассматривая доказательство веры в Посланника Мухаммада (с.а.с.), становится понятным, что оно является умственным, поскольку осознание того, что Коран — это речь Аллаха, и что он принесен Мухаммадом (с.а.с.), вполне ощутимо органами чувств человека. С осознанием Корана осознается, что Мухаммад (с.а.с.) — Посланник Аллаха. Осознание этого вполне доступно во все времена и для всех поколений. Что касается доказательства веры в остальных пророков, то оно является передаваемым, поскольку доказательство пророчества этих пророков — это их чудеса, которые ощущались исключительно теми, кто жил в их время. Те же, кто были после них, вплоть до нашего времени, и те, кто будут до Судного дня, не ощущали и не ощутят эти чудеса. Поэтому нет ощутимого доказательства веры в их пророчество. Таким образом, доказательство их пророчества является не умственным, а передаваемым. А что касается доказательства пророчества Мухаммада (с.а.с.), то это — его чудо (муджиза). Данное доказательство существует, оно ощущаемо, и это — Коран. Поэтому доказательство веры в его пророчество является умственным. Что касается доказательства Судного дня, то оно является передаваемым, так как Судный день неощутим. Доказательство «када и кадар» (судьбы и предназначения) является умственным, ибо «када» — это действие человека, которое, помимо его воли, исходит от него или относительно него. Это же является ощущаемым, а потому, «када» имеет умственное доказательство. «Кадар» — это свойство, которое человек вызывает в вещи, как, например, сжигание, присущее огню, резание, присущее ножу. Это свойство ощущается органами чувств человека, и поэтому, доказательство «кадар» также является умственным.

Вышесказанное касалось видов доказательств исламской акыды. Теперь разберем доказательства положений акыды в отдельности. Что касается доказательства существования Аллаха, то оно присутствует во всем. Существование ощущаемых и

постигаемых разумом вещей, а также то, что они нуждаются в чем-то ином, является категорично однозначным положением. Следовательно, то, что эти вещи созданы Создателем, также является категорично однозначным положением, ибо их нуждаемость означает, что они созданы, и указывает на то, что что-то существовало до них, и что они не вечны. Здесь неправильным будет говорить, что вещь нуждается лишь в другой вещи, не нуждаясь тем самым ни в чем ином, кроме вещи, и что вещи дополняют друг друга, а в своей совокупности они ни в чем ином не нуждаются. Так говорить будет неверно, ибо доказательство приводится на определенную вещь как, например, карандаш, кувшин, лист и т.д. Таким образом, доказательство приводится на то, что этот карандаш, кувшин или лист сотворен Создателем. Значит, становится понятным, что эта вещь сама по себе нуждается в ином, невзирая на то, в ком имеется нужда. Посредством чувственного восприятия наблюдается, что это иное, в котором нуждается вещь, абсолютно, не является вещью. Нужда вещи в чем-то ином, ясно показывает, что вещь не вечна, а потому является созданной. Нельзя будет говорить, что вещь, сама по себе, является материей, и нуждается в материи, и значит, она нуждается в самой себе, но не в чем-то ином, и, стало быть, она не является нуждающейся. Так нельзя говорить, поскольку если предположить, что вещь — это материя, и она нуждается в материи, то опять-таки получается, что эта нужда со стороны материи — это нужда в чем-то ином, нежели материи, а не нужда в самой себе. Дело в том, что материя сама по себе не может удовлетворить нужду другой материи и здесь, чтобы удовлетворить эту нужду, необходимо существование чего-то иного, что не является материей. Таким образом, материя нуждается не в самой себе, а в чем-то ином, что не является материей. Например, для того, чтобы вода превратилась в пар, ей необходима температура. Если предположить высказывание о том, что температура — это материя, и вода — материя, то получается, что наличие температуры, как таковой, не достаточно для того, чтобы вода превратилась в пар. Для того, чтобы вода превратилась в пар, необходимо определенное количество температуры. Стало быть, вода

нуждается именно в определенном количестве температуры. Это определенное количество устанавливает нечто иное, но не вода, и не температура (т.е. не материя) и принуждает материю подчиняться этой мере. В соответствии с этим, материя нуждается в том, кто определяет ей меру и значит, нуждается в том, кто не является материей. Таким образом, нужда материи в ином, нежели в самой себе, является категорично однозначным положением и, следовательно, она является нуждающейся, т.е. она создана Создателем. Согласно вышесказанному, осознаваемые разумом и ощущаемые органами чувств вещи — созданы Создателем.

Сам Создатель должен быть вечным, не имеющим начала, поскольку если бы Он не был вечным, то был бы созданным, а не Создателем. То, что он Создатель, неизбежно требует того, чтобы Он был вечным. Значит, Создатель однозначно является вечным. Если подвергнуть рассмотрению те объекты, относительно которых можно подумать, что они могут быть Создателем, то становится понятным, что Создателем может быть либо материя, либо природа, либо Всевышний Аллах. Что касается того, что Создателем является материя, то это — ложь, и было разъяснено, что материя нуждается в том, кто определяет ей определенную меру, чтобы могло происходить превращение вещей. Она не является вечной, а что не вечно — не может являться Создателем. Говорить о природе как о Создателе, также является ложным, ибо природа — это совокупность вещей и система, которая упорядочивает эти вещи так, что во Вселенной все функционирует в соответствии с этой системой.

Эта упорядоченность во Вселенной не исходит от самой лишь системы, поскольку без наличия вещей, которые упорядочиваются, система не существует. Также не исходит она и от вещей, потому что само лишь наличие вещей не приводит к автоматическому и неизбежному созданию системы, и их наличие не заставляет их устанавливаться в порядок без устроителя. Не исходит система и от совокупности вещей и системы, ибо упорядочение возникает исключительно в соответствии с определенным положением, которому подчиняются и система, и вещи. Это определенное положение для системы вместе с вещами — это то,

что образует упорядочение. Определенное положение устанавливается для системы и вещей, и упорядочение происходит исключительно согласно этому определенному положению. Значит, упорядочение исходит от чего-то иного, нежели от системы, от вещей или их совокупности. Следовательно, природа, которая способна приходить в движение только лишь согласно определенному положению, установленному для нее со стороны иного, нежели сама природа, является нуждающейся в этом ином. Значит, природа не вечна, а что не вечно, то не является Создателем. В итоге остается только лишь то, что Создателем является тот, кто характеризуется качеством вечности, а это — Всевышний Аллах.

Существование Аллаха является ощущаемой и постигаемой с помощью органов чувств истиной, ибо нужда постигаемых и ощущаемых вещей в том, кто является вечным, указывает на существование Создателя. Всякий раз, когда человек внимательно рассматривает создания Аллаха, контактирует с Вселенной, и пытается охватить знанием время и место, видит себя крошечной частичкой по отношению к этим движущимся мирам. Он видит, что все эти различные миры движутся по определенным и неизблемым законам. Этим самым он полностью осознает существование Создателя, Его единство, для него ясно выявляется Его величие и могущество. Он понимает, что наблюдаемые им смена ночи и дня, изменение ветров, существование морей, рек и небесных сводов, являются ничем иным как явными умственными доказательствами, которые гласят о существовании Аллаха, Его единстве и могуществе. Всевышний Аллах сказал:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٦﴾

«Поистине в создании небес и земли, в смене ночи и дня, в корабле, плывущем по морю с тем, что полезно людям, в том, что послал Аллах с неба воду, оживив ею землю после смерти ее, и рассеял на ней всяких животных, и в смене

ветров, и в туче, подчиненной между небом и землей, — знамения для размышляющих» (2:164).

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلِقُوا السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾

«Или созданы они из того, что не является вещью, или они являются создателями, или создали они небеса и землю, скорее они не обладают достоверным знанием» (52:35,36).

Именно разум познает существование Аллаха, и именно разум должен приниматься как путь к вере. Поэтому Ислам обязал использование разума, определив его основой в вере в существование Всевышнего Аллаха. Исходя из этого, доказательство существования Аллаха является умственным.

Что касается тех, кто говорит о вечности мира, о том, что он извечен и не имеет начала, а также говорит о вечности материи, ее извечности и безначальности, то они утверждают следующее: «Мир не нуждается в чем-либо ином. Он сам самодостаточен, поскольку вещи, существующие в мире, представляют собой различные формы материи, т.к. все они являются материей. Их нужда друг в друге не является нуждой, ибо нужда вещи в самой себе это — не нужда, и она обходится сама без нужды в чем-либо ином. Согласно этому материя является извечной, не имея начала, ибо она не нуждается в чем-то ином, т.е. мир — извечен, безначален и не нуждается в чем-то ином».

Ответ на это утверждение представляется в двух аспектах:

1. Вещи, существующие в мире, не имеют способности создавать что-либо из ничего, будь то в совокупности или в отдельности. Одна отдельная вещь бессильна в создании чего-либо из ничего. Если другая вещь дополняет эту вещь в одном или нескольких направлениях, то, и одна, и другая вещь, продолжают вместе оставаться бессильными в создании. Неспособность вещи в создании является явным и ощутимым обстоятельством. Это же в свою очередь означает, что вещь не является извечной, ибо извечное и безначальное не должно иметь качество неспособности, и должно характеризоваться способностью создавать из ничего, т.е. вещи в своем существовании должны опираться на это

извечное и безначальное, дабы оно на само деле было таковым. Таким образом, мир не является извечным и безначальным, ибо он неспособен создавать. Отсутствие у вещи способности создавать из ничего, является достоверным доказательством отсутствия в ней качества извечности.

2. Второй аспект заключается в утвержденной нами нужде вещи в определенной мере, которую она не может нарушить, дабы могла удовлетворить потребность другой вещи. Ниже следует разъяснение этому: (а) нуждается в (б), а (б) нуждается в (в), и (в) нуждается в (а) и т.д. Их нужда друг в друге является доказательством на то, что каждый из них является невечным. То, что они дополняют друг друга или удовлетворяют нужду друг друга, так это не происходит в абсолютной форме, а происходит в соответствии с определенной мерой, т.е. в соответствии с определенным порядком. Вещь может дополнять другую вещь только в соответствии с этим порядком или, говоря иначе, она не в состоянии нарушить его. Следовательно, дополняющая вещь не дополняет только лишь сама одна, т.е. она не удовлетворяет нужду лишь сама, а удовлетворяет ее согласно порядку, который установлен для вещи кем-то иным, и подчиняться которому вещь вынуждена. Значит, вещь, дополнившая, и вещь, которую она дополнила, обе нуждались в том, кто определил им определенный порядок, чтобы нужда могла быть удовлетворена. Они не могут нарушить этот порядок, и без этого порядка не происходит удовлетворение нужды. Стало быть, тот, кто установил для них порядок — он тот, в ком имеется нужда. Этим самым, все вещи в совокупности, хотя и дополняют друг друга, нуждаются в другом, т.е. в том, кто заставил их подчиняться согласно определенному порядку. В качестве примера можно взять воду, которая для того, чтобы превратиться в лед, нуждается в температуре. Сторонники вышеприведенного взгляда говорят: «Вода, температура и лед являются материей. Материя для того, чтобы превратиться в другую форму материи, нуждается в материи, т.е. нуждается в самой себе, не нуждаясь в ином». Однако в реальности дело обстоит иначе. Вода для того, чтобы превратиться в лед, нуждается не просто в температуре, а в температуре определенного градуса. Температура — это одно, а то,

что она воздействует только при определенном ее количестве — это другое, которое не является температурой. Мера, установленная для температуры с тем, чтобы она воздействовала, а для воды с тем, чтобы она подвергалась воздействию, не исходит от воды, ибо в ином случае вода подвергалась бы воздействию согласно ей. Также эта мера не исходит и от температуры, ибо в ином случае и температура могла бы воздействовать согласно ей. Иными словами, эта мера не исходит от самой материи, ибо в ином случае материя могла бы воздействовать и подвергаться воздействию согласно ей. Несомненным является то, что эта мера исходит не от материи. Из сказанного исходит, что материя нуждается в том, кто определяет ей определенную меру, дабы материя могла оказывать воздействие или подвергаться воздействию, и что тот, кто определяет ей эту меру — это не материя. Получается, что материя нуждается в другом, нежели в самой себе. Значит, материя — невечна. Поскольку тот, кто является вечным и безначальным, не нуждается в другом, и все вещи опираются на него. То, что материя все-таки нуждается в другом, является достоверным доказательством тому, что она не вечна, а, следовательно, она создана. Один лишь взгляд на мир заставляет любого человека понять, что создание вещей — занимающих какой-то объем или представляющихся энергией — может происходить только лишь со стороны постигаемых и ощущаемых вещей и определенного порядка между ними. Нет в этом мире того, что появилось из ничего и без определенной меры, т.е. без определенного порядка. Значит, вещи, которые существуют в мире и которые появились в нем ранее, не являются вечными и безначальными. Что касается вещей, которые существуют, то, очевидно, что они появились из постигаемых и ощущаемых вещей, а также очевидно, что они в своем существовании подчинены определенной мере, которая установлена для них. Что же касается вещей, появившихся ранее, то ясно, что они не способны создавать из ничего и ясно, что они без всякой воли подчиняются определенному порядку, установленному для них. Этот порядок не исходит от них, ибо в ином случае они были бы способны отказаться от него и не подчиняться ему. Бессилие постигаемых и ощущаемых вещей в мире, т.е.

неспособность мира создавать из ничего, а также его подчинение определенному порядку, который исходит не от мира, является достоверным доказательством на то, что мир не является безначальным и вечным, а наоборот указывает на то, что он создан Вечным и Безначальным Создателем. Что касается тех, кто говорят, что Создатель — это исчисление и адаптация, и тем самым отрицают существование Создателя, создающего из ничего, то данные их слова означают, что постигаемые разумом и ощущаемые вещи, а также установленный для них определенный порядок, являются создателем, ибо исчисление и адаптация не возможны без наличия постигаемой и ощущаемой вещи и без определенного порядка, не исходящего от самой вещи. Это определяет, что создание исходит от этих двух положений, т.е. от постигаемых и ощущаемых вещей и определенного порядка, и значит оба они, являются создателями. Именно этот смысл и означают слова о том, что создатель — это исчисление и адаптация. Это же однозначно является ложью, потому что определенный порядок не исходит от вещей, как и не исходит от самого себя. Он установлен для вещей не самими вещами, а иным, кто не является постигаемым разумом и ощущаемым чувствами. Этим самым становится понятным, что исчисление и адаптация не являются создателем, поскольку только лишь благодаря им создание не представляется возможным. Необходимо существование того, кто непостижим и неосязаем, который устанавливает определенный порядок для постигаемых и ощущаемых вещей, дабы имело место создание. Таким образом, становится ясным, что исчисление и адаптация не способны создавать, и что только посредством них это абсолютно невозможно.

Следует понимать, что если Создатель не создал постигаемые и ощущаемые вещи из ничего, то он не считается Создателем, поскольку он не способен создавать вещи только лишь по своей воле и подчиняется существованию наряду с ним какой-то другой вещи, способной создавать. Этим самым он является неспособным и невечным, ибо он оказался неспособным создать что-либо сам и нуждался в ином, а тот, кто неспособен и нуждающийся, не является вечным, безначальным. Более того, реальное

значение слова «Создатель» — это создающий из ничего. Дело в том, что смысл того, что он является Создателем, означает, что все вещи в своем существовании опираются только лишь на Него одного, а Он в свою очередь ни на что не опирается. Если Он не был способным создать вещи из ничего, когда вещи еще не существовали, то получается, что в своем создании он опирался на вещи, а вещи не опирались исключительно на него одного. Это означает, что не один Он — Создатель, а, следовательно, и не является Создателем. Поэтому Создатель должен быть создающим вещи из ничего, дабы быть Создателем, а также должен характеризоваться могуществом и волей, не нуждаться в вещах, т.е. не должен опираться на вещи, а вещи в своем существовании должны опираться на Него. Отсюда исходит обязательность того, что создание должно быть из ничего для того, чтобы оно могло считаться созданием, и Творец должен быть творящим из ничего, дабы считаться Творцом.

Что касается доказательства веры в ангелов, то оно является передаваемым. Всевышний Аллах сказал:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ

«И нет другого божества, кроме Аллаха — это свидетельствует сам Аллах. И ангелы Его, и те, кто одарен познанием, и справедливость с твердостью блюдет» (3:18).

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

«А благочестие — кто уверовал в Аллаха, и в Судный день, и в ангелов Его, в писание святое и в Пророков» (2:177).

ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۗ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ
وَمَلَائِكَتِهِ ۗ وَكُتِبَ عَلَيْهِ ۗ وَرُسُلِهِ ۗ

«Уверовал Посланник в то, что ниспослано ему от его Господа, и верующие. Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его книги, и Его посланников» (2:285).

وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ ۗ وَكُتِبَ عَلَيْهِ ۗ وَرُسُلِهِ ۗ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

«А кто не верит в Аллаха, и в Судный день и в ангелов Его, и в книги Его и в пророков Его, тот пребывает в крайнем заблуждении» (4:136).

Что касается доказательства веры в книги, то доказательство веры в Коран отличается от доказательства веры в остальные небесные книги. Доказательство того, что Коран исходит от Аллаха и является словами Аллаха, является умственным, ибо Коран — осязаемая реальность, и разум вполне может понять, что он от Аллаха. Коран содержит арабскую речь, где слова и предложения являются арабскими. Арабы говорили на определенном языке, в котором имеются поэзия и проза с их разновидностями. Их речь сохранена в книгах и передана ими устно от предков к потомкам. Коран либо относится к стилю их речи как таковой, и сказан красноречивым арабом, либо не относится к стилю их речи, и сказан не арабами. Арабы либо могут сказать подобное Корану, либо, несмотря на то, что Коран является арабской речью, они не способны на это. Если они сказали подобное ему, то смогли привести подобное Корану, и это значит, что Коран является людской речью. Если же они не смогли сделать это, несмотря на то, что Коран является арабской речью, а они являются красноречивыми арабами, то он не является речью человека. Человек, изучающий Коран и арабскую речь, находит, что Коран имеет особый стиль языка, подобно которому арабы никогда не разговаривали, а также ни в чем его не использовали, как до ниспослания Корана, так и после его ниспослания. Они даже не использовали этот стиль в подражании и имитации Корану. Все это свидетельствует о том, что арабы не являются составителями этой речи, а значит Коран — это не их речь. Достоверно и, вне всякого сомнения, известно, что арабы оказались неспособными привести подобное Корану, наряду с тем, что Коран бросил им вызов в этом. Коран говорит им:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

«А если вы в сомнении о том, что нашему слуге Мы ниспослали, составьте хоть одну подобную главу, и призовите (всех,

кого хотите) в свидетели себе помимо Бога, коль вы (в своих словах) правдивы» (2:23).

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

«Или они скажут: «Он (Мухаммад) измыслил это!». Скажи: «Представьте хоть одну суру, подобную той, что в этой (книге), и призовите себе на помощь, кроме Аллаха, любого, кто угоден вам. Если правдивы вы (в словах)» (10:38).

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيَاتٍ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾

«Или они скажут: «Он измыслил это!». Скажи: «Представьте десять сур, измышленных подобной этой (книге) и призовите в (помощь), кроме Аллаха, любого, кто угоден вам, если вы правду говорите» (11:13).

قُل لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

«Скажи: «Если бы люди и джинны объединились для того, чтобы сочинить нечто, подобное этому Корану, это не удалось бы им, даже если бы они стали помогать друг другу»» (17:88).

Несмотря на этот резкий вызов Корана, арабы не смогли привести что-либо подобное ему. Если вышесказанное является доказательством того, что арабы не являются авторами Корана, и что они не смогли привести подобное ему, то достоверно утверждается, что Коран исходит от Аллаха и является Его речью. Что касается не арабов, то абсолютно не представляется возможным, что они могли составить Коран, ибо Коран на арабском языке, и он сделал арабов бессильными в том, чтобы они привели подобное ему. Неуместным будет говорить, что Коран — это слова Мухаммада (с.а.с.), поскольку он один из арабов, а арабы оказались бессильными в том, чтобы сказать подобное Корану и, следовательно, он тоже бессилён в этом.

Каждый человек, когда выражает свои мысли с помощью слов и предложений, подчиняется тому стилю выражения, который общепринят в его столетии, или который передан от предыдущих поколений. Когда человек вводит новшество в стиль выражения, он вводит новшество в использование слов и предложений для новых значений или нового воображения, и невозможно, чтобы он выражался таким стилем, который он не знал ранее. В стиле Корана наблюдается то, что стиль использования слов и предложений в нем не были известными для арабов как в эпоху Посланника (с.а.с.), так и до него. Немыслимо, чтобы Мухаммад (с.а.с.), как человек, смог сказать то, чего он не ощутил ранее органами чувств, ибо разум отвергает возможность этого. Таким образом, совершенно невозможно, чтобы стиль коранического выражения, по своим словам и предложениям, исходил от Мухаммада (с.а.с.), который никогда ранее их не ощущал. Значит, Коран является речью Аллаха, которую принес Его Посланник Мухаммад (с.а.с.). Это, бесспорно, утверждалось умственным доказательством во время ниспослания Корана, и также утверждается сегодня, ибо Коран остается чудом, подобное которому человек привести не в силах. Люди продолжают ощущать это чудо и непосредственно воспринимать эту действительность своими органами чувств.

Итак, Коран исходит либо от арабов, либо от Мухаммада (с.а.с.), либо от Аллаха, ибо весь Коран на арабском языке, и он не может исходить из каких-либо других источников, кроме трех упомянутых. Что касается того, что Коран может исходить от арабов, то это — ложь, поскольку они оказались бессильными привести подобие Корану и признали свою неспособность сделать это. До сегодняшнего дня их реальная действительность остается таковой, что они не в силах привести подобное Корану, и это указывает на то, что он не исходит от арабов. Следовательно, остаются два остальных источника, т.е. то, что Коран исходит либо от Мухаммада, либо от Аллаха. Что касается того, что Коран от Мухаммада (с.а.с.), то это также является ложью, ибо Мухаммад (с.а.с.) один из арабов, и каким бы гениальным ни был человек, он все равно находится в своей эпохе и не может выйти за ее пределы.

Если арабы оказались бессильными, значит и Мухаммад (с.а.с.) тоже оказался бессильным, поскольку он один из них. Более того, от Мухаммада (с.а.с.) переданы мутавафир хадисы как, например, его слова: **«Кто умышленно сказал ложь от моего имени, займет свое место в огне»**. Если сравнить речь Мухаммада (с.а.с.) с Кораном, то между ними нет никакого сходства, что указывает на то, что Коран не является речью Мухаммада (с.а.с.), а является речью Аллаха.

Кроме этого, начало творческой деятельности всех поэтов, писателей, философов и мыслителей в мире, начинается таким способом речи, в котором имеется некоторая слабость. Постепенно их способ речи развивается, и они достигают наивысшего предела своих способностей. Поэтому их способ речи, по своей силе и слабости, бывает различным, не говоря уже о наличии в их речи несуразных мыслей и ломаных выражений, в то время как мы находим, что во всем Коране с первого дня его ниспослания, начиная с его первого аята:

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾

«Читай во имя Бога твоего, Который сотворил» и, завершая последним:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا

«О вы, кто верует! Бойтесь Бога и оставьте то, что осталось из рота», — использован один и тот же способ, который представляется в высочайшем красноречии, литературности, возвышенности мыслей и силе выражений. В нем нет ни одного ломаного выражения, и нет ни одной несуразной мысли, и он весь является единым целым. Весь Коран, по своему способу, в целом и детально, является, словно, одним предложением, что указывает на то, что Коран не является речью человека, которая склонна подвергаться противоречиям в выражениях и значениях. Таким образом, Коран — это речь Господа миров.

Вышесказанное касалось Корана — одной из небесных книг, в которую Ислам требует веру. Что же касается остальных

небесных книг, то их доказательство является не умственным, а передаваемым. Всевышний Аллах сказал:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ
وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلِ

«О вы, кто верует! Уверуйте в Аллаха и Его Пророка, и в то писание, что Он низвел Пророку Своему, и в то писание, что ниспослал Он прежде» (4:136).

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ
«А благочестие — кто уверовал в Аллаха, и в Судный день, и в ангелов Его, в писание святое и в пророков» (2:177).

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ
«Мы ниспослали тебе книгу (Коран) с истиной, подтверждающей те книги, что раньше ниспосылались, и отменяющей их» (5:48).

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

«И это — книга, которую Мы ниспослали тебе, благословенная, подтверждающая истинность того, что было ниспослано до нее» (6:92).

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ
«Не мог быть этот Коран измышленным никем, кроме Аллаха, Он подтверждает истинность того, что было ниспослано до него» (10:37).

Что касается доказательства веры в посланников, то по отношению к нашему Посланнику Мухаммаду (с.а.с.) — оно иное, нежели по отношению к остальным посланникам. Доказательство пророчества нашего Посланника Мухаммада (с.а.с.) является умственным, а не передаваемым, поскольку доказательством того, кто является пророком и посланником, принесшим послание, являются чудеса, которые имеются при нем в качестве доказательства на его миссию посланника, а также свод законов, принесенный им и подкрепленный этими чудесами. Чудом нашего Пророка Мухаммада (с.а.с.), которое служит доказательством его

пророческой миссии, является Коран и шариат, принесенный им. Коран был и остается чудом, которое сверх человеческих возможностей. В силу наличия окончательно достоверных доказательств того, что Мухаммад (с.а.с.) является тем, кто принес человечеству Коран, а также что Коран — это исходящий от Аллаха Его шариат, а шариат (свод законов) приносят только лишь пророки и посланники, то это является умственным доказательством того, что Мухаммад (с.а.с.) — Пророк и Посланник Аллаха.

Что касается чудес остальных пророков, то они завершились с завершением своего времени. Существующие сегодня книги, кроме Корана, не имеют умственного доказательства на то, что они от Аллаха, ибо чудо, подтверждающее то, что эти книги исходят от Аллаха, прекратило свое существование. Вера в любого посланника или пророка, кроме Мухаммада (с.а.с.), не может быть подтверждена умственным доказательством. Однако их пророческая миссия подтверждается передаваемым доказательством.

Всевышний Аллах сказал:

ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۗ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ ۗ وَرُسُلِهِ ۗ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۗ

«Уверовал Посланник в то, что ниспослано ему от его Господа, и верующие. Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников. «Не различаем мы между кем бы то ни было из Его посланников» (2:285).

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا
نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

«Скажите: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исаху, Йакубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророками от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему предаемся» (2:136).

Говоря о доказательстве Судного дня, которым является день Воскрешения, то оно является передаваемым, а не умственным,

т.к. Судный день не осознается разумом. Всевышний Аллах сказал:

وَلِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ^ط

«Чтоб мог увещевать ты мать городов (Мекка) и тех, кто вокруг нее, и те, кто верует в Последнюю жизнь, верит в него» (6:92).

فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ

«А те, кто в Будущую жизнь не верит — сердца их это отвергают, и величаются они (в гордыне)» (16:22).

لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ^ط

«Те, кто в Будущую жизнь не верят, обладают дурными качествами» (16:60).

وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا^ط

«А тем, кто в Будущую жизнь не верит, Мы уготовили мучительную кару» (17:10).

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ^ط وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً
وَاحِدَةً^ط فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ^ط وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ^ط
وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَةٌ^ط يَوْمَئِذٍ
تُعْرَضُونَ لَا تَحْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ^ط

«И вот когда раздастся первый трубный глас, и будут сдвинуты и стерты в порошок одним ударом и земля, и горы. В тот день неотвратимое произойдет. Расколется небесный свод, и небо в этот день непрочным станет. И ангелы разойдутся по краям неба. И восемь ангелов в тот день над собою понесут трон твоего Господа. В тот день вы будете приведены (на суд Господний), и там ничто сокрытое не утаится» (69:13–18).

Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: «*Вера — это когда веришь в Аллаха, в Его ангелов, в Его книги, во встречу с Ним, в Его пророков и в воскрешение*».

Это — вопросы, в которые необходимо верить, и их пять: вера в Аллаха, в Его ангелов, в Его книги, в Его посланников, в Судный день, а также вера в «када и кадар» (судьбу и в предназначение). Человек не может считаться уверовавшим в Ислам и не может считаться мусульманином, если не верит во все эти пять вопросов, а также в «када и кадар».

Всевышний Аллах сказал:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ؕ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ ؕ
وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾

«О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его Пророка, и в то писание, что Он низвел Пророку своему, и в то писание, что ниспослал Он прежде. А кто не верует в Аллаха, и в Судный день, и в ангелов Его, и в Его писания и в Его пророков, тот пребывает в крайнем заблуждении» (4:136).

Коран и хадис изложили эти пять вопросов явным и очевидным образом, причем о каждом поименно. Посредством ясного и категоричного текста не сообщается вера в иное, кроме как в эти пять вопросов. Тексты, которые достоверны в своем происхождении и категоричны в своем указании, сообщаются только относительно этих пяти вопросов.

Да, в хадисе Джабраила в некоторых повествованиях (риваятах) упоминается вера в «кадар». В этом хадисе говорится: **«Он сказал: «Это то, чтобы ты верил в кадар, добро и зло которого от Всевышнего Аллаха».** Однако это является «хабар ахад» и, кроме того, здесь под словом «кадар» имеется в виду знание Аллаха, а не вопрос «када и кадар», в понимании которого имеются разногласия. Что же касается вопроса веры в «када и кадар» именно с таким названием, в понимании которого имели место разногласия, то о нем нет категоричного текста. Тем не менее, вера в «када и кадар» входит в акыду и эта вера обязательна. Вопрос «када и кадар» именно с таким названием совершенно не был известен в эпоху сподвижников, и нет какого-либо достоверного текста, указывающего на этот вопрос именно с таким названием.

Данный вопрос получил распространение вначале эпохи табинов, и с того времени стал обсуждаться и получать определения. Те, кто подняли этот вопрос и взялись за его обсуждение — это мутакаллимы. Этот вопрос не существовал до возникновения «Калам» (догматического богословия), а с таким названием (т.е. как «када и кадар») никем не обсуждался, кроме мутакаллимов, после завершения первого столетия по хиджре.

СУТЬ ВЕРЫ В ДЕНЬ ВОСКРЕШЕНИЯ

Вера в День воскрешения — это вера в Воскрешение. Это время, когда все создания в этом мире прекратят свое существование. В мире не останется ничего живого. Затем Аллах оживит умерших, оживляя их истлевшие кости и возвращая им их прежние тела и души. Всевышний Аллах сказал:

ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾

«Затем, воистину вы в Судный день будете воскрешены» (23:16).

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿٧﴾

«Это потому, что Аллах — это истина, и что Он оживляет мертвых, и что Он над всякой вещью мощен, и что Час грядет, — нет сомнения в том! — и что Аллах поднимет тех, кто в могилах» (22:6,7).

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ

«Он говорит: «Кто оживит кости, которые истлели?». Скажи: «Оживит их тот, кто создал их в первый раз» (36:78,79).

قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿٥٠﴾

«Скажи: «Поистине, первые и последние, конечно, будут собраны к сроку известного дня!» (56:49,50).

К вере в День Воскрешения относится вера в, то, что люди в Судный день получают книги своих деяний. Всевышний Аллах сказал:

وَكُلِّ إِانْسِنِ الْأَزْمَنَهُ طَطِيرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرَجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ
مَنْشُورًا ﴿١٣﴾ أَقْرَأَ كِتَابَكَ

«И всякому человеку Мы прикрепили птицу к его шее и выведем для него в день воскресения книгу, которую он встретит раскрытой: «Прочти свою книгу!» (17:13,14).

И верующие, достигшие успеха, получают книги с правой стороны, и верующие, совершающие большие грехи, получают их сзади, а кафиры получают их с левой стороны. Всевышний Аллах сказал:

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَبِئْمِينِهِ ۖ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾
وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ۖ ﴿١٠﴾
فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾

«И кому будет принесена его книга в правую руку, тот будет рассчитан расчетом легким и вернется к своей семье в радости. А кому будет принесена его книга из-за спины, тот будет звать гибель и гореть в огне» (84:7–12).

وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ ۖ فَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ ۖ ﴿١٥﴾ وَلَمْ آدْرِمَا
حِسَابِيهِ ۖ ﴿١٦﴾ يَلَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ﴿١٧﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ ۖ ﴿١٨﴾ هَلَكَ عَنِّي
سُلْطَانِيهِ ۖ ﴿١٩﴾ خُدُوهُ فَعُلُّوهُ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٢١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا
سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٢٢﴾

«А тот, кому дана его книга в левую, он скажет: «О, если бы мне не дана была моя книга! И я бы не знал, каков мой расчет! О, если бы она (смерть в жизни) была окончательно завершающей (мою жизнь, дабы я не был воскрешен)! Не избавило меня мое достояние. Погибла у меня моя власть!» «Возьмите его и свяжите! Потом в огонь адский его введите! Потом в цепь, длина которой семьдесят локтей (ангела), его поместите!» (69:25–32).

К вере в День воскрешения относится также и вера в то, что Рай и Ад — это истина. Рай — это сотворенное для мусульман

обиталище, в которое никогда не войдет кафир. Всевышний Аллах говорит:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَحَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾
«И устремляйтесь к прощению от вашего Господа и к Раю, ширина которого — небеса и земля, уготованному для богобоязненных» (3:133).

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٥٠﴾

«И возгласят обитатели огня к обитателям Рая: «Пролейте на нас воду или то, чем наделил вас Аллах!». Они скажут: «Аллах запретил и то и другое для неверных» (7:50).

تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا ﴿٦٣﴾

«Это — Рай, который дадим Мы в наследие тем из наших рабов, кто богобоязнен» (19:63).

А что касается Ада, то это — сотворенное обиталище, в котором мусульманин не будет находиться вечно. Всевышний Аллах говорит:

لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿١٦﴾ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿١٧﴾

«Горит в нем только несчастнейший, который счел ложью и отвернулся. Удален от него будет богобоязненный» (92:15–17).

Аллах ввергнет в Ад тех, кого пожелает из числа мусульман, большие грехи и злые поступки которых превысили их малые грехи и благие деяния. Но затем, они будут выведены из него и введены в рай. Всевышний Аллах сказал:

إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾

«Если будете вы избегать того, в чем великое для вас запрещение, Мы избавим вас от ваших злых (устремлений) и введем вас благородным входом» (4:31).

وَأَمَّا مَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَذْرَنْكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾

«А что до того, чья мера (деяний добрых) легковесна, бездна — мать ему. И что заставит тебя уразуметь, что это? Огонь пылающий» (101:8–11).

К вере в Рай относится вера в то, что блаженства Рая являются осязаемым блаженством, и что его обитатели едят, пьют, имеют интимные отношения, одеваются и наслаждаются. Всевышний Аллах говорит:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَكَهَاتِهِ مِمَّا يَتَخَبَّروُنَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾

«Вокруг них будут расхаживать юные, никогда не стареющие с кубками, с кувшинами, и чашами чистого напитка. Не страдают они от него головной болью и не опьяняются. И плоды, какие изберут они. И мясо дичи, которое желают они. И гурии, подобные сокровенным жемчужинам. Награда за дела их» (56:17–24).

وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ

«Их одяние там шелк» (22:23).

عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوءٌ أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ
وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٣١﴾

«На них — одяния из прекрасного зеленого шелка и плотной парчи, и украшены они браслетами из серебра, и напиток их Господь чистым напитком» (76:21).

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِّنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ
اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾

«Праведные, воистину, пьют из чаши, где смесь с камфарой. Источника, из которого пьют слуги Аллаха, заставляя его течь изобильно» (76:5,6).

وَجَزَلْنَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾ مُتَّكِعِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ

فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا ﴿١٣﴾ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ﴿١٥﴾ قَوَارِيرًا مِّن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾

«И вознаградит их за их стойкость Садам и шелком, где будут лежать они в нем на ложах, не видя зноя и холода. Близка над ними тень его и снижены плоды его низко. И вокруг них носят сосуды серебряные и кубки стеклянные. Кристально чистые, сделанные из серебра — измерили они их согласно мере» (76:12–16).

К вере в Ад относится вера в то, что мучения в нем ощутимы, и что обитатели его будут подвергаться различным видам мучения в огне, в суровом холоде, в кипящем гное и т.д., о чем явно заявляет Коран. Например, мучения цепями, оковами, жидкой кипящей смолой, поедание грешниками плодов дерева Заккум, и что их питье в Аду будет кипятком и вода, подобная расплавленному металлу. Всевышний Аллах говорит:

سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ ﴿٥٠﴾

«Рубахи их будут из смолы, а лица покрыты пламенем» (14:50).

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا ﴿٤١﴾

«Воистину, уготовили Мы для неверных цепи, и оковы, и Огонь пылающий» (76:4).

إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامٌ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾

«Воистину дерево Заккум — пища для грешных» (44:43,44).

فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾

«Под ветром горячим, и в кипящей воде» (56:42).

وَإِن يَسْتَعْثِبُوا يُعَاقَبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ

«И если запросят они воды, то будет дана им вода, подобная расплавленной меди, обжигающей лица их. Скверное это питье!» (18:29).

وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ ﴿٣٦﴾

«И нет пищи кроме помоев» (69:36).

لَمَّا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ۗ

«И всякий раз, как будут стгорать их кожи, Мы будем заменять их новыми кожами, дабы могли они вкусить наказание» (4:56).

لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفَ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا ۗ

«И не окончится он для них тем, что умрут они, и не будет облегчена им кара» (35:36).

ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَا كَلِمَٰتٍ مِنْ شَجَرٍ مِّن زُقُومٍ ﴿٥٢﴾
فَمَالِكُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَرِبُونَ شُرْبَ
الْهِيمِ ﴿٥٥﴾

«Затем, поистине вы — заблудшие, обвиняющие во лжи, будете есть с дерева Заккум, и наполните им животы (свои), а после этого изопьете вы воды кипящей, и будете пить, как пьют истомленные жаждой» (56:51–55).

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا

«Огонь, в который они ввергаются утром и вечером» (40:46).

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МУТАКАЛЛИМОВ И ИХ МЕТОДА

Мусульмане уверовали в Ислам с такой верой, в которую не могло просочиться какое-либо сомнение. Их вера была настолько сильной, что не вызывала в них какие-то вопросы, в которых могло быть место малейшему подозрению. Они изучали аяты Корана, совершенно не выходя за пределы реального понимания значений Корана. Они не впадали в воображения, которые вытекают из понимания аятов, и не впадали в логические выводы, которые выводятся из этого понимания. Они вышли к миру, неся исламский призыв всему человечеству, сражаясь на пути

этого призыва, открыли многие страны, и им подчинились целые народы.

Таким образом, прошел весь первый век по хиджре, и исламский призыв продвигался, буквально смывая все на своем пути. Исламские мысли передавались людям в своем первоначальном виде, в таком, в каком их получили мусульмане. Они передавались с ясным пониманием, с твердой верой и с потрясающей внимательностью. Однако распространение исламского призыва в новооткрытых странах привело к идейному столкновению с последователями других религий, которые еще не вошли в Ислам, но уже проживали на исламских территориях. Эти идейные столкновения были суровыми и очень яростными. Последователи других религий, зная некоторые философские мысли и имея взгляды на основе своих религий, вызывали сомнения и проводили с мусульманами диспуты относительно убеждений, ибо основа призыва строится на акыде и мыслях, связанных с ней. Большое стремление мусульман вести исламский призыв и их потребность в том, чтобы дать ответы своим противникам, побудили многих из них к изучению некоторых философских мыслей, дабы они стали оружием в их руках против противников. Кроме их стремления нести исламский призыв и опровергать своих противников, два фактора оправдали для них это изучение и побудили их к нему. Этими факторами были следующие.

Первый. Благородный Коран наряду со своим призывом к единобожию и пророчеству, затронул самые важные группы и религии, которые были распространены во время Пророка (с.а.с.), и опроверг их. Он затронул все разновидности многобожия и опроверг их. Из числа многобожников были: обожествляющие звезды, призывающие к поклонению идолам, отрицающие пророческие миссии, отрицающие пророческую миссию Мухаммада (с.а.с.), отрицающие воскрешение, обожествляющие Ису, мир ему, или говорил, что он — сын Божий. Коран опроверг все эти воображения и действия. Кроме этого, Коран приказал Посланнику (с.а.с.), вести с ними диспуты. Всевышний Аллах говорит:

وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

«И спорь с ними наилучшим образом» (16:125).

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

«И не спорь с обладателями писаний иначе как наилучшим образом» (29:46).

Вся жизнь Посланника Аллаха (с.а.с.) проходила в идеологической борьбе со всеми кафирами: многобожниками и обладателями писания. От него передано много случаев, имевших место в Мекке и Медине, когда он вступал в диспуты с кафирами, как с отдельными лицами, так и с группами и делегациями. Мусульмане читают и слышат об этой идеологической борьбе, которая ярко выражена в аятах Благородного Корана, а также в хадисах и действиях Посланника Аллаха (с.а.с.). Поэтому было естественным, что мусульмане принялись вести диспуты с приверженцами других религий, и входить с ними в идеологическую борьбу. Законы их религии призывают их к этому. Исламский призыв неизбежно вступает в столкновения с куфром (неверием), и поэтому между природой исламского призыва и куфром обязательно проходят борьба, диспуты и прения. Что же касается причины того, что эта борьба принимает характер разумной борьбы, то это из-за того, что сам Коран призывает к использованию разума. Он принес разумные доказательства и ощущаемые доводы. Призыв к его акыде основывается на разуме, а не на преданиях. Отсюда исходит неизбежность того, что диспут и борьба принимают разумный характер.

Второй. В среду мусульман со стороны христиан-несториян, а также и других христиан, проникли философско-теологические вопросы, в результате чего они узнали о логике Аристотеля. Некоторые мусульмане ознакомились с отдельными философскими книгами. Многие такие книги были переведены с греческого языка на ассирийский, а затем на арабский. Впоследствии эти книги стали непосредственно переводиться с греческого языка на арабский. Это способствовало появлению философских мыслей среди мусульман. Последователи некоторых других религий, а в частности иудеи и христиане, вооружились греческой философией и ввели в мусульманские земли философские мысли. Все

это привело к существованию среди мусульман философских мыслей, которые подтолкнули мусульман к их изучению.

Именно эти два фактора: законы и мысли Ислама относительно ведения диспутов и наличие философских мыслей, оправдали и побудили мусульман к тому, чтобы перейти к разумным рассмотрением и изучению философских идей, принимая их как предмет для своих диспутов и полемик. Однако все это не было полным философским изучением, а было изучением философских мыслей с целью опровержения христиан и иудеев, ибо для мусульман было возможным опровергнуть их только после ознакомления с высказываниями греческих философов, и особенно тех из них, которые касаются логики и теологии. По этой причине они устремились к углубленному изучению иноземных групп, их высказываний и доводов. Таким образом, исламские территории превратились в арену, где рассматривались все воззрения и вероисповедания для того, чтобы вести по ним прения. Нет сомнений, что диспут требует рассмотрения и размышления, поднимает различные вопросы, которые требуют внимательного изучения, а также побуждает каждую сторону принимать то, что она нашла верным. Этот диспут и размышление сильно повлияли на появление личностей, идущих по новому методу в изучении, в ведении диспутов и прений. Изученные ими философские мысли оказали сильное влияние на их метод рассуждения и на их некоторые мысли. В результате этого возникла наука «Калам» (догматическое богословие), которая стала особой наукой, и в исламских странах среди мусульман появились мутакаллимы.

В силу того, что эти мутакаллимы защищали Ислам, объясняли его законы и разъясняли мысли Корана, поэтому в основном они испытывали влияние Корана, и Коран служил их основой, на которой они строили свои рассуждения. Но, после того как они изучили философию с целью защитить Коран, и вооружились ею против своих противников, у них образовался особый метод в рассмотрении, утверждении и обосновании, который находился в противоречии с методом Корана, Хадиса и высказываний сподвижников, а также противоречил методу греческих философов в их рассмотрении, утверждении и обосновании.

Что касается противоречия мутакаллимов с методом Корана, то оно заключается в том, что Коран в своем призыве опирается на природу человека (фитру). Опираясь на природу человека, он обратился к людям с тем, что находится в гармонии с ней. В то же время Коран опирается на разум. Опираясь на него, он обратился к умам людей. Всевышний Аллах говорит:

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ

«Воистину, те, к кому взываете вы помимо Аллаха, не могут создать даже мухи, хоть бы и собрались они для этого все вместе. А если муха унесет у них что-либо, не смогут они вернуть это. Слабы (оба): и молящий, и молимый» (22:73).

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يُخْرَجُ
مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾

«Пусть же посмотрит человек, из чего создан он. Создан он из воды извергающейся, исходящей из хребта и грудных костей» (86:5–7).

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿٢٦﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ
شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعَيْنًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ
غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَلَكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾

«Так пусть же посмотрит человек на пищу свою. Как Мы посылаем воду обильную. Затем рассекаем землю, рассекая (ее) трещинами. Затем даем произрасти в ней зерну. И винограду, и траве. И оливе, и пальме. И густым садам. И плодам, и растениям» (80:24–31).

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٧٨﴾
وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٧٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٨٠﴾

«Разве не видят они верблюдов, как сотворены они? И небо, как поднято оно высоко? И горы, как водружены они? И землю, как распростерта она?» (88:17–20).

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٨١﴾

«И в вас самих — неужели не видите вы?» (51:21).

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ

«Кто отвечает несчастному, когда взывает он к Нему?» (27:62).

Именно таким методом, на основе разума и природы человека, Коран доказывает могущество, знание и волю Аллаха. Этот метод находится в гармонии с природой человека, и каждый человек, глубоко в себе, отзывается на него и прислушивается к нему, и даже атеист понимает его и покоряется ему. Этот метод соответствует любому человеку, и здесь нет разницы между мас-сами и отдельными лицами, образованными и неграмотными.

Говоря об иносказательных аятах (муташабахат), которые содержат краткое изложение, и которые неясны для того, кто изучает их, то они сообщаются в общей форме без детального разъяснения. Они сообщаются в виде краткого описания вещей или в виде утверждения каких-либо событий. В этих аятах не наблюдаются рассмотрение и комментарии, и они не используются в качестве доказательств. Читателю не следует избегать их, и он должен понимать сущность того, на что они указывают только в пределах значений слов этих аятов. Поэтому, естественным является то, что по отношению к этим аятам следует занимать позицию полного подчинения, без объяснений и обоснований, как это обстоит дело в описании любой действительности и в утверждении какой-либо истины. Так некоторые аяты, описывая одну из сторон поступков человека, указывают на принуждение, другие аяты, описывая другую сторону, указывают на свободу воли. Все-вышний Аллах говорит:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

«Аллах желает облегчить для вас, и не желает Он вам тягот» (2:185).

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ

«Аллах не желает несправедливости рабам» (40:31).

Однако, несмотря на это, в других аятах Всевышний Аллах говорит:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ، لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يَجْعَلْ
صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

«Кого желает наставить Аллах на истинный путь, тому Он раздвигает грудь для Ислама, а кого Он желает оставить в заблуждении, тому делает грудь узкой (и) тесной» (6:125).

Существуют также аяты, которые утверждают, что Аллах имеет лик, руку, а также называют Его светом небес и земли, и говорят, что Он в небесах.

ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ

«Неужели уверены вы, что Он, Который на небесах, не заставит землю поглотить вас?» (67:16).

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾

«И явится Господь твой с ангелами, ряды на рядах» (89:22).

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ

«И вечно остается лик Господа твоего» (55:27).

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

«О нет, обе руки Его простерты» (5:64).

Существуют аяты, утверждающие то, что Аллах чист от всякого недостатка.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«Ничто не подобно Ему» (42:11).

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا
أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا

«Не бывает тайного совета между троими, чтобы не был Он четвертым, и между пятью, чтобы не был Он шестым, и между меньшим количеством или большим, чтобы не был Он с ними, где бы ни были они» (58:7).

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

«Слава Аллаху, превыше Он того, что они Ему приписывают» (23:91).

Таким образом, в Коране имеются аяты на различные темы, в которых как будто существует взаимное противоречие. Коран назвал такие аяты иносказательными (муташабихат). Аллах Всевышний говорит:

مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ^ص

«Некоторые из ее аятов, решающие — они основа Книги, а прочие — иносказательны» (3:7).

Когда эти аяты были ниспосланы и донесены Посланником Аллаха (с.а.с.) до людей, и когда мусульмане, уверовав в них выучили их, они не вызывали среди них какие-либо обсуждения или споры. Мусульмане не находили в них никаких взаимных противоречий, нуждающихся в согласовании друг с другом. Каждый аят они понимали в той направленности, которую он описывал или утверждал. Поэтому эти аяты были гармоничными в своей действительности и в сердцах мусульман. Мусульмане уверовали в них, поняли их в общих чертах и ограничились этим пониманием, приняв их как описание какой-либо действительности или как утверждение каких-либо истин. Многие сознательные мусульмане не позволяли для себя вдаваться в обсуждение подробностей аятов-муташабихат и вести полемику вокруг них, считая, что это не в интересах Ислама. Понимание общего смысла каждым из них в том размере, насколько он понял, избавляло его от того, чтобы вдаваться в подробности и во второстепенные части этих аятов. Так мусульмане поняли метод Корана и восприняли его аяты, следуя этому методу в эпоху Посланника Аллаха (с.а.с.) и после него до полного завершения первого века по хиджре.

Что касается противоречия мутакаллимов с методом философов, то оно представляется в том, что философы опираются только на доводы, и строят доводы логическим образом из малой и большой посылки и заключения. Они используют для именованья вещей различные слова и термины, такие как субстанция, акциденция и др. Поднимая умственные проблемы, они возводят на них логическое строение, а не ощущаемое или реальное строение.

Метод мутакаллимов в рассмотрении отличается от метода философов. Мутакаллимы уверовали в Аллаха, Его Пророка и в послание, которое он принес, а затем принялись аргументировать это умственно-логическими доводами. Они стали рассматривать возникновение мира и обосновывать появление вещей, все больше и больше углубляясь в этом рассмотрении. В результате этого, перед ними возникли новые темы. Они стали изучать эти темы и все то, что ответвляется из них до их логического завершения. Они не изучали аяты, чтобы понять их, как это делали предшественники, и как это согласовывается с целью Корана. Они уверовали в аяты, а затем стали приводить доводы на то, что они сами понимают из этих аятов. Это одна из сторон их рассмотрения, а что касается другой стороны, то это — их взгляд на иносказательные аяты. Мутакаллимы не удовлетворились верой в иносказательные аяты в общих чертах, и попытались углубиться в подробности. После изучения всех этих аятов, они собрали те аяты, между которыми как будто наблюдаются противоречия, как, например, аяты о «джабр» (принуждении) и «ихтияр» (свободе воли), и аяты, которые как будто имеют такой смысл, что Всевышний Аллах воплощен в какой-то форме. Затем, предоставив своим умам абсолютную волю, они осмелились на то, на что никто до них не осмеливался. Такое рассмотрение в каждом вопросе привело их к определенному мнению. Приходя к такому мнению, они принимались за искаженное комментирование аятов, смысл которых явно противоречил их этому мнению. Искаженное комментирование было основным признаком мутакаллимов. Когда их рассмотрение привело к тому выводу, что Аллах превыше того, чтобы быть в каком-то направлении и иметь место, они дали искаженное толкование тем аятам, которые дают понять о том, что Всевышний Аллах в небесах и искаженно толковали возвышение на Арш (трон). Когда их рассмотрение привело к тому, что отрицание местонахождения Аллаха требует того, что люди не в силах видеть Его своим зрением, они искаженно толковали сообщения, имеющиеся относительно видения людьми Аллаха. Таким образом, искаженное толкование было одним из элементов

мутакаллимов и самой большой их характерной особенностью, которая отличала их от предшественников.

Этот метод рассмотрения, который выражается в предоставлении разуму свободы рассмотрения во всем: в том, что можно осознать, и в том, что невозможно осознать, в природе и в метафизике, в том, что ощущается органами чувств, и в том, что не ощущается ими, неминуемо приводит к установлению этого метода в качестве основы для Корана, а не наоборот. Поэтому было естественным наличие этого направления в искаженном толковании, и естественно, что эти люди направлялись в любом направлении, которое они усматривали, учитывая то, что согласно их суждениям, разум усматривает эти направления. Это же в свою очередь вызывает большие разногласия среди них. Если некоторые приходят к выводу наличия у человека свободы воли и искаженно толкуют принуждение, то другие могут прийти к выводу, что человек находится в принужденном состоянии, и искаженно комментируют аяты о свободе воли человека. Иные же могут устремиться к тому, чтобы посредством своего нового мнения согласовать мнение первых и вторых. У всех мутакаллимов ярко проявляются два аспекта: первый из них — это то, что в своих доводах они опираются на логику, и строят вопросы на том, что не познается чувствами, а второй — это то, что они опираются на искаженное толкование аятов, смысл которых находится в противоречии с теми выводами, которые они достигли.

ОШИБОЧНОСТЬ МЕТОДА МУТАКАЛЛИМОВ

При рассмотрении метода мутакаллимов, становится ясным, что этот метод неправильный. По своему образу он не ведет к возникновению в человеке веры и не ведет к ее укреплению, и даже не ведет к образованию мышления, как и не ведет к его укреплению. Он всего лишь дает знание, а знание это — не вера и не мышление. Ошибочность этого метода выявляется в следующих сторонах:

1. Мутакаллимы строят доводы на логической основе, а все не на ощущаемой основе. Это же является ошибочным по

двум причинам. Во-первых, это делает мусульманина нуждающимся в изучении логики, чтобы он смог привести доказательство на существование Аллаха. Это означает, что человек, незнающий логику, не способен обосновать правильность своей акыды. Также это означает, что логика относительно «Калам» должна стать такой же, как и грамматика относительно чтения арабского языка, после того, как язык подвергся искажению. Но логика не имеет никакого отношения к исламской акыде и к ее доказательствам. Когда возник Ислам, мусульмане не знали логику, но они несли послание и приводили решительные доказательства в подтверждение своим убеждениям, никак не нуждаясь в логике. Это указывает на отсутствие логики в исламском просвещении и на ее полную ненужность для доказательств подтверждения исламской акыды. Во-вторых, логическая основа может быть ошибочной в противоположность ощущаемой (чувствительной) основе, в которую, с точки зрения существования какой-либо вещи, абсолютно не может проникнуть ошибка. А то, во что может проникнуть ошибочность, нельзя определять основой в вере. Логика подвержена тому, что в ней может быть ложь, и что ее заключения могут быть неправильными. Дело в том, что хотя логика и обуславливает верность посылок и правильность их построения, однако из-за того, что она строит посылку на посылке, она ставит верность заключения в зависимость от верности этих посылок. Верность же этих посылок не гарантирована, ибо заключение не опирается непосредственно на ощущение, а опирается на замыкание посылок друг с другом и, следовательно, верность заключения не может гарантироваться. Дело в том, что в замыкании посылок друг с другом происходит построение представляемых разумом вещей на представляемых разумом вещах, а затем выведение из них представляемых разумом вещей, а также происходит построение осязуемых вещей на осязуемых вещах и выведение из них осязуемых вещей. Что касается построения представляемых разумом вещей на представляемых разумом вещах, то этот процесс приводит к ошибочности и противоречивым выводам, а также ведет к вольному и неумеренному связыванию посылок и умозаключений, основываясь на

предположениях и догадках, а вовсе не на их существовании в действительности. Так зачастую связывание посылок друг с другом заканчивалось воображениями и путаницей. Поэтому, умозаключение, строящееся на основе посылок, в которых происходит построение представляемых разумом вещей на представляемых разумом вещах, подвержено ошибочности. Например, рассуждая логически, можно говорить: «Коран — это речь Аллаха, составленная из реально существующих упорядоченных и последовательных букв, а каждая речь, составленная из реально существующих упорядоченных и последовательных букв — есть явление, что дает заключение о том, что Коран — явление, и что он — сотворен». Такое построение посылок привело к заключению, которое не находится в пределах чувств человека, и значит, разум не может обсуждать их или выносить относительно них какое-то решение. Это заключение является гипотетическим, а вовсе не реальным, не говоря уже о том, что рассуждение о подобных посылках или вынесение какого-то решения относительно них — запрещено, поскольку рассуждение об атрибутах Аллаха является рассуждением о сущности Аллаха, а это никоим образом недопустимо. Кроме этого, посредством той же логики мы можем прийти к заключению, которое находится в противоречии с предыдущим заключением. Логически можно сказать, что Коран — это речь Аллаха, и тем самым является Его атрибутом, а все, что является Его атрибутом, является вечным, и, следовательно, получается, что Коран является вечным и несотворенным. Таким образом, используя логику, мы пришли к противоречивым друг другу заключениям. И так обстоит дело со многими посылками, вытекающими из построения представляемых разумом вещей на представляемых разумом вещах. В таких посылках человек, использующий логику, приходит к предельно противоречивым и весьма странным заключениям. Что касается построения осязуемых вещей на осязуемые, то если это построение завершается ощущением, как в посылках, так и в заключении, заключение будет верным, поскольку оно основывалось на ощущении в посылках и в заключении, а не только на построении посылок. Однако то, что происходит — это то, что в достижении

истины опираются на построение посылок, а ощущение применяют, когда выводится заключение. Иной раз бывает, думается, что посылка подтверждает какую-либо вещь, но в действительности оказывается, что она не подтверждает ее. Или же бывает, что многогранная посылка подтверждается в некоторых своих частях, исключая остальные, в результате чего ее истинность в отношении некоторых своих частей внушает ложную мысль об истинности в отношении всех ее частей без исключения. Может происходить так, что в послылке имеется решение, которое по своей внешней форме является верным, а по своей действительности ошибочным, и в результате предполагается правильность посылки. Также может быть и то, что заключение является правильным, однако посылки, с которых оно выведено, являются ошибочными, в результате чего из-за правильности заключения предполагается правильность посылок и т.д. Например, логически можно сказать, что население Испании не составляют мусульмане, и каждая страна, население которой не составляют мусульмане, не является исламской, и, следовательно, делается заключение, что Испания не является исламской страной. Данное заключение — ошибочно, и ее ошибочность кроется в ошибочности второй посылки. Выражение о том, что каждая страна, население которой не составляют мусульмане, не является исламской страной, является ошибочным, поскольку страна становится исламской в том случае, если она находилась под правлением Ислама или же, если большую часть ее населения составляют мусульмане. Из-за этого заключение было неправильным, а Испания на самом деле является исламской страной. Например, таким же образом можно сказать, что Муавия ибн Абу Суфьян видел Посланника Аллаха (с.а.с.) и встречался с ним, а каждый, кто видел и встречался с Посланником (с.а.с.), является сподвижником, и, следовательно, заключение таково, что Муавия ибн Абу Суфьян — сподвижник. Данное заключение является неправильным, ибо сподвижник — это не тот, кто просто видел Посланника Аллаха (с.а.с.) и встречался с ним, поскольку в ином случае и Абу Лахаб был бы сподвижником. Сподвижник (сахабий) — это тот, в ком воплотилось значение слова «сухбат» (дружба), как,

например, если он совершил совместно с Посланником Аллаха (с.а.с.) один или два военных похода, или был в дружбе с ним год или два. Также, например, можно сказать, что экономический уровень Америки является высоким, и каждая страна, имеющая высокий экономический уровень, является развитой страной, и, следовательно, Америка выступает развитой страной. По отношению к Америке данное заключение является правильным, хотя одна из двух посылок была ошибочной. Дело в том, что не каждая страна, имеющая высокий экономический уровень, является развитой. Развитой страной считается та страна, которая обладает идейным развитием. Следствием этой посылки, заключение которой оказалось правильным является то, что люди начинают думать, что посылки, из которых выведено это заключение, являются правильными. Так из всего этого вытекает то, что Кувейт, Катар, Саудовская Аравия являются развитыми странами в силу наличия в этих странах высокого экономического уровня, хотя в действительности они не являются развитыми странами. Так обстоит дело со всеми посылками, правильность заключения которых опирается на правильность посылок, но при этом правильность посылок не может гарантироваться, поскольку в них вполне может быть ошибочность. Поэтому будет ошибочным основываться на логике при приведении доказательства. Однако это не означает, что истина, достигнутая методом логики — ошибочна, или что приведение доказательства посредством логики является неправильным. Смысл этого состоит в том, что опираться на логику при приведении доказательств — ошибочно, и определять логику основой для доказательств — неправильно. Основой для доводов и доказательств должно быть именно ощущение. Посредством логики можно приводить доказательство только при условии, если посылка является правильной, и это доказательство будет правильным, если все его посылки правильны и доходят вместе с заключением до ощущения, и если правильность заключения исходит из посылок, а не из чего-либо другого. Тем не менее, наличие вероятности происхождения в логике софизма обязывает к тому, чтобы не принимать ее в качестве основы в приведении доказательства, ибо она в целом является

сомнительной основой, в которой существует вероятность ошибочности, хотя и представляется возможным достоверное построение умозаключения в некоторых формах логики. Основой для доказательства необходимо определять ощущение, ибо оно в целом, является основой, которая категорично утверждает о существовании какой-либо вещи, и в нее не может проникнуть какая-та ошибочность.

2. Мутакалиммы вышли за пределы ощутимой реальности, и перешли к неощутимому. Они принялись рассматривать метафизику, сущность и атрибуты Аллаха, непостижимое органами чувств, и спутали это с изучениями, касающимися ощутимых объектов. Они проявили неумеренность в сравнении скрытого с присутствующим, имеется в виду сравнение Аллаха с человеком. Они обязали Аллаху справедливость, как ее понимает человек в этой жизни, и обязали Аллаху совершение того, в чем имеется благо, а некоторые из них обязали Аллаху совершение того, что является наилучшим, ибо Аллах является Мудрым, и не делает что-либо нецеленаправленно или без мудрости. Они говорят, что нецеленаправленное совершение действий является глупостью и напрасностью, а мудрый, либо извлекает пользу для себя, либо дает ее кому-то другому помимо него... И поскольку Всевышний Аллах превыше того, чтобы воспользоваться чем-либо, то, стало быть, Он делает во благо и в пользу другим. Таким образом, они стали погружаться в рассмотрения того, что не ощущается органами чувств, и того, на что невозможно вынести решение посредством разума. В результате они впали в то, во что впали. Они упустили из виду то обстоятельство, что ощущаемое органами чувств осознается разумом, а сущность Аллаха невозможно осознать, и здесь нельзя сопоставлять одно с другим. Они не уяснили то, что справедливость Аллаха никак нельзя сравнивать со справедливостью человека, и что нельзя подчинять Аллаха законам этого мира. Ведь Он сотворил этот мир и управляет им согласно законам, которые Он создал для него. Если мы видим, что когда человек обладает узким кругозором, то он понимает справедливость узким образом и дает вещам определенную оценку, а когда его кругозор расширится, то меняется и его взгляд на

справедливость и его оценка. В таком случае как мы можем сравнивать Всезнающего Господа миров и давать Его справедливости такой смысл, который усматриваем мы сами? А что касается блага и наилучшего, то это уже второстепенный вопрос, исходящий из их взгляда на справедливость и то, что было сказано относительно справедливости, утверждается и здесь. В этой связи наблюдается, что человек может видеть в чем-то благо, но когда его кругозор расширяется, меняется и его взгляд. Так, например, на сегодняшний день Исламский мир является дар аль-куфр (территорией неверия), ибо в нем отсутствует правление Исламом, и поэтому мусульмане усматривают его испорченным. Многие мусульмане говорят о том, что Исламский мир нуждается в реформах, однако сознательные люди считают, что реформа означает лишь устранении испорченности с сохранением существующего режима, а это — ошибочно. Исламский мир нуждается во всеобъемлющем перевороте, который устранил правление куфром и установит правление Ислама. Каждая проводимая реформа — это продление срока существования испорченности. Этим самым становится ясным различие во взглядах человека, и в таком случае, как мы можем подчинять Аллаха человеческому взгляду и обязывать Ему совершение того, что мы видим благим или наилучшим? Если мы будем думать исключительно на основе своих умов, то увидим, что Аллах сотворил такие вещи, в которых наши умы не находят никакого блага. Например, какое благо в создании Иблиса и шайтанов, и в предоставлении им способности вводить людей в заблуждение? Почему Аллах дал Иблису отсрочку до Судного Дня, и умертвил нашего Пророка Мухаммада (с.а.с.)? Разве это во благо человечеству? Почему Он устраняет правление Ислама на земле и возвышает на ней правление куфра, ввергает мусульман в унижение и дает их врагам-кафирам власть над ними? Разве это во благо людям? Можно продолжать приводить тысячи примеров подобных дел, которые если мы будем оценивать согласно нашему разуму и нашему пониманию благого и наилучшего, то ни за что не найдем их благими. Отсюда следует недопустимость сравнения Аллаха с человеком, и недопустимо обязывать что-либо Всевышнему Аллаху.

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

«Не спрашивают Его о том, что Он делает» (21:23).

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«Ничто не подобно Ему» (42:11).

Единственная причина, ввергшая мутакаллимов в такое положение — это их метод рассмотрения и их сравнение Аллаха с человеком.

3. Метод мутакаллимов предоставляет разуму свободу рассмотрения всего — осязаемого и неосязаемого. Это же неминуемо ведет разум к рассмотрению того, на что он неспособен вынести решение, к рассмотрению фантазий и воображений, к приведению доказательства на основе самого лишь воображения вещей, которые могут существовать и которые могут не существовать. Это ведет к вероятности отрицания бесспорно существующих вещей, которые достоверно переданы нам, хотя непосредственно разум не постигает их, а также ведет к вероятности веры в мнимые несуществующие вещи, наличие которых вообразил разум. Например, они рассматривали сущность Аллаха и Его атрибуты. Некоторые из них сказали, что атрибут — это то же самое, что и описываемый объект, другие же сказали, что атрибут и описываемый объект — это две разные вещи. Они сказали, что знание Аллаха — это обнаружение вещи в том положении, в котором она находится, а вещь изменяется время от времени. Например, лист дерева падает с дерева, после того, как висел на дереве и не падал. И Всевышний Аллах говорит:

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا

«И не один лист не падает с дерева без того, чтобы не ведал Он об этом» (6:59).

Реальное положение вещи раскрывает знание Аллаха. Аллах знает о вещи до того, как она происходит, и знает о ней, когда она происходит, и знает о ней, когда она исчезает. Каким же образом изменяется знание Аллаха с изменением созданий? Знание, изменяющееся с изменением созданных вещей — это созданное

знание. У Аллаха нет созданных атрибутов, ибо то, с чем связано созданное — само создано... Из числа мутакаллимов были те, кто ответил на это следующим образом: разумеется, наше знание о том, что Зайд вскоре придет к нам отлично от нашего знания о том, что он действительно пришел. Это отличие сводится к обновлению знания. Однако это относится к человеку, ибо именно его знание подвергается обновлению, поскольку обновляется источник знания, т.е. ощущение и осознание. Что же касается знания Аллаха, то относительно Него нет отличия между предполагаемым, которое вскоре произойдет, очевидным, которое произошло, исполненным, которое случилось, и ожидаемым, которое случится. Вся информация для Него постоянна. Другие из мутакаллимов ответили так: Аллах сам по себе Знающий обо всем, что было и что будет. Вся информация у Него представляется в одном знании. Отличие между тем, что будет, и тем, что было, сводится к отличию в вещах, но не в знании Аллаха. Все это их рассмотрение было рассмотрением вещи, не находящейся в пределах чувств человека и на которую разум человек не в состоянии вынести решения. Поэтому разум не может рассматривать ее. Тем не менее, они подвергли это рассмотрению, и пришли к этим результатам вследствие своего метода, согласно которому они предоставляли разуму безграничность во всем. Они вообразили для себя некие вещи и стали рассматривать их. Например, они вообразили, что воля Аллаха касательно поступка человека соединилась с его поступком, когда человек пожелал совершить поступок, т.е. Аллах создал поступок при наличии способности и воли человека, но не с его способности и воли. Эти слова просто воображены теми, кто произнесли их, и не имеют своей осязаемой реальности. Все же они предоставили разуму свободу рассмотрения, и в результате у них появилось это воображение. Они обязали верить в то, что вообразили, назвав это приобретением и выбором. Но если бы они размышляли только об осязаемых вещах, то поняли бы, что создание поступка с точки зрения образования всех его элементов исходит от Аллаха, ибо создание из ничего может исходить только лишь от Создателя. А что касается непосредственного выполнения этих элементов и образования

из них поступка, то это исходит от человека, подобно всякому производству, которое он делает, как, например, производство стульев. Если бы они размышляли только об осязаемых вещах, то не приобрели бы веру во многие воображения и теоретические предположения.

4. Метод мутакаллимов определяет разум основой рассмотрения во всей вере (имане). Следствием этого явилось то, что они определили разум основой для Корана, а не наоборот. Согласно этому они и построили свои комментарии к Корану — на своих основах: абсолютная чистота, свобода воли, справедливость, совершение самого благого и др. Прибегнув к решению разума в аятах, которые внешне кажутся противоречивыми, они определили разум критерием для аятов-муташабихат, и дали искаженное толкование тем аятам, которые не согласовываются с их мнением, в результате чего искаженное толкование стало их методом, без различия в этом между мутазилистами, ахль ас-сунна и джабаритами, ибо для них основой являлся разум, а не аят, и потому аят должен был объясняться так, чтобы соответствовал разуму. И таким образом, определение разума в качестве основы для Корана привело их к ошибочности рассмотрения и ошибочности того, в чем они проводили рассмотрение. Если бы они определили Коран основой рассмотрения, и основывали на нем разум, то совершенно не впали бы в то, во что впали.

Да, вера в то, что Коран — это речь Аллаха, основывается только на разуме, но, после того как достигнута полная вера в него, Коран, исключая разум, сам становится основой для веры в то, о чем сообщается в нем. Поэтому, когда рассматриваются аяты Корана, разум не должен выносить решение о правильности или неправильности их значения. Решение выносят сами аяты, а задача разума в этом положении заключается только в понимании. Однако мутакаллимы этого не сделали, и определили разум основой для Корана. Из-за этого у них и появилось искаженное толкование аятов Корана.

5. Мутакаллимы определили спор философов основой своего рассмотрения. Так мутазилисы взяли философские вопросы у философов и опровергли их, а ахль ас-сунна и джабариты, также

взяв эти вопросы у философов, опровергли и мутазилитов, и философов. Между тем, темой рассмотрения является Ислам, а не спор, будь то с философами или с другими людьми. Они должны были рассматривать сам Ислам, т.е. то, о чем говорит Коран и то, о чем сообщается в хадисах, останавливаясь у этой черты и границы их рассмотрения, абсолютно невзирая ни на кого из людей. Но они не сделали этого. Распространение Ислама и разъяснение его вероучений они обратили в споры и диспуты, удалив тем самым из распространения Ислама и его вероучений их побудительную в человеке силу, энергию акыды и ее ясность, и придали всему этому диалектическое качество и философическое занятие.

Это наиболее яркие ошибочные аспекты в методе мутакаллимов. В результате этого метода произошло то, что рассмотрение в исламской акыде превратилось из средства призыва к Исламу и разъяснения его людям — в науку, которая изучалась, например, как грамматика или, как любые другие науки, появившиеся после исламских завоеваний, несмотря на дозволенность установления науки для какого-либо из знаний Ислама с целью разъяснения людям этого знания. Однако, это недопустимо по отношению к исламской акыде, ибо она — есть предмет призыва и основа Ислама. Исламская акыда должна преподноситься людям в таком виде, в каком она имеется в Коране. В деле доведения этой акыды до людей и ее разъяснения для них должен приниматься именно метод Корана как метод призыва к Исламу и разъяснения его мыслей. Отсюда следует обязательность отхода от метода мутакаллимов и возврата исключительно к методу Корана. Этот метод Корана заключается в необходимости того, чтобы в деле призыва опирались на природную основу и в то же время — на разум, но в границах рассмотрения того, что находится в пределах восприятия органов чувств человека.

КАК ВОЗНИК ВОПРОС «КАДА И КАДАР»

Если исключить вопрос: «Совершитель большого греха», которым обособился Василь ибн Ата, глава мутазилитов в группе Хасана аль-Басри, то мы найдем, что почти все вопросы науки

«Калам» возникли из вопросов, которые ранее были рассмотрены греческими философами. Вопрос «када и кадар» с таким названием и тем значением, которое они рассматривали, был рассмотрен ранее греческими философами, которые разошлись в своих взглядах по нему. Данный вопрос носит такие названия, как «када и кадар», «принуждение и выбор», «свобода воли». Но при этом все они указывают на одно и то же значение, а именно: волен ли человек в совершении и не совершении происходящих от него поступков или он принуждаем в этом? Мусульмане, до перевода греческой философии, и не думали о том, чтобы рассматривать это значение. Данное значение было рассмотрено греческими философами, и относительно него они разошлись в своих взглядах. Так, эпикурейцы (последователи эпикуреизма) считали, что воля свободна в выборе, и что человек совершает все свои поступки по своей воле и своему выбору, без какого-либо принуждения. Что же касается, например, стоиков (последователи стоицизма), то они считали, что воля принуждается к следованию пути, за пределы которого она не может выйти, и что человек ничего не делает по своей воле, и принуждается к совершению любой вещи, не обладая волей делать или не делать что-либо. С приходом Ислама на территории распространения греческой философии, мысли этой философии проникли в среду мусульман. Наиважнейшим из этих вопросов стал вопрос «качества справедливости» в отношении Аллаха. Так, Аллах является справедливым и из этой справедливости исходит вопрос «вознаграждения и наказания», следствием которого в свою очередь, явился вопрос «совершения человеком своих поступков». Это происходило из-за метода рассмотрения, по которому пошли мутакаллимы, а именно когда рассматривали вопрос и то, что отвечается от него, и подвергались воздействию рассмотрений философов, т.е. воздействию изученных ими философских мыслей, касающихся их тем, на которые они отвечали. Самым ярким рассмотрением в этой теме представляется рассмотрение мутазилитов. Оно и является основой в этом вопросе, а рассмотрения остальных мутакаллимов появились в качестве опровержения мутазилитов. Поэтому именно мутазилиты считаются первыми, кто рассмотрел

вопрос «када и кадар», и даже все вопросы науки «Калам». Взгляд мутазилитов на справедливость Аллаха был взглядом удаления от Него несправедливости. В отношении вопроса «вознаграждения и наказания» они заняли позицию, которая согласовывалась с танзих Аллаха (взгляд на то, что Аллах чист от всякого недостатка) и Его справедливостью. Они усмотрели, что справедливость Аллаха может иметь смысл только в том случае, если утверждается свобода воли человека, если человек сам создает свои поступки и обладает возможностью делать или не делать что-либо. Если он совершает какой-то поступок по своей воле или по своей воле воздерживается от его совершения, то вознаграждение человека или наказание его становится понятным и справедливым. Но если Аллах, создав человека, принуждает его к совершению поступка определенным образом, то получается, что Он принуждает покорного к покорности, а грешника к греховности, а затем наказывает одного и вознаграждает другого, что абсолютно не может называться справедливостью. Таким образом, они сравнили скрытого с видимым, т.е. сравнили Аллаха с человеком, подчинив Аллаха Всевышнему законам этого мира точно так, как это сделала группа греческих философов. Они обязали Аллаху справедливость, как ее представляет для себя человек. Основой этого рассмотрения является вознаграждение и наказание со стороны Аллаха за поступок человека. Эта и есть тема рассмотрения, которая названа «када и кадар», «принуждение и выбор», «свобода воли». В своем рассмотрении они взяли направление греческих философов, рассмотрели вопрос воли и создания поступков. Относительно вопроса воли они сказали: *«Мы видим, что желающий добра является добрым, желающий зла — злым, желающий справедливости — справедливым, и желающий несправедливости — несправедливым. Если бы воля Аллаха относилась ко всему добру и злу, которое существует в этом мире, то и добро, и зло, были бы желаемы Всевышним Аллахом, и, следовательно, желающий этого характеризовался бы добром и злом, справедливостью и несправедливостью. Но это невозможно в отношении Всевышнего Аллаха». Они также говорят: «Если бы Аллах желал неверие кафира и грехи грешника, то не воспрещал бы им неверие и грехи. Как можно*

представить, что Аллах желал от Абу Лахаба того, чтобы он был кафиром, а после этого приказывал ему верить и воспринимал его неверие? Если бы кто-то из людей поступил так, то мы назвали бы его глупцом. Да, Всевышний Аллах превыше всего этого. Если бы неверие кафира и грех грешника были бы желаемы Всевышним Аллахом, то они не заслуживали бы наказания, и их действия совершались бы как подчинение Его воле...».

Так они применяли доказательства в логических вопросах, и затем комментировали сказанное передаваемыми доказательствами из Благородного Корана. В качестве таких доказательств они использовали следующие слова Аллаха:

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ

«Аллах не желает несправедливости рабам» (40:31).

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

«Многобожники говорят: «Если бы хотел Аллах, мы бы не возносили никого (рядом с Ним), равно как и наши отцы, и не делали бы мы ничего противозаконного». Так же и бывшие прежде них отвергали (истину)» (6:148).

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ ۗ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾

«Скажи: «Аллаху принадлежит убедительный довод; и если бы пожелал Он, наставил бы Он вас всех на путь истины» (6:149).

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

«Аллах желает облегчить для вас, и не желает Он вам тягот» (2:185).

وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۗ

«И не желает Он неверия для рабов Своих» (39:7).

Тем аятам, которые противоречат этому их мнению, они дали искаженное толкование, как, например, следующим словам Всевышнего Аллаха:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

«Поистине, те, кто неверные, — все равно им, увещаешь ты их или не увещаешь, — они не веруют» (2:6).

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً

«Запечатал Аллах сердца их и слух; и завеса на их глазах» (2:7).

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ

«Аллах наложил печать на них (сердца) за их неверие» (4:155).

Из этого они вывели мнение, которому стали следовать и призывать к нему других. Это — их известное мнение, которое гласит о том, что человек имеет свободу воли в том, чтобы совершать какой-либо поступок или воздерживаться от него. Если человек совершает поступок, то это происходит по его воле, и если отказывается, то это тоже происходит по его воле. Что касается вопроса создания поступков, то в этой связи мутазилиты сказали следующее: *«Поступки людей создаются самими людьми и относятся к их действию, но не к действию Аллаха. Люди обладают способностью, как совершать эти поступки, так и воздерживаться от них, без вмешательства в это способности Аллаха. Доказательством этому служит ощущаемая человеком разница между свободным и принудительным движением, подобно движению человека, шевелящего рукой и движению дрожащего человека, а также подобно разнице между движением человека, восходящего на минарет и падающего с него. Свободное движение находится в возможностях человека, и он — тот, кто создает его. Но к принудительному движению он не имеет никакого вмешательства. Кроме того, если бы человек не был создателем своих поступков, то не имело бы смысла возложение на него обязанностей (таклиф). Поскольку, если бы он не мог делать что-то, и не мог бы не делать, то было бы неразумно говорить ему: делай, не делай, и это не было бы предметом восхваления и порицания, вознаграждения и наказания».* Так в логических вопросах они обосновывают свое мнение, после чего комментируют это передаваемыми доказательствами. На это свое мнение они в качестве доказательства приводят много аятов, как, например, следующие слова Аллаха:

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

«Горе же тем, кто пишут Книгу своими руками, а потом говорят: «Это — от Аллаха» (2:79).

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

«Воистину, Аллах не изменяет состояния людей, пока сами они не изменят его» (13:11).

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

«Кто творит зло, будет призван к ответу за это» (4:123).

الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

«В день сей воздастся всякой душе по заслугам» (40:17).

قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا

«Скажет он: «Господь мой, пошли меня обратно, дабы мог я творить добро» (23:99,100).

А тем аятам, что противоречат данному их мнению, они дали искаженное толкование. Например, они дали искаженное толкование следующим словам Аллаха:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

«Аллах сотворил вас и то, что делаете вы» (37:96).

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ

«Аллах — Творец всех вещей» (13:16).

В результате всего этого, они пришли к мнению, которому стали следовать в вопросе создания поступков. Это мнение состоит в том, что человек сам создает свои поступки, и что он способен, как совершать, так и не совершать поступок. Следуя методу мутакаллимов в рассмотрении вопроса и того, что исходит от него, из вопроса создания поступков перед ними возник так называемый вопрос порождения. Дело в том, что когда мутазилиты утвердили, что поступки человека создаются им самим, из этого положения произошел следующий вопрос: каково мнение относительно тех поступков, которые порождаются в результате действия человека? Относятся ли они тоже к созданию человека

или к созданию Аллаха? Например, каково мнение относительно боли, ощущаемой человеком, которого ударили; вкуса, который приобретает вещь в результате действия человека; резания, происходящего в результате действия ножа; услады, здоровья, страсти, теплоты, холода, влаги, сухости, трусости, храбрости, голода, сытости и т.д. Они сказали, что все это происходит от действия человека, ибо именно человек образует их, когда совершает действие, и, стало быть, они порождаются действием человека. Следовательно, они создаются человеком.

Таковым является вопрос «када и кадар», и таково мнение мутазилитов относительно данного вопроса. Смысл вопроса состоит в воле человека и тех свойств, которые происходят в вещах в результате действия человека. Суть мнения мутазилитов заключается в том, что человек обладает свободой воли в совершении всех своих поступков. Он сам создает свои поступки и создает свойства, которые происходят в вещах в результате его действий.

Это мнение мутазилитов вызвало гнев мусульман. Оно было новым для них мнением, и к тому же дерзким мнением в первооснове их религии, т.е. в акыде. Поэтому мусульмане принялись опровергать данное мнение. Появилась так называемая группа джабаритов. Наиболее известным представителем данной группы бы Джахм ибн Сафван. Со своей стороны джабариты выдвинули следующее высказывание: *«человек является существом принуждаемым, и не имеет свободы воли, как и не обладает способностью создавать свои поступки. Он подобен перу в потоке ветра или доске, плывущей по волнам. Аллах создает поступки его руками»*. Далее они сказали: *«Если мы скажем, что человек — создатель своих поступков, то следствием этого является ограничение силы Аллаха и то, что Его сила не распространилась на всякую вещь. И получается, что человек принимает участие вместе с Всевышнем Аллахом в создании того, что имеется в этом мире. В одной вещи не могут взаимодействовать две силы. Если вещь создана силой Аллаха, то человек не имеет к ней отношения. И если она создана силой человеком, то в таком случае сила Аллаха не имеет к ней отношения. Не может быть так, чтобы часть вещи была создана силой человека, а другая часть — силой Аллаха. Аллах — Он Создатель*

поступка человека, и только лишь по Его воле человек совершает поступок». Джабариты считают, что поступки людей происходят исключительно благодаря силе Аллаха, и что сила человека не имеет воздействия на них. Они полагают, что человек — это лишь место, в котором Аллах руками человека осуществляет то, что осуществляет. Человек является абсолютно принуждаемым существом. Человек и неорганический мир совершенно одинаковы, и различаются только лишь во внешнем проявлении. В такой форме они обосновывают свое мнение, и в пользу этого мнения они в качестве доказательств приводят аяты из Благородного Корана. Из числа этих аятов являются следующие слова Всевышнего Аллаха:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

«Но не пожелаете вы, если не пожелает Аллах» (76:30).

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

«И не ты бросал, когда бросал, а Аллах бросал» (8:17).

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Воистину, не можешь ты наставить тех, кого любишь на верный путь, но Аллах наставляет тех, кого пожелает» (28:56).

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾

«Аллах сотворил вас и то, что делаете вы» (37:96).

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ

«Аллах — Творец всех вещей» (13:16).

Что же касается тех аятов, которые указывают на волю человека и на создание им поступков, то они получают со стороны джабаритов искаженное толкование. В соответствии с этим они говорят, что свойства вещей, порождаемые в результате действия человека, такие, как: услада, голод, храбрость, резание, сжигание и т.п., исходят от Всевышнего Аллаха. Кроме джабаритов появились также ахль ас-сунна ва-ль-джамаа, которые стали опровергать мутазилитов. Они сказали: «все поступки людей

происходят по воле и желанию Аллаха. При этом воля и желание имеют одно значение, а именно это извечное качество в Живом, которое требует выполнения одного из двух возможных действий в какое-то одно время, с наличием равной способности совершить оба действия. Поступки, принадлежащие человеку, зависят от Его решения. Когда Он пожелает что-либо, Он говорит: «будь», и оно бывает. Его решение (т.е. када) состоит из действия с законами (хукмами). Аллах говорит:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ

«И установил Он семь небес» (41:12).

وَقَضَىٰ رَبُّكَ

«И Господь твой повелел» (17:23).

Смысл слова «када» — решенный, а не один из атрибутов Аллаха. Поступок человека происходит по предопределению Аллаха, и это — ограничение всякого создания его границами, как красота и некрасивость, польза и вред, время и место, которые оно охватывает, а также вознаграждение и наказание, которые являются следствием этого. Это означает, что воля Аллаха и Его сила охватывает все, что происходит по созданию Аллаха, что требует наличие силы и воли для того, чтобы не было принуждения». Далее они говорят: «Если люди скажут, что согласно вашим словам получается, что кафир принуждается в своем неверии и грешник в своем грехе, и, следовательно, не правильным будет возлагать на них веру и подчинение, то мы ответим им: «Всевышний Аллах пожелал то, чтобы они были кафирами и грешниками по их собственному выбору без всякого принуждения. Также Всевышний Аллах знал, что они будут кафирами и грешниками по своему собственному выбору, и не обязал их к тому, чего они не в силах выполнить». Касательно поступков людей они, в качестве опровержения мутазилитов, сказали следующее: «люди совершают поступки по своему выбору и вознаграждаются за них, если они являются подчинением, и наказываются, если являются неповиновением. Они дали объяснение тому, каким образом эти поступки совершаются людьми по их собственному выбору, хотя сами же говорят о том, что лишь Один

Аллах создает эти поступки и образует их». Далее они сказали: «создателем поступка человека является Всевышний Аллах. Сила и воля человека имеет отношение к некоторым поступкам как, например, движение нападающего человека, и не имеет отношения к некоторым другим как, например, движение дрожащего человека. Аллах — Создатель всякой вещи, а человек — приобретатель». Затем в разъяснение этому они сказали: «направление человеком своей силы и воли к поступку является приобретением, а образование Аллахом поступка вслед за этим, является созданием. Один поступок попадает под воздействие двух сил, но с двух разных сторон. Поступок происходит по силе и воле Всевышнего Аллаха с точки зрения создания, и происходит по силе и воле человека с точки зрения приобретения. Иначе говоря, Всевышний Аллах создает поступок при силе и воле человека, но не по его силе и воле. Это единение и является приобретением. В качестве доказательств своим словам они привели аяты, которые были приведены джабаритами в отношении создания Аллахом поступков и Его воли касательно их. В качестве доказательства на наличие приобретения со стороны человека они привели следующие слова Всевышнего Аллаха:

جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

«Награда за то, что делали они» (46:14).

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

«Пусть же верует, кто хочет, а кто не хочет — не верует» (18:29).

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسَبَتْ

«Ей — то, что она приобрела (из добра), и против нее — то, что она приобрела (из зла)» (2:286).

Так ахль ас-сунна ва-ль-джамаа посчитали, что опровергли мутазилитов и джабаритов. На самом же деле их мнение и мнение джабаритов представляется одним мнением. В вопросе приобретения они оказались совершенно безуспешными. Это их высказывание не может считаться разумным, ибо оно не имеет никакого разумного доказательства, и не может считаться передаваемым, ибо не имеет никакого доказательства из шариатских текстов. Это было лишь неуспешной попыткой согласовать

между мнением мутазилитов и мнением джабаритов. Говоря вкратце, вопрос «када и кадар» принял важную роль в рассмотрении мутакаллимов. Все они определяли объектом рассмотрения поступок человека и те свойства, которые порождаются в результате его действия (т.е. свойства), которые вызывает человек в вещах посредством свои действий. Основой рассмотрения они определяли следующий вопрос: Аллах ли создает поступок человека и те свойства, которые он вызывает в результате своих действий, или же их создает человек? И происходит ли это по воле Аллаха или же по воле человека? Причиной появления этого рассмотрения было то, что мутазилиты переняли этот вопрос у греческих философов таким, каким он есть по своей форме и содержанию, называясь «када и кадар», «свобода воли», «принуждение и выбор». Они рассмотрели данный вопрос с такой точки зрения, которую посчитали соответствующей с тем атрибутом справедливости, который присущ Всевышнему Аллаху. Это привело к появлению джабаритов и ахль ас-сунна, которые стали опровергать мнения мутазилитов в той же плоскости и на той же самой основе. Все они рассмотрели этот вопрос с точки зрения атрибутов Аллаха, но не с точки зрения самой лишь темы. Поступки человека и свойства, которые образует человек в вещах, они подчинили воле Аллаха и Его силе, и стали рассматривать следующее: происходят ли они по силе и воле Аллаха или по силе и воле человека? Следовательно, «када и кадар» — это поступки людей и свойства вещей, которые человек вызывает в них в результате своего действия. Точнее говоря, «када» — это поступки людей, а «кадар» — это свойства вещей. То, что «када» является поступками людей, то это явно понимается из рассмотрения «када» со стороны мутазилитов и их расхождения в нем, т.е. это понимается из их слов о том, что человек совершает поступок по своей силе и воле. И понимается из слов тех, кто опроверг их, сказав, что поступок человека образуется по силе и воле Аллаха, а не по силе и воле человека. А также понимается из слов тех, кто опроверг и тех и других, сказав, что поступок человека образуется с созданием Аллаха этого поступка при наличии силы и воли человека, но не по силе и воле человека. Это и указывает на то, что значение

«када» — это поступки людей. А что касается того, что «кадар» — это свойства, которые вызывает человек в вещах, то это также ясно понимается из их рассмотрений «кадар» и расхождений и в нем. Когда мутакаллимы рассматривали то, что порождается в результате поступков человека, они рассматривали свойства, которые он вызывает. Они сказали: *«Если мы смешаем крахмал с сахаром и сварим их, то получим пастилу. Относится ли вкус пастилы и ее цвет к нашему созданию или к созданию Аллаха? Покидание души тела при закалывании, полет камня при броске, зрение, когда мы открываем глаза, перелом ноги при падении и заживание ноги при вставлении и т.п., относится ли все это к нашему созданию или к созданию Аллаха?»*. Это рассмотрение является рассмотрением относительно свойств, и на это указывает расхождение мутакаллимов в решении относительно порождаемых вещей. Башар ибн аль-Мутамар, глава мутазилитов в Багдаде, говорит: *«все, что порождено нашим действием — создано нами. Так если я открыл глаз человека, и он увидел какую-то вещь, то его видение этой вещи является моим поступком, ибо это порождено моим поступком. Таким же образом и цвет пищи, которую мы готовим, ее вкус и запах, все это является нашим действием. А также боль, услада, здоровье, страсть и т.п., все это относится к поступкам человека»*. Абу Хузейл аль-Алляф, один из шейхов мутазилитов говорит: *«между порождаемыми вещами имеется разница. Все, что порождается в результате действий человека и имеет известный для человека образ происхождения, относится к поступку человека, а в ином случае не относится к его поступку. Боль, случающаяся от удара, полет камня вверх, если он брошен вверх и его полет вниз, если он брошен вниз, и т.п., относятся к поступку человека. Но цвет, вкус, теплота, холод, влага, сухость, трусость, храбрость, голод, сытость — это все относится к действиям Аллаха»*. Другой мутазилитский ученый по имени Наззам говорит: *«человек делает только лишь движения. Все то, что не является движением, не относится к поступкам человека. При этом человек делает движения только в самом себе, но не в другом. Если человек двигает своей рукой, то это его поступок. Если же он бросает камень, который начинает двигаться вверх или вниз, то это не его действие, а*

действие Аллаха в том смысле, что Аллах по природе создал камень таким, что если его бросают, то он приходит в движение и т.д. Цвет, вкус, запах, боль, услада не являются поступками человека, ибо они не являются движениями». Это расхождение во взглядах на реальность порождения дает понять, что данное расхождение имеет место в отношении свойств вещей: относятся ли они к действию человека или Аллаха? Значит, рассмотрение, и расхождение в нем имеют место относительно свойств, которые человек образует в вещах. Таким образом, у всех мутакаллимов данное рассмотрение проходило в одной теме и в одной плоскости. Ввиду того, что рассмотрение относительно порождений поступков (т.е. относительно свойств), которые человек вызывает в вещах, было второстепенным, ибо исходило из рассмотрения поступков человека, поэтому в разногласиях между мутазилистами, джабаритами и ахль ас-сунна, оно было вторичным рассмотрением. Основным рассмотрением между мутакаллимами было рассмотрение поступков человека. Споры и диспуты велись больше вокруг этой темы, нежели вокруг темы свойств. Хотя «када и кадар» является названием для какого-то определенного значения, несмотря на то, что это название состоит из двух слов, которые взаимосвязаны друг с другом, где одно включает в себя смысл другого, впоследствии в рассмотрении «када и кадар» стало больше преобладать рассмотрение поступков человека, нежели рассмотрение свойств, которые человек образует в вещах. Споры вокруг «када и кадар» продолжались, и каждый стал по-своему понимать «када и кадар». После мутазилитских и ахли суннитских шейхов пришли их ученики и последователи, и споры уже продолжаясь между ними, обновлялись в каждом столетии. Ввиду затихания мутазилитов и подъема ахли суннитов, результаты споров оказывались в пользу мнения ахли суннитов. Спорящие стороны расходились в отношении «када и кадар», и давали этому выражению новые значения, измышляя их от себя, и пытаясь применить к нему лексические слова или шариатские термины. Некоторые из них стали утверждать, что «када и кадар» — это никому неведомый один из секретов Аллаха. Другие утверждали об абсолютной недопустимости обсуждения темы «када и кадар»,

обосновывая это тем, что Посланник Аллаха (с.а.с.) запретил это, и использует в качестве доказательства своим словам следующий хадис, в котором Посланник (с.а.с.) говорит: *«Когда упоминают о кадар — молчите»*. Некоторые другие стали различать между «када и кадар», и говорили, что «када» — это всеобъемлющее решение только относительно общих положений, а «кадар» — это частное решение относительно частных положений и его деталей. Иные же говорили, что «кадар» — это проект, а «када» — осуществление. Согласно этому мнению Аллах планирует какое-то действие, и значит, определяют его, что и есть «кадар», и Он осуществляет действие, и значит, решил в отношении него, что и есть «када». Из них были те, кто говорил, что под словом «кадар» имеется в виду исчисление, а под «када» — создание. Были такие, кто определял два этих слова тесно связанными друг с другом, и говорили, что «када и кадар» — это две тесно связанные и неразрывные друг от друга вещи, ибо одна из них находится в качестве фундамента, а именно это — «кадар», а другая в качестве строения, а именно это — «када». Те же, кто желают разъединять их друг от друга, желают разрушать все строение. Были также и прочие, кто проводил различие между ними, говоря, что «када» — это одно, а «кадар» — это другое.

Так продолжались споры по теме «када и кадар» как темы, имеющей определенное значение, и это относилось как к тем, кто разъединял эти два слова друг от друга, так и к тем, кто определял их неразрывными друг от друга. Тем не менее, «када и кадар» имело одно и то же значение для всех, и при любом комментарии оно указывает на поступок человека с точки зрения его образования, т.е. образован ли он Аллахом или человеком, или создан Аллахом, когда человек совершил его? Рассмотрение, став ясным, сконцентрировалось на этом значении, и споры продолжали проходить в той же области. После появления этого рассмотрения, вопрос «када и кадар» стал включаться в рассмотрение акыды, и был определен шестым положением акыды, ибо этот вопрос указывал на положение, касающееся Аллаха, т.е. на то, что Он создает поступки и создает свойства вещей, будь то эти поступки и эти свойства — добром или злом.

Из сказанного становится понятным, что «када и кадар» с учетом того, что это является одним названием для одного значения или, согласно выражению мутакаллимов, с учетом их как двух тесно связанных вещей, не имелось в рассмотрении мусульман до появления мутакаллимов. По этому вопросу (т.е. вопросу «када и кадар») существует всего лишь два мнения: первое — это свобода выбора. Оно является мнением мутазилитов. Второе — это принуждение. Это мнение джабаритов и ахль ас-сунна, несмотря на наличие некоторого расхождения между ними в выражениях, и использования хитрости в применении слов. Мусульмане утвердились в этих двух мнениях и, отклонившись от взгляда Корана, хадисов и того, что понимали из этих двух источников сподвижники, направились к обсуждению нового названия: «када и кадар» или «принуждение и выбор», или «свобода воли», и нового значения: происходят ли поступки по созданию человека и его воли, или они происходят по созданию Аллаха и Его воле? Относятся ли свойства, которые человек вызывает в вещах, к поступку человека и к его воле, или они исходят от Всевышнего Аллаха? После появления такого рассмотрения, вопрос «када и кадар» стал включаться в рассмотрение акыды, и был определен ее шестым положением.

КАДАР

Словосочетание «када и кадар», которое мутакаллимы называли заимствованным у греческих философов значением, никогда ранее, ни в арабском языке, ни в шариате, в данном значении не употреблялось. Дабы выявить насколько далеким является значение слов «кадар» и «када» в арабском языке и в шариате от того значения, которое дали им мутакаллимы, мы разберем их значения, имеющиеся в арабском языке и в шариатских текстах. В арабском языке слово «кадар» имеет несколько значений. В нем говорится: «قَدَرَ الْأَمْرَ وَقَدَّرَهُ» (къадара-ль-амра ва къаддараху) — устроил дело, соразмерил одну вещь с другой и сделал ее по ее размеру. «قَدَرَ الشَّيْءَ قَدَارَةً» (къаддара-ш-шайа къадаратан) — подготовил вещь и определил для нее время. «قَدَرَ

«الْأَمْرَ» (къадара-ль-амра) — рассмотрел дело, устроил его и соразмерил. «قَدَّرَ اللهُ قَدْرًا» (къадара Аллаха къадран) — возвеличил Аллаха. «قَدَّرَ اللهُ عَلَيْهِ الْأَمْرَ» или «قَدَّرَ اللهُ لَهُ الْأَمْرَ» (къаддара Аллаху аляйхи-ль-амра) — Аллах установил и решил для него дело. «وَعَلَيْهِ» «قَدَّرَ الرِّزْقَ» (ва аляйхи къадара-р-ризкъа) — он определил для него его рызк. «قَدَّرَ وَقَدَّرَ عَلَى عِيَالِهِ» (къаддара ва къаддара аля иялихи) — он стеснил для своей семье. «قَدَّرَ الرَّجُلُ» (къадара раджул) — человек думал о решении своего дела и его устроении. «قَدَّرَ الشَّيْءَ» (къадара-ш-шайа) — исчислил вещь. И в хадисе Посланника (с.а.с.) говорится: «Если молодой месяц будет скрытым для вас, то исчисляйте его», т.е. завершайте полный срок в тридцать дней.

Также и в Благородном Коране слово «кадар» приводится в нескольких значениях. Всевышний Аллах сказал:

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَّقْدُورًا

«И было дело Аллаха бесповоротно решенным» (33:38).

فَقَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ

«И ограничил ему его жизненный удел» (89:16).

فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ

«И встретилась вода в том положении, которое было предопределено» (54:12), т.е. согласно событию, которое предопределил Аллах в Высшем писании (т.е. записал событие) и это — потоп был гибелью народа Нуха.

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا

«и распределил на ней ее пропитание» (41:10), т.е. наделил ее свойством выращивать пропитание.

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ

«Ведь он задумал и рассчитал» (74:18), т.е. подумал о том, что будет говорить по поводу Корана, и заранее определил то, что будет говорить.

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۗ ﴿٣﴾

«Который сотворил и соразмерил, который распределил и направил» (87:2,3), т.е. создал каждую вещь и точно соразмерил ее. Определил каждому живому существу то, что пригодно для него и направил его к этому, дав ему объяснение того, как следует воспользоваться этим, т.е. наделил каждое живое существо, от животного до человека, потребностями, требующими удовлетворения, и направил его к их удовлетворению, что подобно словам Аллаха:

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا

«И распределил на ней ее пропитание» (41:10).

وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ^ط

«И устроили Мы там путь» (34:18), т.е. Мы сделали там передвижение легким и безопасным.

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

«И установил Аллах для каждой вещи меру» (65:3), т.е. размер и определенное время.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾

«Поистине Мы сотворили каждую вещь по мере» (54:49).

إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾

«до известного времени» (77:22).

نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ

«Мы смерть среди вас распределили» (56:60), т.е. по-разному распределили среди вас смерть, таким образом, что сроки ваших жизней являются различными, у кого-то короткий, у кого-то долгий, а у кого-то средний.

وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

«И низводим Мы ее только в определенной мере» (15:21).

قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ

«Мы решили, что она — из оставшихся позади» (15:60).

ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْؤَسَىٰ

«А потом ты пришел по сроку, о Муса!» (20:40), т.е. пришел в определенное для него время.

В хадисах Посланника Аллаха (с.а.с.) слово «кадар» приводится в значении знания и предопределения Аллаха. От Абу Хурайры приводится, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Пусть не стремится женщина развести свою сестру, дабы выйти замуж и занять ее место, ибо поистине ей то, что уже предопределено для нее»**, т.е. то, что предписал Всевышний Аллах в Высшем писании, иначе говоря, Он решил и знал об этом. В данном случае это аналогично словам Всевышнего Аллаха:

عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ

«согласно тому положению, которое было предопределено», т.е. было предопределено в Высшем писании. От Абу Хурайры передается, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Не дает сын Адама (человек) обет какой-либо вещью без того, чтобы Я не предопределил ему это. Он получит предопределенный Мною обет, и Я извлеку его даже из скупого»**, т.е. он не дает обет без того, чтобы Всевышний Аллах не решил и не записал это в Высшем писании, т.е. без того, чтобы Аллах не знал об этом. Поистине, Он может извлечь обет из скупого. Здесь слово «предопределил это» означает «решил это» и «знал об этом», и «кадар» — это предопределение и знание Всевышнего Аллаха. От Абу Хурайры передается, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Поспорили Адам и Муса, мир им. Муса сказал: «Это ты Адам, который вывел свое потомство из Рая?». На что Адам, ответил: «Это ты Муса, которого Аллах избрал для Своего послания и Своей речи? И после этого ты упрекаешь меня за то, что было предопределено мне до того, как я был сотворен?». Так Адам и привел Мусе доводы»**. Он говорит, что это было предписано ему в том смысле, что Аллах знал об этом. Тавус передает о том, что слышал, как Абдуллах ибн Умар (р.а.) говорил, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Все происходит по предопределению, даже бессилие и смысленность, смысленность и бессилие»**, т.е. все происходит по предопределению и знанию Аллаха, т.е. Он записал это в Высшем писании. Выражение «кадар Аллаха» сообщается также и в словах

сподвижников, да будет доволен ими Аллах, где употребляется в значении предопределения и знания Аллаха. От Абдуллаха ибн Аббаса сообщается следующее: «Умар ибн Хаттаб отправился в Шам. Когда он достиг местности Сирга, его встретили предводители войска: Абу Убайда ибн Джаррах и другие. Они сообщили Умару, что в землях Шама свирепствует чума». Далее ибн Аббас говорит: «Умар Бин Хаттаб сказал: «Позовите ко мне первых мухаджиров». Когда они пришли, он известил их о том, что в Шаме свирепствует чума, и попросил у них совета. Однако они разошлись во мнениях. Некоторые из них сказали ему: «Ты вышел на дело, и мы не считаем, что ты должен отказаться от него». Другие же сказали: «С тобой находятся остальные люди и сподвижники Посланника Аллаха (с.а.с.), и мы считаем, что тебе не стоит вести их к этой чуме». Умар сказал им: «Идите». Затем попросил позвать к нему ансаров. Когда они пришли к нему, он посоветовался с ними, и они тоже, равно как и мухаджиры разошлись в своих мнениях. Тогда Умар сказал: «Позовите ко мне тех курайшитских шейхов, которые находятся здесь, из числа переселившихся при открытии Мекки». Их позвали, и все они единогласно сказали: «Мы думаем, что тебе следует вернуться с людьми назад и не вести их на встречу к этой чуме». После этого Умар огласил для людей то, что утром он возвращается, и, что всем следует возвращаться вместе с ним. И тут Абу Убайда сказал ему: «Убегаешь ли ты от кадар Аллаха?». На что Умар ответил ему: «О Абу Убайда, ах, если бы кто-то другой сказал это, но только не ты. Да, мы бежим от кадар Аллаха опять к кадар Аллаха. Предположим, что у тебя есть верблюды, которые спустились в долину, одна сторона которой плодородная, а другая сухая. И если ты станешь пасти их на плодородной стороне или сухой стороне, разве и то и другое не происходит по кадару Аллаха». В данном случае здесь под выражением «кадар Аллаха» имеется в виду предопределение и знание Аллаха. То есть если ты будешь пасти на плодородной стороне, то совершишь то, что Аллах записал в Высшем писании и знал об этом, и также, если будешь пасти на сухой стороне, то также совершишь то, что Аллах записал в Высшем писании и знал об этом.

Из всего этого становится понятным, что слово «кадар» является омонимом, имеющим несколько значений, из числа которых следующие: предопределять, знание, устраивать, время, подготавливать, наделять вещь каким-то свойством. Однако, несмотря на то, что слово «кадар» имеет несколько значений, среди них нет такого, которое означало бы *выполнение человеком поступка помимо своей воли, или означало бы всеобъемлющее решение относительно частных, и подробности этого решения*, или означало бы *тайну из таинств Аллаха*. Следовательно, слово «кадар» имеет лексические значения. И Благородной Коран употребляет это слово именно в этих значениях. Также и хадисы. В них также употребляется это слово в тех значениях, которые имеются в Коране. Относительно значений слова «кадар» не существовало никакого разногласия, ни тогда, когда оно приводится в Коране, и ни тогда, когда оно приводится в хадисах. Данные значения слова «кадар» являются строго лексическими, следовательно, разумное их пояснение к ним не относится. И поскольку, как и в аятах, так и в хадисах, это слово не имеет никакого шариатского значения, кроме тех значений, которые были упомянуты нами, то нельзя говорить о каком-то ином употребляемом людьми значении, как то, что оно — есть шариатское значение. Исходя из этого, мы понимаем, что значения слова «кадар», которые приводятся в Коране, не подразумевают тот «кадар», в понимании которого позднее разошлись мутакаллимы. Мы также понимаем, что значения этого слова, приводимые в хадисах, имеют в виду предопределение и знание Аллаха (т.е. запись Аллаха в Высшем писании) и не имеют никакого отношения к теме «када и кадар», которую подняли мутакаллимы. Что же касается хадиса, который вывел ат-Табараний от ибн Масъуда: *«Когда упоминают о кадар — молчите»*, — то в нем подразумевается следующее: когда начинают упоминать о знании Аллаха и Его предопределении вещей, то не входите в обсуждение этой темы, ибо суть предопределения вещей Всевышним Аллахом означает, что Он записал их в Высшем писании, и это говорит о Его знании их. А то, что Он — Знающий, относится к атрибутам Аллаха, в которые необходимо верить. Следовательно, смысл хадиса заключается в том, что когда упоминают об Аллахе,

следует понимать — Он тот, кто предопределил вещи и знает о них (т.е. записал их в Высшем писании), поэтому не вступайте в полемику об этом, напротив воздержитесь, и полностью соглашайтесь с этим.

Также и хадис, выведенный Муслимом от Тавуса, в котором говорится: «Я застал людей из числа сподвижников Посланника Аллаха (с.а.с.), которые говорили, что каждая вещь по предопределению». Смысл этого хадиса состоит в том, что все происходит по предопределению от Аллаха, т.е. согласно Его знанию. Посланник Аллаха (с.а.с.) говорит: «...если тебя постигнет что-нибудь, не говори: ах, если бы я поступил так-то, то было бы так-то, а говори: «Аллах предопределил и сделал то, что пожелал»». Смысл этого в том, что Аллах записал это в Высшем писании, т.е. знал об этом. И все это относится к атрибутам Аллаха, к тому, что Он знает вещи и события до того, как они происходят, и что все они происходят согласно Его предопределению, т.е. Его знанию. Все это не имеет никакой связи с рассмотрением темы «када и кадар».

КАДА

В арабском языке говорится «قَضَى الشَّيْءَ» (къада аш-шайа) — сделал вещь прочно, совершенно, и соразмерил ее. «قَضَى بَيْنَ» (къада байна ль-хасмайни) — рассудил между двумя спорящими сторонами. «الْأَمْرَ قَضَى» — выполнил дело. В Коране слово «када» имеется в нескольких аятах. Всевышний Аллах говорит:

فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

«а когда решит какое-нибудь дело, то только скажет ему: «Будь!» — и оно бывает» (40:68), т.е. если Он решает какое-то дело, то оно непременно случается.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا

«Он — тот, кто сотворил вас из глины, потом установил срок» (6:2), т.е. определил этому творению, которое сотворил из глины, срок жизни от рождения до смерти.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

«И решил твой Господь, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него» (17:23), т.е. окончательно приказал, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا
أَنْ يَكُونُوا لَهُمْ خَيْرٌ مِنْ أَمْرِهِمْ

«Не бывает ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его Посланник дело, выбора в их деле» (33:36), т.е. приказал что-то и вынес какое-то решение.

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

«И установил (када) Он семь небес» (41:12), т.е. Он в совершенстве создал семь небес.

وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا

«Но — чтоб Аллах свершил дело, которое было предопределено» (8:42), т.е. осуществить дело, которое должно было свершиться.

وَقَضَىٰ الْأَمْرَ

«И это дело (уже) было решено» (2:210), т.е. завершил дело (их уничтожение).

لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى

«чтобы завершился назначенный срок» (6:60), т.е. чтобы завершился срок, который назначен Аллахом для воскрешения умерших и воздаяния им за совершенные ими дела.

لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ

«Если бы у меня было то, к чему поспешаете вы, то дело, несомненно, решилось бы между мною и вами» (6:58), т.е. завершилось бы дело, и я (Пророк) бы погубил вас без промедления.

وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا

«И дело это решенное» (19:21), т.е. это было окончательно решенным со стороны Аллаха делом и решением, наличие которого

утверждено Им, т.е. это событие, которое произойдет помимо твоей воли, ибо оно из решения Аллаха.

كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا

«Таково непреложное повеление Господа твоего» (19:71), т.е. их вхождение в Ад является обязательным для Аллаха. Аллах Сам обязал это для себя и окончательно решил.

Из этого становится ясным, что слово «када» относится к словам омонимам, имеющим несколько значений, из числа которых: сделал что-либо в совершенстве, совершил дело, определил что-либо, отдал приказ и исполнил его, сделал обязательным наличие какого-либо дела и окончательно решил его, завершилось дело и решил его, окончательно приказал.

Однако, несмотря на многочисленность этих значений, среди них нет такого, что «када» — это решение Аллаха лишь относительно общих положений, равно как и нет такого значения, что «кадар» — это решение Аллаха относительно частных положений. Итак, слово «када» имеет лексические значения, и именно они использованы в Коране. В отношении этих значений слова «када» не было никакого разногласия, и, будучи, лексическими, разум не вмешивается в них. Если бы это слово имело какое-то шариатское значение, оно обязательно присутствовало бы в каком-нибудь хадисе или аяте, чтобы можно было говорить о том, что оно является шариатским значением. Но других значений, кроме тех, которые были приведены, это слово не имеет. Следовательно, под словом «када», имеющимся в аятах не имеется в виду «када и кадар», относительно понимания которого в дальнейшем разошлись мутакаллимы. Все эти аяты не имеют никакой связи с темой «када и кадар», равно как и то, что все аяты и хадисы, содержащие значения слова «кадар», тоже не имеют никакой связи с темой «када и кадар». Эти аяты и хадисы гласят об атрибутах Аллаха и Его делах, в то время как «када и кадар» рассматривает поступок человека. Эти аяты несут шариатское рассмотрение, и их значения являются лексическими, а рассмотрение «када и кадар» у мутакаллимов основано на разуме.

КАДА И КАДАР

«Када и кадар» с таким словосочетанием (т.е. путем слияния двух слов в один смысл) имеют определенное значение. Другими словами, слово «када», соединенное со словом «кадар» как два взаимосвязанных и неразделимых друг от друга слова, имеют определенное значение, в которое нельзя вводить какое-то иное значение. Изучая шариатские и лексические тексты, а также слова сподвижников, табиинов, и тех исламских ученых, которые были после них, нельзя найти такого, чтобы слова «када» и «кадар» употреблялись вместе в определенном терминологическом значении кем-либо из сподвижников и табиинов, как и нет такого значения ни в Коране, ни в хадисах. Да, два этих слова вместе можно встретить в одном из хадисов Посланника (с.а.с.), в котором он говорит: **«Большинство людей из моей уммы, после када Аллаха и Его кадара, умирают из-за своих мирских страстей»**, — но все же в этом хадисе они имеют лексическое значение. Поэтому не существовало такого терминологического значения, на которое указывает это название, кроме, как только после появления мутакаллимов, т.е. после окончания первого века по хиджре и перевода греческой философии. Это значение не существовало во времена сподвижников, и среди них не было никаких разногласий или полемик относительно этих двух слов, как одного названия для определенного терминологического значения. На протяжении эпохи сподвижников, рассмотрение темы «када и кадар» не было известным для мусульман, хотя два этих слова по отдельности встречаются в хадисах, как и встречаются вместе в одном хадисе, который мы привели выше. Но во всех случаях они встречаются в лексическом значении, и не встречаются в терминологическом значении. Да, слово «када» имеется в хадисе «Кунут». Хасан (р.а.) сказал: **«Посланник Аллаха (с.а.с.) обучил меня словам, которые следует произносить на витр намазе»**, и затем прочитал «кунут дуа», где говорилось: **«وَقِنِي شَرَّ مَا فَضَيْتَ فَإِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ»**. Смысл этого отрывка из «кунут дуа» состоит в следующем: **«Сохрани меня от зла того, что ты решил. Ведь поистине Ты решаешь то, что**

пожелаешь, и нет решения над Тобой». Также и слово «кадар» сообщается, например, в хадисе о Джабраиле в некоторых передачах, где говорится: **«...и верить в кадар как в его добро, так и зло»**, и сообщается в другом хадисе, где Посланник Аллаха (с.а.с.) говорит: **«...если тебя постигнет что-нибудь, не говори: «Ах, если бы я поступил так-то, то было бы так-то», а говори: «Аллах предопределил и сделал то, что пожелал»**». В этих двух хадисах слово «кадар» означает предопределение и знание Аллаха, т.е. следует верить, что все сущее записано Аллахом в Высшем писании, и Он знает о всякой вещи до того, как она произойдет, будь то добром или злом, и скажи: Аллах записал это в Высшем писании и знал об этом до того, как оно случилось, и Он делает то, чего пожелает. Мусульмане не расходились между собой во мнениях и не спорили относительно самого слова «када» и того значения, в котором оно сообщается в вышеупомянутом хадисе и в любом другом тексте, где бы это слово ни встречалось.

А что касается слова «кадар» в том значении, в котором оно приводится в двух вышеупомянутых хадисах, то мусульмане, до появления среди них греческой философии, также не расходились во мнениях и не спорили относительно самого этого слова и его значения. Однако после появления греческой философии, в Куфе появилась группа, утверждающая об отсутствии «кадар» (предопределения), т.е. о том, что никто не предопределяет, и что всякая вещь происходит без предшествующего предопределения. Эта группа стала именоваться «кадаритами», которые отрицают «кадар» и говорят, что Аллах сотворил основы вещей, и затем, оставив их, не ведает об их частностях. Данное утверждение совершенно противоречит тому, что сообщается в ясном тексте Корана о том, что Всевышний Аллах — Создатель всякой вещи, будь то малой или большой, основной или второстепенной, и что Он предопределил всякую вещь до ее появления, т.е. записал ее в Высшем писании. Иначе говоря, Он знает о всякой вещи до ее возникновения.

Всевышний Аллах сказал:

وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

«Он создал всякую вещь и о всякой вещи Он сведущ» (6:101).

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْفُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

«Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59).

Тем не менее, это разногласие и полемика касаются слов «кадар Аллаха» (предопределение Аллаха) в смысле Его знания. Так, кадариты говорят, что Аллах знает основы вещей и не знает их частности. Ислам же говорит, что Аллах знает, как основы вещей, так и их частности. Следовательно, полемика проходила в отношении «кадар Аллаха», т.е. Его знания. А вопрос «знания Аллаха» — это совершенно другой отдельный вопрос, который не имеет отношения к вопросу «када и кадар».

Таким образом, становится очевидным, что каждое из двух слов: «када и кадар», сообщается в отдельности и каждое из них имеет определенное значение, и что они не имеют никакого отношения к рассмотрению темы «када и кадар». Иначе говоря, слово «када», со всеми своими лексическими и шариатскими значениями, которые сообщены от Законодателя, а также слово «кадар», со всеми своими лексическими и шариатскими значениями, которые сообщены от Законодателя, не имеют ни в раздельности, ни вместе, никакой связи с рассмотрением темы «када и кадар». Для каждого из этих слов следует ограничиться только теми значениями, которые приводятся в арабском языке и шариате.

Аяты, имеющиеся в области разъяснения знания Аллаха, являются аятами, которые свидетельствуют о том, что знание Аллаха охватывает абсолютно все. Всевышний Аллах говорит:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾

«Ничто не постигает из событий на земле или в вас самих, без того чтобы его не было в писании раньше, чем Мы создадим это. Поистине, это легко для Аллаха» (57:22).

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾
«Скажи: «Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах. Он — наш покровитель!». И на Аллаха пусть полагаются верующие!» (9:51).

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْعُرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

«от Него не утаится вес пылинки в небесах и на земле, и меньшее этого, и большее этого, без того чтобы этого не было в книге ясной» (34:3).

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾

«И Он — тот, который умертвляет вас ночью и знает, что вы добываете днем, потом Он оживляет вас в нем, чтобы завершился назначенный срок. Потом — к Нему ваше возвращение, потом Он сообщит вам, что вы делали» (6:60).

Эти аяты были ниспосланы Посланнику (с.а.с.), были выучены и поняты сподвижниками, и никому из них не приходило на ум рассматривать тему «када и кадар». Кроме того, значение и указание этих аятов гласит о том, что они служат разъяснением знания Аллаха и не имеют никакой связи с рассмотрением темы «када и кадар». Также и следующий аят:

وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

«И если постигнет их хорошее, они говорят: «Это — от Аллаха», а когда постигнет их плохое, они говорят: «Это — от тебя». Скажи: «Все — от Аллаха». Почему же эти люди никак не могут понять рассказа?» (4:78).

Этот аят не имеет никакого отношения к теме «када и кадар», ибо аят служит опровержением в адрес кафиrow, которые различают между плохим и хорошим, утверждая, что плохое от Посланника, а хорошее — от Аллаха. На это Аллах отвечаем им, что все от Аллаха. В данном случае речь не идет о хорошем или

плохом поступке, который совершает человек, а речь идет о сражении и смерти. Это поясняется самим аятом и теми аятами, которые имеются до него.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ
فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ
أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ
قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٨﴾ أَيْنَمَا
تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ
يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ
كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٩﴾ مَا
أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ
لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٨٠﴾ مَّن يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن
تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨١﴾

«И сказали они: «Господи наш! Почему предписал Ты нам сражение? Если бы Ты отложил нам до близкого срока?». Скажи: «Наслаждение этого мира коротко, а Жизнь Грядущая лучше для того, кто был богобоязненным. И не будете вы обижены даже в самой малости». Где бы ни были вы, настигнет вас смерть, даже если будете вы в высоко воздвигнутых башнях. И если постигает их хорошее, они говорят: «Это — от Аллаха», а когда случается с ними плохое, они говорят: «Это — от тебя». Скажи: «Все — от Аллаха». Но что творится с этими людьми, что не пытаются они разобраться ни в чем? Что постигает тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигает из плохого, то — от самого себя. Мы послали тебя к людям Посланником. И достаточно Аллаха как свидетеля! Кто повинуется Посланнику, воистину, он повинуется Аллаху. А кто отворачивается, то Мы не посылали тебя хранителем над ними» (4:77–80).

Стало быть, суть рассматриваемой темы состоит в том, что постигает их, а не в том, что они совершают. Поэтому данный аят не имеет отношения к рассмотрению темы «када и кадар».

Таким образом, все вышеприведенное не имеет отношения к рассмотрению темы «када и кадар» и не соответствует ее значению. Вопрос «када и кадар», имея свое, некое определенное значение, произошел из греческой философии и был принесен мутазилитами, которые первыми предоставили по нему свое мнение. Затем их стали опровергать джабариты и ахль ас-сунна, из которых вторые опровергали также и джабаритов. Рассмотрение ограничивалось в том же самом значении и велось в одной и той же плоскости. Следовательно, вопрос заключается в значении, которое содержалось в греческой философии и ярко проявилось в полемиках, которые происходили между мусульманами и кафирами, вооружавшимися греческой философией. И поскольку данное значение касается акыды, было необходимым предоставить относительно него точку зрения Ислама. Так, первыми относительно него предоставили свое мнение мутазилиты. Джабариты выдвинув против них опровержение, предоставили другое мнение. Ахль ас-сунна, опровергнув и тех и других, предоставили свое мнение, сказав, что это — третье мнение, вышедшее между двумя предыдущими мнениями, и охарактеризовали это мнение так: *«оно выходит между содержимым желудка и кровью, молоком чистым и приятным для пьющих»*.

Таким образом, тема рассмотрения стала известной, и пришла она из греческой философии. И в силу того, что эта тема касается акыды, мусульманин должен ясно выразить, каково его убеждение относительно этой темы. И в действительности, мусульмане ясно выразили свое мнение, представленное в трех направлениях. Поэтому в вопросе «када и кадар» нельзя обращаться к тем значениям, которые имеются в арабском языке и шариате как для слова «када», так и для слова «кадар». Также нельзя просто предполагая, давать какое-то значения для «када и кадар», и говорить, что «када» — это общее (куллий) решение относительно только общих (куллий) вещей, а «кадар» — это общее (куллий) решение относительно частных и подробностей

этого решения. Или говорить, что «кадар» — это извечный проект вещей, а «када» — это осуществление и создание согласно этому предопределению и проекту. Да, так нельзя говорить, ибо это всего лишь предположение и неудачная попытка изощрения в применении некоторых лексических и шариатских значений слов, ибо они не указывают на эти значения, а указывают на общие (амм) значения, а также нет соответствующего доказательства того, чтобы ограничивать их этими значениями. Также нельзя утверждать, что «када и кадар» является тайной из таинств Аллаха, и нам запрещено обсуждать это, ибо нет шариатского текста, указывающего на то, что «када и кадар» — есть тайна из таинств Аллаха. Не говоря уже о том, что данный вопрос имеет осязаемую человеком реальность и требует, чтобы относительно него предоставили мнение. Более того, этот вопрос относится к разумному рассмотрению и относится к категориям, которые должны рассматриваться разумом на том основании, что его реальность является осязаемой и относится к вере в Аллаха. Поэтому необходимо рассмотреть вопрос «када и кадар» в том его значении, которое было поставлено на рассмотрение и стало частью акыды.

Значение вопроса «када и кадар» — это поступки людей и свойства вещей, ибо данный вопрос рассматривает поступки человека и порождение этих поступков, т.е. свойства, которые человек вызывает в вещах: являются ли они творением Аллаха или исходят от человека, т.е. кто создает их, Аллах или человек? Все мутазилиты сказали, что человек сам самостоятельно создает свои поступки, и именно он создает и образует поступок. Но при этом они разошлись во мнениях относительно свойств. Некоторые из них сказали, что именно человек создает и образует все свойства вещей, которые он вызывает. Некоторые другие провели различие между одними свойствами и другими. Одна часть свойств, по их утверждению, создается и образуются в вещах человеком, а другая Всевышним Аллахом. Джабариты же сказали, что Аллах создает и образует все поступки человека и все свойства, вызываемые человеком в вещах. Человек не имеет вмешательства в создание поступка и его образование, как и не имеет вмешательства в вызывание свойства в вещи. Ахль

ас-сунна сказали, что поступки человека и свойства, которые он вызывает в вещах, создаются Всевышним Аллахом. Однако они добавили, что Аллах создает их при совершении человеком своего поступка и при вызывании им свойства. Они сказали, что Аллах создает их при наличии способности и воли человека, но не силой и волей человека.

Это и есть вопрос «када и кадар» и таковым является краткое изложение тех мнений, которые были высказаны относительно него. При внимательном изучении этого вопроса становится ясным необходимость знания основы, на которой должно строиться рассмотрение, дабы это рассмотрение проходило в своей плоскости, и тем самым прийти к тому выводу, который требуется этой основой рассмотрения, а не просто к какому бы то ни было выводу. Поступок человека, с точки зрения того, создается ли он самим человеком или Аллахом; воля Всевышнего Аллаха, с точки зрения того, что она соединилась с поступком человека, и потому этот поступок неизбежно существует согласно этой воле; знание Всевышнего Аллаха, с точки зрения того, что Он всецело знает о том, какой поступок совершит человек; и то, что поступок человека записан в Высшем писании, и поэтому он неизбежно должен совершить этот поступок сообразно тому, что записано, — все вышесказанное не является основой рассмотрения «када и кадар». Да, все вышеперечисленное абсолютно не служит основой, на которой строится рассмотрение данного вопроса, ибо все это не имеет никакого отношения к этому вопросу с точки зрения вознаграждения и наказания. Вышеперечисленное имеет отношение к созданию из ничего к воле, которая касается всего сущего, а также к знанию, которое охватывает все сущее и к Высшему писанию, в котором содержится все. Это же является совсем иной темой, отдельной от темы вознаграждения и наказания за поступок. Предметом рассмотрения, на основе которого строится вопрос «када и кадар», является вознаграждение и наказание за поступок, т.е. принуждается ли человек в совершении поступка, доброго или злого, или он волен в этом? Имеет ли он выбор совершить или оставить тот или иной поступок, или же у него нет

такого выбора? Если внимательно посмотреть на поступки людей, то можно увидеть, что человек живет в двух сферах:

Первая сфера — это та сфера, над которой доминирует сам человек. Эта сфера попадает в границы действий человека, и в ее границах происходят поступки человека, которые он совершает чисто по своему выбору.

Вторая сфера — это сфера, которая доминирует над человеком. Здесь человек сам попадает в границы этой сферы, и в этой сфере происходят действия, в которые человек не имеет никакого вмешательства, несмотря на то, произошли эти действия от него или по отношению к нему.

Поступки, которые происходят в сфере, доминирующей над человеком, происходят без его вмешательства, и он не имеет отношения к их появлению. Эти поступки делятся на два вида: первый вид этих поступков непосредственно требуется системой Вселенной, а другой вид не требуется непосредственно системой Вселенной, хотя все сущее не выходит за пределы этой системы. Что касается того, что непосредственно требуется системой Вселенной, то эта система неуклонно подчиняет его себе. Поэтому здесь человек по принуждению следует согласно этой системе, ибо он движется вместе с Вселенной и жизнью в соответствии с определенной, неизменной системой. Поэтому действия в этой сфере происходят не по его воли. В ней человек не обладает свободой воли. Человек появляется на этот свет и покидает его не по своей воле. Он не может летать по воздуху и ходить по воде в своем природном состоянии. Он не в силах создать цвет своих глаз, форму своей головы, размер своего телосложения. Все это сотворил Всевышний Аллах без всякого вмешательства в это сотворенного человека. Всевышний Аллах создал систему Вселенной и упорядочил ее для Вселенной. Он сделал так, что Вселенная строго движется в соответствии с этой системой, не имея никакой возможности уклониться от нее. Что касается второго вида поступков, то это поступки, которые не находятся в силах человека, и он не в состоянии избежать их, и они не требуются системой Вселенной. Эти поступки происходят от человека или по отношению к нему не по его воле, и он абсолютно не в

состоянии избежать их. Например, один человек упал со стены на другого человека, в результате чего произошла гибель второго, или, например человек выстрелил из ружья в птицу, но попал в человека, о котором даже не знал, и убил его, или, например крушение самолета, авария поезда или автомобиля по причине внезапных повреждений, которых невозможно было избежать, вследствие чего произошла гибель пассажиров, и т.д. И хотя такого рода поступки, происходящие со стороны человека или в отношении него, не являются из числа тех действий, которые требуются системой Вселенной, все же они происходят не по его воле, и неподвластны ему. Эти поступки входят в ту сферу, которая доминирует над человеком. И все эти поступки, происходящие в доминирующей над человеком сфере, называются «када», ибо именно Аллах решил, что они должны происходить, и человек не имеет свободы воли в их совершении, и не имеет здесь никакого выбора. Поэтому Всевышний Аллах не будет судить человека за эти поступки, сколько бы ни было в них пользы или вреда, нравятся они человеку или нет, т.е. сколько бы ни было в них добра или зла согласно объяснению человека этих поступков. Ведь один Аллах знает добро и зло в этих поступках, так как человек не имеет на них никакого воздействия, не ведает о них и о том, как они происходят, он совершенно не в состоянии избежать или навлечь их. Поэтому он не будет вознагражден или наказан за них. Это и есть «када». В таком случае говорят: поступок произошел по «када». Человек должен верить в то, что этот «када» исходит от Всевышнего Аллаха.

А что касается поступков, происходящих в сфере, над которой доминирует человек, то это та сфера, в которой человек действует, обладая свободой воли в рамках избранной им системы, будь то шариат Аллаха или иная система. Именно в этой сфере и происходят поступки, исходящие от человека или в отношении него по его воле. Здесь человек ходит, ест, пьет, отправляется в путь или воздерживается от этих действий, когда пожелает. Он сжигает огнем, режет ножом как хочет. По своему усмотрению он удовлетворяет сексуальную потребность, потребность в личной собственности, потребность в пище. В этой сфере он по своему

выбору совершает поступки и воздерживается от них. И поэтому он ответственен за поступки, которые совершает в пределах этой сферы. Он будет вознагражден за поступок, если этот поступок заслуживает вознаграждение, и будет наказан за него, если он заслуживает наказание. Эти поступки не имеют ничего общего с «када», поскольку человек сам совершает их по своей свободной воле и по собственному выбору. Таким образом, поступки, совершаемые по свободной воле человека, не входят в «када».

Говоря о «кадар», следует понимать следующее: поступки, несмотря на то, происходят ли они в сфере, над которой доминирует человек, или в сфере, доминирующей над ним, происходят со стороны вещей или в отношении них из материи Вселенной, человека и жизни. Этот поступок вызывает какой-то след, т.е. из этого поступка исходит появление какого-то дела. Здесь вопрос состоит в следующем: являются ли вызываемые человеком в вещах свойства созданием человека или же их создал в вещах Всевышний Аллах, как и создал сами вещи? Если посмотреть внимательно, то можно увидеть, что вызываемое в вещах, является свойствами вещей, но вовсе не поступками человека. И это по той причине, что человек в состоянии вызывать определенные свойства только лишь в тех вещах, которые содержат в себе эти свойства, а те вещи, которые не содержат в себе такие свойства, человек бессилён вызвать в них то, что пожелает. Поэтому эти дела не являются из числа поступков человека, а являются из числа свойств вещей. Всевышний Аллах сотворил вещи и предопределил в них свойства так, что из этих вещей может происходить только лишь то, что предопределено в них. Как, например, предопределение косточки плода финика с тем, что из нее произрастает финиковая пальма, но не яблоня, или предопределение семени человека с тем, что из него появляется человек, но не животные. Аллах создал в вещах определенные свойства. Он создал в огне свойство сжигания, в дереве — свойство горения, в ноже — свойство резания, и сделал их неукоснительно подчиняющимися системе Вселенной. В случае если у какой-то вещи проявляется отклонение свойства от этого порядка, то это значит, что Аллах устранил это свойство, что является необычным

явлением, которое происходит с пророками, и является их чудесами. И подобно тому, как Аллах сотворил в вещах свойства, Он также сотворил в человеке инстинкты и органические потребности, определив в них определенные свойства, подобно свойствам вещей. Так в инстинкте продолжения рода, Он сотворил, например, свойство сексуальной склонности, в инстинкте самосохранения (выживания) — свойство стремления к богатству, а в органических потребностях, например, свойство голода. Он создал эти свойства неразрывными от инстинктов и органических потребностей согласно системе Вселенной. Именно эти определенные свойства, которые Всевышний Аллах создал в вещах, а также в инстинктах и органических потребностях человека, называются «кадар», ибо один лишь Аллах создал вещи, инстинкты и органические потребности, и наделил их свойствами. Так, например, когда у человека появляется страсть, и когда, открыв глаза, он видит, и когда камень устремляется вверх при бросании его вверх и падает вниз при кидании его вниз, все это не относится к действию человека, а относится к действию Аллаха, в том смысле, что они по своей природе сотворены Аллахом такими, т.е. Он создал их и создал в них определенные свойства. И естественно они от Всевышнего Аллаха, но не от человека, который абсолютно не имеет к ним никакого отношения. Именно это и есть «кадар». В таком случае следует говорить, что «кадар» в рассмотрении вопроса «када и кадар» — это свойства вещей, которые вызываются в них человеком. Человек должен верить в то, что Всевышний Аллах — Он тот, кто наделил эти вещи свойствами.

Отсюда следует, что «када и кадар» — это поступки человека, происходящие в сфере, которая доминирует над человеком, и свойства, которые он вызывает в вещах. Смысл веры в «када и кадар», как в их добро, так и в их зло, от Всевышнего Аллаха, состоит в вере в то, что поступки человека, происходящие не по его воли, и которые он не в силах избежать, а также свойства, которые он вызывает в вещах, исходят от Всевышнего Аллаха, а не от человека, который не имеет вмешательства в них. Таким образом, поступки, совершаемые человеком по свободе воли, выходят из рассмотрения вопроса «када и кадар», поскольку эти поступки

происходят от человека или в отношении него по его собственному выбору, и поскольку Аллах, сотворив человека и сотворив свойства в вещах, инстинктах и органических потребностях, а также, сотворив для человека разум, который имеет способность различать, сотворив все это, Аллах предоставил человеку выбор в том, совершать или не совершать определенный поступок, и не принудил его в этом. Также Аллах не создал в свойствах вещей, инстинктов и органических потребностей то, что принуждало бы человека непременно совершать или не совершать поступок. Поэтому человек имеет свободу воли в том, чтобы совершить поступок или наоборот отказаться от него в силу того, что Аллах наделил его разумом, способным различать, и определил этот разум предметом шариатских возложений. И поэтому Аллах установил для него вознаграждение за совершение добра, ибо его разум избрал выполнение приказов Аллаха и воздержание от Его запретов, а также установил для него наказание за совершение зла, ибо его разум избрал нарушение приказов Аллаха и выполнение того, что Он запретил. И воздаяние человеку за совершенный им поступок, является истинным и справедливым, ибо он волен в его совершении, и к этому поступку «када и кадар» не имеет никакого отношения. Здесь вопрос заключается в самостоятельном совершении человеком своего поступка, обладая свободой воли. Исходя из этого, человек несет ответственность за то, что он приобрел.

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٧٨﴾

«**Всякая душа — заложница того, что заслуживает она**» (74:38).

ИСТИННЫЙ ПУТЬ (ХУДА) И ЗАБЛУЖДЕНИЕ (ДАЛАЛ)

В арабском языке слово «худа» означает правильность и указание. Например, говорится: هَدَاهُ لِلدِّينِ، هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ (хада-ху лиддин, хадайтуху ат-тарикъ) — он направил его к религии, я указал ему путь. Заблуждение же противоположно правильности. Шариатское значение истинного пути (хидаят) — становиться на

путь Ислама, и вера в него. Шариатское значение заблуждения — отклоняться от Ислама. Это слово можно встретить в следующем хадисе Посланника Аллаха (с.а.с.), где он говорит: «**Не соберется вся моя умма в заблуждении**». Для идущих по истинному пути Аллах создал Рай, а для заблудших — Ад. То есть, Аллах вознаграждает вставшего на истинный путь, и накажет того, кто встал на заблудший путь. Связывание вознаграждения и наказания с истинным путем и заблуждением, говорит о том, что истинный путь и заблуждение относятся к действиям человека, а не Аллаха. Поскольку если бы они были от Аллаха, то Он не вознаграждал бы человека за то, что тот встал на истинный путь и не наказывал бы за то, что он встал на путь заблуждения, ибо в ином случае Всевышнему Аллаху приписывается несправедливость. Если Аллах наказывает того, кого Он Сам ввел в заблуждение, то Он совершает по отношению к нему несправедливость. Аллах же, хвала Ему, превыше всего этого. Всевышний Аллах сказал:

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

«Господь твой не бывает несправедливым к рабам» (41:46).

وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

«И не бываю Я несправедлив к рабам» (50:29).

Тем не менее, имеются аяты, указывающие на то, что истинный путь и заблуждение от Всевышнего Аллаха. Из этих аятов понимается, что истинный путь и заблуждение исходят не от человека, а от Всевышнего Аллаха. Имеются также и другие аяты, которые указывают на то, что истинный путь и заблуждение исходят именно от человека. Те и другие аяты следует понимать законодательным пониманием в том смысле, что нужно осознавать законодательную реальность всех этих аятов, для которой они утверждены. Тогда становится понятным, что там, где истинный путь и заблуждение приписываются Аллаху, имеется иное значение нежели там, где они приписываются человеку. Оба этих значения имеют свои направления. Этим самым законодательное значение проявляется со всей яркостью. Да, те аяты, которые относят истинный путь и заблуждение к Аллаху, ясно указывают на

то, что сам Аллах ведет к истинному пути и вводит в заблуждение. Так, Всевышний Аллах говорит:

قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ

«Скажи: «Поистине, Аллах сбивает с пути, кого желает, и ведет к нему того, кто обратился!» (13:27).

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Аллах, воистину, оставляет в заблуждении, кого пожелает, и наставляет на правильный путь, кого пожелает» (35:8).

فَيَضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Аллах оставляет в заблуждении, кого пожелает, и Он наставляет, кого пожелает» (14:4).

وَالَّذِينَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Но оставляет Он в заблуждении, кого пожелает, и наставляет, кого угодно Ему» (16:93).

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ وَ يُجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ

«Кого пожелает Аллах вести прямым путем, раскрывает тому грудь для Ислама, а кого пожелает оставить в заблуждении, делает грудь его узкой, тесной, как будто бы он поднимается на небо» (6:125).

مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

«Кого пожелает, оставляет Аллах в заблуждении. И, кого пожелает, помещает Он на истинный путь» (6:39).

قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ

«Скажи: «Аллах направляет к истине» (10:35).

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ

«И говорят они: «Хвала Аллаху, Который привел нас к этому! И не нашли бы мы пути, если бы Аллах не наставил нас» (7:43).

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا

«Тот, кого наставляет Аллах, — на верном пути, кого же оставляет Он в заблуждении, для того не найдешь ты друга, указавшего бы ему верный путь» (18:17).

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Воистину, не можешь ты наставить тех, кого любишь, но Аллах наставляет тех, кого угодно Ему» (28:56).

Из содержания вышеприведенных аятов понимается, что тот, кто ведет по истинному пути и вводит в заблуждение — это Всевышний Аллах, а не человек. Это же означает, что если Аллах не поведет человека по истинному пути, то сам он не встанет на истинный путь, и если Аллах вводит его в заблуждение, то только тогда он встает на заблудший путь. Однако имеются карины, которые отклоняют значение этих аятов от определения непосредственного ведения по истинному пути и введения в заблуждение Аллахом к другому значению. Это значение говорит о том, что создание истинного пути и заблуждения относится к Аллаху, а тот, кто непосредственно становится на истинный путь, входит в заблуждение и вводит в заблуждение — человек. На это значение указывают, как шариатские, так и разумные карины. Что касается шариатских карин, то имеется множество аятов, которые гласят о том, что человек сам становится на истинный путь, входит в заблуждение и вводит в заблуждение.

فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا

«И если кто следует верным путем, то это — ради него самого, а кто заблуждается — тот заблуждается лишь на погибель свою» (39:41).

لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ

«Не повредит вам тот, кто заблуждается, если вы идете по верному пути» (5:105).

وَأَوْلَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ

«и они — следующие верным путем» (2:157).

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ

«И те, кто не веруют, скажут: «Господи наш, покажи нам тех из джинов и людей, кто сбивали нас с пути» (41:29).

قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي^ط

«Скажи: «Если заблуждаюсь я, то заблуждаюсь лишь самому себе на погибель» (34:50).

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ أَفْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ

«Кто же несправедливее, чем тот, кто измышляет ложь против Аллаха, дабы сбить с пути людей без всякого знания» (6:144).

رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ^ط

«Господь наш, дабы могли они уводить (людей) с Твоего пути» (10:88).

وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾

«И никто, кроме грешников, не сбил нас с пути» (26:99).

وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ

«и самирит сбил их с пути» (20:85).

رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا

«Господь наш, это они ввели нас в заблуждение» (7:38).

وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ

«Одна группа из обладателей писания желала бы сбить вас с пути (Ислама), но сбивают они только самих себя» (3:69).

إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ

«Ибо, если оставишь Ты их, собьют они рабов Твоих» (71:27).

مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ

«кто возьмет его в друзья, того собьет он с пути и приведет к наказанию Ада» (22:4).

وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

«И шайтан хочет ввести их (людей) в далекое заблуждение» (4:60).

Смысл этих аятов ясно указывает на то, что именно сам человек встает на истинный путь и сам входит в заблуждение, сам вводит в заблуждение других и то же самое делает шайтан, т.е. вводит людей в заблуждение. В этих аятах действие, направленное на то, чтобы вставать на истинный путь и входить в заблуждение, приписывается человеку и шайтанам. Вставать на истинный путь или выбирать заблуждение — это дело самого человека. Это является кариной, указывающей на то, что смысл приписывания Аллаху ведения по истинному пути и введения в заблуждение, не заключается в том, что Аллаху приписывается непосредственное совершение этого действия, а заключается в том, что Ему приписывается создание. Если рассмотреть и сопоставить две группы вышеприведенных аятов друг с другом, и в законодательном плане понять их, то становится ясным, что аяты одной группы имеют иную смысловую направленность, нежели аяты второй группы. В одном аяте Аллах говорит:

قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ

«Скажи: «Аллах ведет к истине» (10:35). В другом аяте Аллах говорит:

فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ

«и кто идет правильным путем, поступает лишь во благо самому себе» (10:108).

Первый гласит о том, что Аллах повел по истинному пути, а второй гласит о том, что человек сам встал на истинный путь. Смысл первого аята заключается в том, что Аллах создал в человеке способность идти по истинному пути, а второго — в том, что сам человек используя способность идти по истинному пути, которую создал в нем Аллах, встал на истинный путь. Потому в одном из аятов Всевышний Аллах говорит:

وَهَدَيْنَاهُ الْجَدَيْنِ

«И указали Мы ему (человеку) два пути — добра и зла» (90:10), т.е. Мы сотворили в человеке способность идти по истинному пути, предоставив ему возможность непосредственно самому осуществлять свой выбор. Эти аяты, которые относят ведение по

истинному пути и введение в заблуждение к человеку, являются шариатской кариной, которая указывает на отклонение непосредственного ведения по истинному пути от Аллаха к человеку. Что касается разумной карины, то Всевышний Аллах в Судный день будет отчитывать людей, и тем, кто шел по истинному пути — воздаст награду, а заблудшим — наказание, и свершит Суд сообразно деяниям человека. Всевышний Аллах сказал:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾

«Кто делает добро, то для самого себя, а кто делает зло, то во вред себе. А Господь твой не бывает несправедливым к рабам» (41:46).

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

«И, кто сделал на вес пылинки добро, увидит его, и, кто делает на вес пылинки зло, увидит его» (99:7,8).

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٣﴾

«А кто творит добрые дела, будучи верующим, тот не боится несправедливости и утеснения» (20:112).

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ۖ

«Кто делает зло, будет тому воздано за это» (4:123).

وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا

«Обещал Аллах лицемерам и лицемеркам, и неверным огонь геенны, — на вечное пребывание там» (9:68).

Если определить смысл ведения по истинному пути и введения в заблуждение принадлежит Аллаху как непосредственное совершение этих действий, то наказание Аллахом кафира, лицемера и грешника было бы несправедливостью. Аллах же абсолютно превыше всего этого. Поэтому по отношению к Аллаху необходимо разъяснять смысл этих действий не как их совершение, а как создание Им истинного пути и заблуждения из ничего, и предоставление человеку выбора одного из этих путей. Следовательно, тот, кто непосредственно идет по истинному пути или по

пути заблуждения — это человек, а поэтому он и будет отвечать за эти свои деяния.

Сказанное касалось аятов, в которых ведение по истинному пути и введение в заблуждение приписываются Аллаху. Что же касается тех аятов, в которых ведение по истинному пути и введение в заблуждение связываются с желанием Аллаха, как, например, следующий аят:

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Аллах сбивает с истинного пути кого хочет, и ведет к истинному пути кого хочет» (35:8). Смысл желания здесь — воля. Смысл этих аятов состоит в том, что ни один человек не может идти по истинному пути и не может быть в заблуждении помимо воли Аллаха. Тот, кто идет по истинному пути, идет по нему по воле Аллаха и Его желанию, и таким же образом тот, кто находится в заблуждении.

Остались аяты, из которых понимается, что существуют люди, которые никогда не будут идти по истинному пути. Например, это следующие аяты:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً

«Поистине, те, кто неверные, — все равно им, увещаешь ты их или не увещаешь, — они не веруют. Запечатал Аллах сердца их и слух; и завеса на их глазах» (2:6,7).

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾

«О нет, подлинно, заслуженное ими легло ржавчиной на сердца их» (83:14).

وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ ءَامَنَ

«И открыто было Нуху: «Никогда не уверуют из твоего народа больше тех, которые уверовали» (11:36).

В этих аятах Аллах осведомляет своих пророков об определенных людях, о том, что они никогда не уверуют. Это же относится к знанию Аллаха, и смысл этого не состоит в том, что есть определенные люди, которые могут верить и другие, которые

не могут верить. Каждый человек обладает способностью веры. К Посланнику Аллаха (с.а.с.), и мусульманину, несущему исламский призыв после него, имеется обращение призывать всех людей к вере. Мусульманин не должен отчаиваться в вере кого бы то ни было из людей. Тот же, кто не уверует, о нем знает только лишь Аллах, ибо Он Всезнающ. И то, о чем Аллах не осведомил нас из Своего знания, мы не имеем права судить о нем. Пророки выносили решение о том, что такой-то не уверует только после того, как Аллах осведомлял их об этом.

Что же касается следующих слов Аллаха:

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

«Аллах не ведет грешников» (61:5).

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

«Аллах не ведет людей несправедливых» (61:7).

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

«Аллах не ведет людей неверных» (2:264).

إِنْ تَحَرَّضَ عَلَىٰ هُدٰهُمُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ

«Если и желаешь ты наставлять их, то ведь Аллах не ведет того, кто сбивает с пути» (16:37).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ

«Аллах не ведет тех, кто расходует на запретное и лжив» (40:28).

Эти аяты означают, что Аллах не дает возможности идти по истинному пути тем лицам, которые перечислены в этих аятах, ибо предоставление возможности идти по истинному пути исходит от Аллаха. Грешники, деспоты, кафиры, заблудшие, расходующие на запретное, лжецы — все они характеризуются качествами, которые противоречат истинному пути. Те, кто обладают такими качествами, не могут быть на истинном пути, поскольку эти качества противоречат истинному пути. Тот, кто характеризуется вышеупомянутыми качествами, у него нет факторов, способствующих тому, чтобы встать на истинный путь, а наоборот он

обладает факторами, которые способствуют тому, чтобы быть в заблуждении. Этому соответствуют следующие слова Всевышнего Аллаха:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

«Веди нас по пути прямому!» (1:6).

وَأَهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ

«И направь нас на верный путь» (38:22), что означает: «Дай нам возможности идти по истинному пути, т.е. дай нам способность обладать теми факторами, которые способствуют нам идти по истинному пути».

ЗАВЕРШЕНИЕ СРОКА (АДЖАЛЬ) — ЕДИНСТВЕННАЯ ПРИЧИНА СМЕРТИ

Большинство людей думает, что хотя смерть — одна, однако причины смерти многочисленны. Они говорят: смерть — одна, а ее причины различны. Они считают, что смерть происходит от смертельной болезни, как, например, чума, от удара ножом, от поражения выстрела пулей, от ожога огнем, от отрезания головы и т.д. Все это они называют прямыми причинами, ведущими к смерти, т.е. смерть, происходит по причине вышеперечисленного. Поэтому они заявляют, что эти вещи являются причиной смерти. Согласно их мнения смерть происходит, в случае если происходят эти вещи, и не происходит, если эти вещи не происходят. Следовательно, по их мнению, получается, что смерть происходит при наличии этих причин, а не по причине завершения срока жизни, хотя сами они говорят, что человек умирает по своему сроку жизни. По их мнению, выходит, что умертвляют именно эти причины, а не Всевышний Аллах, хотя сами же говорят, что тот, кто оживляет и умерщвляет — это Всевышний Аллах.

На самом же деле, смерть — одна, и ее причина тоже — одна. Этой причиной является завершение срока жизни. Всевышний Аллах — Он тот, кто умерщвляет. Он — тот, кто непосредственно образует смерть. Дело в том, что для того, чтобы вещь могла

называться причиной, она неизбежно должна давать следствие. Это следствие может исходить исключительно от своей единственной причины. И это отличается от положения, которое является особым обстоятельством с особой обстановкой, в которой вещь обычно происходит, но иногда может отсутствовать и не происходить. Например, жизнь — является причиной движения у животного, т. е., если в нем имеется жизнь, то от него исходит движение, а, если ее нет в нем, то нет и движения. Например, энергия является причиной работы мотора, т.е. если имеется энергия, то мотор работает, если энергии нет, то мотор не работает. Это, например, отличается от дождя, относительно роста растений, который является одним из положений, в котором произрастает растение, но не является причиной этого. Да, дождь способствует росту растения, но иногда при наличии дождя растение может и не произрастать, а иной раз растение может произрастать лишь от земной влаги, как, летнее растение, которое растет без дождя. Таким же образом болезнь чума, поражение пульей и другое, могут иметь место, но при этом смерть может не происходить, а порой смерть случается без наличия каких-либо из этих вещей, от которых обычно происходит смерть.

Человек, следящий за многими вещами, от которых происходит смерть, а также следящий за самой смертью, фактическим образом убеждается в этом. Он находит, что иногда происходят эти вещи, от которых обычно происходит смерть, но при этом смерть не происходит. И наоборот, иногда он находит, что смерть наступает без наличия этих вещей. Например, бывает, что человеку наносят смертельный удар ножом и врачи единогласно сходятся в том, что удар смертелен, но затем этот человек не умирает и выздоравливает. Иногда смерть наступает без явной причины, как в случае если происходит мгновенная остановка сердца, и человек тотчас умирает, а врачи, после тщательного исследования, не могут понять вид положения, в котором произошла остановка сердца. Таких случаев, известных врачам в своей практике, очень много. Больницы всего мира были свидетелями тысяч подобных случаев. Бывает, что происходит вещь, которая обычно неизбежно приводит к смерти, но человек не умирает. А иногда смерть

случается неожиданно, без проявления какой-либо причины, которая привела к ней. Из-за этого все врачи говорят, что такой-то больной является безнадежным согласно учениям медицины, но все-таки он может выздороветь, и это уже сверх нашего знания. Они также говорят, что такому-то человеку не грозит опасность, он здоров и опасный период уже миновал. Но затем его состояние вновь неожиданно ухудшается и он умирает. Обычные люди и врачи являются свидетелями таких случаев. Это в свою очередь ясно указывает на то, что эти вещи, от которых происходит смерть, не являются причиной смерти. Поскольку если бы они были причинами смерти, то смерть неизбежно являлась бы их следствием, и не происходила бы без них, т.е. не происходила бы без ощущаемой причины. Отсутствие смерти при наличии этих вещей хотя бы один раз, и случай смерти без этих причин хотя бы один раз, категорично указывает на то, что они не являются причиной смерти, а являются лишь положениями, в которых происходит смерть. Истинной причиной смерти, которая дает свое следствие, является нечто иное, но не эти вещи. В этой связи кто-то может сказать следующее: *«да эти вещи, при которых обычно случается смерть, являются положениями, а не причинами, ибо они могут и не давать следствие. Но есть такие ощущаемые и наблюдаемые вещи, при которых неизбежно происходит смерть, и именно эти вещи являются причиной смерти. Например, отсечение головы или остановка сердца неизбежно приводят к смерти. Эти и им подобные примеры из числа повреждения органов человека, от которых неизбежно происходит смерть, являются ее причиной. Да, удар мечом по голове — это одно из положений смерти, но не причина смерти, а также и удар ножом по сердцу — это тоже одно из положений смерти, но не причина смерти, и т.д. Но, тем не менее, само отсечение головы и остановка сердца — это причины смерти. В таком случае, почему мы не считаем их причиной смерти?»*. В качестве ответа на такой вопрос следует сказать, что отсечение головы или остановка сердца не происходят сами по себе, как и не происходят от самой головы или от самого сердца. Они происходят только лишь благодаря внешнему воздействию фактору. В таком случае, отсечение головы или остановка сердца не могут

являться причиной. Возможно, что предполагаемой причиной в этих случаях можно считать того, кто совершил отсечение головы или то, что вызвало остановку сердца, но не само отсечение головы и не саму остановку сердца, ибо они не происходят сами по себе, а происходят благодаря внешнему воздействию фактору. Исходя из сказанного, само отрубание головы или сама остановка сердца абсолютно не могут быть предполагаемой причиной смерти. Следовательно, предполагаемой причиной смерти остался только внешний воздействующий фактор.

Кроме того, Аллах создал вещи и наделил их свойствами. Если отсутствует свойство, то исчезает и его результат. Свойства существуют лишь с существованием своих вещей. Например, Аллах создал в глазе такое свойство как зрение, в ухе — слух, в нервах — осязание, в огне — сжигание, в лимоне — кислотность и т.д. Эти свойства вещей являются естественным результатом существования вещей, и они подобны их качествам. Например, одним из естественных качеств воды является ее жидкое состояние, а одним из ее свойств — способность утолять жажду. Из числа естественных качеств мотора является движение, а одним из его свойств — теплота. Одним из естественных качеств сердца является пульсация, а одним из его свойств — жизнь. Таким образом, утоление жажды, теплота, жизнь — являются одними из естественных качеств вещей и их свойствами. Наличие свойства в вещи не может быть причиной действия, которое является результатом этого свойства, и, следовательно, исчезновение этого свойства не является причиной исчезновения действия, которое является результатом этого свойства. Дело в том, что, например, наличие в огне свойства сжигания не является достаточным для образования сжигания, и, стало быть, оно не может быть причиной сжигания. И если наличие в огне свойства сжигания не является причиной образования сжигания, то в таком случае потеря огнем свойства сжигания не является причиной отсутствия сжигания. Таким же образом и наличие в сердце свойства жизни не является достаточным для образования жизни, и не может быть причиной жизни. И если наличие свойства жизни не является причиной образования жизни, то в таком случае потеря сердцем

свойства жизни не является причиной исчезновения жизни. Согласно этому, нельзя говорить, что исчезновение вещи является причиной исчезновения ее свойств. Причиной исчезновения свойства вещи является нечто иное, что находится вне самой вещи. Именно это нечто иное и устраняет свойство, оставляя саму вещь без своего свойства, или же устраняет вещь вместе с ее свойством. Следовательно, нечто иное, что устранило свойство или устранило вещь и устранило вместе с ней ее свойство, будет являться причиной исчезновения свойства. Сама же вещь не может быть причиной исчезновения своего свойства. Таким образом, и с этой точки зрения тоже, т.е. с точки зрения того, что жизнь является одним из свойств наличия головы на теле и одним из свойств пульсации сердца, будет неправильным говорить, что устранение головы от тела или остановка сердца являются причиной смерти. Здесь предполагаемой причиной смерти может являться то, что устранило свойство (жизни) от головы, устранив голову от тела, или устранило это свойство от сердца, остановив его. Предполагаемой причиной смерти не может являться отсечение головы или остановка сердца. Согласно сказанному, истинной причиной смерти не может быть повреждение органа (т.е. отсечение головы или остановка сердца), потому что любое повреждение органа не может произойти без внешнего воздействующего фактора, и потому что жизнь является одним из его свойств, т.е. свойств органа. Орган человека не может сам себя устранить. Это может происходить только благодаря внешнему воздействующему фактору, который устраняет только свойство или устраняет вещь и вместе с ней ее свойство. Таким же образом, причиной смерти не может являться внешний воздействующий фактор, ибо с помощью разума и в действительности подтверждается, что иногда имеет место внешний воздействующий фактор, но смерть не происходит, и, наоборот, иногда смерть наступает без существования этого внешнего воздействующего фактора. Ранее уже было сказано, что причина должна неизбежно давать следствие, а значит, получается, что истинной причиной смерти является нечто иное, а не эти вещи, о которых говорилось.

Сам разум не в состоянии найти эту истинную причину, так как она не находится в сфере ощущений человека. Значит, об этой причине нас должен осведомить Всевышний Аллах. Кроме того, сообщение об этой истинной причине смерти должно подтверждаться категоричным, как по своему происхождению, так и по своему указанию, доказательством, чтобы мы могли верить в эту истинную причину смерти, ибо это входит в акыду, а акыда может быть доказана только с помощью категоричного доказательства. Во многих аятах Корана Всевышний Аллах осведомил нас о том, что причиной смерти является завершение срока жизни (аджаль), и что тот, кто умерщвляет — это Аллах. Смерть неминуемо происходит с завершением срока жизни, и Всевышний Аллах — Тот, Кто умерщвляет, и Он — Тот, Кто непосредственно совершает умерщвление. Это значение сообщается во многих аятах Корана. Всевышний Аллах сказал:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا^ط

«И ни одна душа не может умереть, кроме как с соизволения Аллаха, по писанию с установленным сроком» (3:145), т.е. смерть записана с определенным сроком, от которого она никак не может уклониться.

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا

«Аллах забирает души (людей) во время смерти» (39:42), т.е. Аллах умерщвляет людей, когда они умирают, и забирает у них то, благодаря чему они живы.

الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ

«Мой Господь, тот Который оживляет и умерщвляет» (2:258), т.е. Он тот, который непосредственно создает жизнь и который непосредственно образует смерть.

وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ^ط

«И Аллах дает жизнь и умерщвляет» (3:156). Этот аят Аллах ниспослал в опровержение слов тех, кто стали кафирами. Полный текст этого аята:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا

فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكِ
حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٥٦﴾

«О вы, которые уверовали, не уподобляйтесь неверным, которые говорят о братьях своих, когда странствуют те по земле или в битву вступают: «Если бы были они с нами, не умерли бы они и не были бы убиты»; — чтоб Аллах сделал это сожалением в их сердцах. И Аллах дает жизнь и умерщвляет. И Аллах — Видящий, что делаете вы» (3:156), т.е. жизнь человека в руках Аллаха. Аллах может оставить живым путника и муджахиду, и умертвить того, кто не путник и кто сидит в своем доме.

أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ

«Где бы ни были вы, настигнет вас смерть, даже если будете вы в высоко воздвигнутых башнях» (4:78), т.е. где бы вы ни были, смерть застанет вас, даже если вы будете в неприступных крепостях.

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ

«Скажи: «Ангел смерти, которому вверены вы, приведет вас к смерти» (32:11). Этот аят служит ответом для кафиrow. Всевышний Аллах говорит, что они вернуться к своему Господу, и что вскоре Он умертвит их, когда отправит к ним ангела смерти, чтобы тот привел их к смерти. Ниже следует полный текст:

وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ
﴿٥٧﴾ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿٥٨﴾

«И говорят они: «Неужто, будучи потерянными на земле, вновь возвратимся мы в новом творении?». О нет, не веруют они во встречу с Господом их. Скажи: «Ангел смерти, которому вверены вы, приведет вас к смерти, а потом возвращены будете вы к Господу вашему» (32:10,11), т.е. он заберет ваши жизни. Привести к смерти означает забрать душу.

قُلْ إِنَّ الْمَوْتِ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ

«Скажи: «Смерть, от которой бежите вы, несомненно, настигнет вас» (62:8), т.е. смерть, от которой вы убегаете и не осмеливаетесь желать ее, боясь того, что будете наказаны за зло своего куфра, вы не сможете убежать от нее, и она неизбежно настигнет вас.

فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ

«И когда завершится их срок жизни, то они ни на час не смогут замедлить его или ускорить» (7:34), т.е. когда наступит их срок, который установлен для них, они ни на какое малое время не отстанут от него и не уйдут вперед от него. В аяте использовано слово «час», подразумеваемая наименьшее время.

نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ

«Мы распределили смерть среди вас» (56:60), т.е. Мы определили смерть среди вас и распределили ее вам, подобно распределению рызка, с различными сроками согласно тому, как Мы пожелали этого, так что ваши сроки жизни различны: короткий, долгий и средний.

Эти и другие аяты, являющиеся категоричными как в своем источнике, так и в своем указании, указывают лишь на одно значение. Это значение заключается в том, что только Аллах дает жизнь и умерщвляет, без наличия каких-либо причин и следствий, и что человек умирает только с завершением своего срока жизни, а не от положения, которое произошло, и человек посчитал это положение причиной смерти. Таким образом, причина смерти — это завершение срока жизни (аджаль) и только, а не положение, в котором произошла смерть. Здесь неправильным будет говорить, что смерть возлагается на Аллаха в смысле ее создания, а что касается непосредственного совершения смерти, то это исходит от самого человека или от причин, из-за которых произошла смерть. Такое высказывание является неправильным, и нельзя проводить аналогию между ним и следующими аятами, в которых Аллах говорит:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

«И не ты бросал, когда бросал, а Аллах бросал» (8:17).

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَيَشْرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ
يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

«Кого желает наставить Аллах на истинный путь, тому Он раздвигает грудь для Ислама, а кого Он желает оставить в заблуждении, тому делает грудь узкой (и) тесной» (6:125).

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

«Аллах сбивает с истинного пути кого хочет, и ведет к истинному пути кого хочет» (35:8).

Относительно этих трех аятов имеются карины, которые отводят непосредственное исполнение действий, о которых говорится в аятах, от Аллаха к человеку. Эти карины определяют то значение, что Аллах создал бросание, раскрытие груди, стеснение груди, создал истинный путь и заблуждение, однако тот, кто фактически совершает эти действия — это человек, но не Аллах. Эти карины являются умственными и шариятскими. Слова Аллаха «ты бросил» означают, что бросание исходило от Посланника (с.а.с.). Наказание Аллахом человека за то, что он находился в заблуждении и вознаграждение его за то, что он шел по истинному пути, указывают на то, что перед человеком имеется выбор: он может выбирать Ислам или выбирать куфр. Это говорит о том, что непосредственным совершителем действия является сам человек. Если бы совершителем был Аллах, то Он не вознаграждал бы и не наказывал человека. К тому же то, что бросание камня исходило со стороны Посланника Аллаха (с.а.с.), является осязаемым и понятным положением, а также и то, что человек сам, правильно используя свой разум, находит правильный путь, и сам же, не используя свой разум или неверно используя его, оказывается в заблуждении. Это же отличается от смерти. Нет ни одной карины, указывающей на то, что непосредственное совершение смерти исходит не от Аллаха, и что оно происходит не по завершению срока жизни (аджаль). Было доказано, что не существует осязаемой причины появления смерти. Нет текста, который отводил бы смысл аятов от их прямого смысла. Нет карины, которая указывала бы на то, что непосредственным совершителем

смерти является кто-то или что-то помимо Аллаха. Следовательно, аяты сохраняют свое ясное прямое значение согласно языку и шариату. То есть непосредственным совершителем смерти является именно Всевышний Аллах.

Из всего сказанного становится понятным, что разумное доказательство указывает на то, что те вещи, в которых обычно происходит смерть, являются лишь положениями, но не причинами. Истинной причиной является нечто иное, что находится за пределами нашего ощущения. Шариатским доказательством было доказано, что эти вещи, от которых происходит смерть, не образуют смерть и не являются ее причиной. Категоричные аяты указывают на то, что причиной смерти является завершение срока жизни (аджаль), и что исключительно Всевышний Аллах является тем, кто умертвляет.

РЫЗК ТОЛЬКО В РУКАХ АЛЛАХА

Рызк — не собственность, потому как рызк — это дар. Значение разакъа (гл. от сл. рызк) означает: дал, предоставил. Собственность — это обладание вещью каким-либо путем, разрешенным шариатом. Рызк бывает халял (дозволенным) и харам (запретным), и все это называется рызком. Деньги, которые выигрывает игрок у другого игрока в азартной игре тоже — рызк, потому что это — деньги, которые им обоим дал Аллах, когда они взялись за какое-то из положений, в которых приобретается рызк.

Над людьми преобладает мысль, что именно они дают себе рызк. Они считают, что причинами рызка являются те положения, в которых они приобретают имущество, хотя сами же говорят, что Раззак (дающий рызк) — Аллах. Они усматривают, что работник, который получает определенную плату своим трудом и старанием, является тем, кто дал себе рызк. Когда он прилагает какие-то усилия или различными средствами стремиться увеличить свою заработную плату, они считают, что он сам наделил себя этой надбавкой. Торговец, который получает прибыль, благодаря своему труду в торговле, врач, который лечит больных, и т.д. Люди полагают, что каждый человек, который занимается

каким-то делом, добывая из этого выгоду, он тот, кто дает себе рывк. Согласно видению этих людей причины рывка осязаемы и осязаемы, и ими являются положения, которые приводят к приобретению денег и тому прочему. В соответствии с их взглядом человек, который берется за эти положения, он тот, кто дает имущество, будь это сам получивший или другой человек. Такие слова появились у людей из-за непонимания ими сущности положений, в которых они получают рывк, считая эти положения причинами рывка в силу своего незнания различия между причиной и положением. На самом же деле те условия, в которых люди приобретают свой рывк — это просто положения, а не причины рывка. Если положения были бы причинами рывка, то никогда не нарушались бы. Однако осязаемо наблюдается, что они нарушаются. Иногда эти положения имеют место, но при этом рывк отсутствует, а порой рывк имеется без их наличия. Если положения были бы причинами рывка, то из них обязательно исходило бы следствие, а именно — рывк. В силу того, что рывк не исходит от них неизменно образом, то это указывает на то, что они не являются причинами, а являются только лишь положениями. Например, случается, что работник работает целый месяц, но затем его заработная плата удерживается для погашения предыдущего долга или для расхода на тех, кого он должен содержать, или для выплаты налогов. В этой ситуации было положение, при котором приобретается рывк, а именно труд работника, но рывк не был приобретен, поскольку работник не получил свою заработную плату. Представим себе следующий вполне возможный случай: человек живет в Иерусалиме, и к нему приходит сообщение о том, что его родственник, проживавший в Америке, скончался, и что он является его единственным наследником, и к нему переходит все его имущество, которое он может получить. Этот человек получил рывк, не зная о нем. К примеру, рушится стена дома и вдруг человек находит в ней спрятанные деньги, о которых он и не знал. Если условия (обстоятельства), которые образует человек, были бы причиной рывка, то без них не было бы и рывка, и он был бы только тогда, когда они имеются. Но реальность показывает обратное и, следовательно, они являются только лишь

положениями, а не причинами. Случаев, в которых приобретается рызок без какой-либо очевидной причины, бесчисленное множество. Например, еда, отправление в путь, оставление приготовленной пищи и многое другое, наблюдается в нашей жизни, и указывает на то, что условия, в которых обычно приобретается рызок — это положения рызка, а не причины.

Более того, положения, в которых приобретается рызок, нельзя считать причинами рызка, как и нельзя считать человека, образовавшего эти условия — тем, кто дал рызок с помощью этих условий, ибо это противоречит тексту Корана, источник и указание которого являются категоричными. Если что-либо противоречит такому тексту, то, безусловно, необходимо принимать этот текст и отвергать все иное. Дело в том, что если с помощью категоричного доказательства обосновано, что источник чего-либо исходит от Аллаха, то это нужно принимать, а все иное отбрасывать. Поэтому истина, которую должен признавать каждый мусульманин — это то, что рызок исходит от Аллаха, а не от человека.

Имеется много аятов, которые прямо и не приемля каких-либо толкований, указывают на то, что рызок исходит исключительно от Всевышнего Аллаха, а не от человека. А это заставляет нас твердо верить в то, что наблюдаемые нами способы и средства получения рызка являются положениями, в которых происходит приобретение рызка. Всевышний Аллах говорит:

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ

«И питайтесь из того, что дал вам Аллах» (5:88).

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ

«Аллах — Тот, Кто создал вас, а потом дал вам рызок» (30:40).

أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ

«Расходуйте из того, чем наделил вас Аллах» (36:47).

إِنَّ اللَّهَ يَرِزُقُ مَنْ يَشَاءُ

«Поистине, Аллах наделяет рызком того, кого пожелает» (3:37).

اللَّهُ يَرِزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ

«Аллах питает и их (тварей живых), и вас» (29:60).

لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا

«И, несомненно, Аллах даст им прекрасный удел» (22:58).

يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ

«Аллах умножает рызок тому, кому пожелает» (42:12).

فَأَبْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ

«Ищите же рызок у Аллаха» (29:17).

وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

«И нет ни одного животного на земле, пропитание которого не было бы у Аллаха» (11:6).

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ

«Воистину, Аллах — Дарующий рызок» (51:58).

Эти и множество других аятов, имеющих категоричный источник и указание, передают всего лишь одно единственное значение, которое не приемлет какие-то толкования. Этим значением является то, что рызок исходит от одного лишь Аллаха и ни от кого больше, а также то, что Раззак — это Аллах, и рызок в руках одного лишь Аллаха.

Да, Аллах приказал своим рабам выполнять действия, наделив их способностью выбирать положения, в которых приобретается рызок. Они сами по своему выбору берутся за все положения, в которых приобретается рызок. Однако эти положения не являются причиной рызка, и люди не дают рызок, и именно об этом ясно гласят аяты. В этих положениях рызок им дает Аллах, несмотря на то, является ли приобретенный рызок халял или харамам, являются ли эти положения обязательными, запрещенными или разрешенными Аллахом, приобретен ли в них рызок или нет. Ислам объяснил, каким способом мусульманину разрешается добывать рызок, и каким способом запрещается. Ислам разъяснил нам не причины рызка, а причины овладения собственностью, и ограничил собственность этими причинами. Никто не вправе овладевать рызком без шариатской причины, ибо именно этот

рызок является халял, а иной рызок будет харам, хотя весь рызок, как халял, так и харам, исходит от Всевышнего Аллаха.

Остался следующий вопрос: считается ли рызком человека все то, чем он обладает, если даже он не воспользовался им, или рызком человека считается только то, чем он воспользовался?

Ответом на этот вопрос будет следующее: аяты Корана указывают на то, что рызок человека — это все то, чем он овладел, не смотря на то, воспользовался он этим или нет. Аллах говорит:

لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ

«Чтобы поминали они имя Аллаха над животными из скота, которых Он им даровал» (22:34).

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ

«Аллах умножает рызок тому, кому пожелает» (28:82).

وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ

«А если кто стеснен в средствах» (65:7).

أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ

«Расходуйте из того, чем наделил вас Аллах» (36:47).

كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقَكُمُ

«Питайтесь благами, которыми Мы одарили вас» (2:57).

وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ

«но содержите их из нее, и одевайте их» (4:5).

وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ

«И надели обитателей его плодами» (2:126).

كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ

«Ешьте и пейте из даров Аллаха» (2:60).

Эти аяты ясно называют рызком все то, чем овладел человек, и естественно рызком называется все то, чем воспользовался человек. Но рызок не ограничивается только лишь тем, чем воспользовался человек, ибо аяты являются общими, и имеют общее указание. Когда один человек забирает у другого человека его имущество путем воровства, силой или обманом, то не говорится,

что он забрал у него его рызок, а говорится, что он взял у него свой рызок. Когда человек овладевает имуществом, он берет свой рызок, а когда у него забирается имущество, то не получается так, что у него забрали его рызок, а получается, что тот, кто овладел имуществом, взял у него свой рызок. Никто не забирает рызок другого, но человек может взять свой рызок у другого человека.

АТТРИБУТЫ АЛЛАХА

До появления мутакаллимов тема «Сифат Аллах (атттрибуты Аллаха)» не имела известности, и нигде не обсуждалась. Слово сочетание «сифаты Аллаха» не имеются ни в Благородном Коране, ни в Почтенной Сунне. Неизвестно, чтобы кто-то из сподвижников Пророка (с.а.с.) упомянул слово сочетание «сифаты Аллаха» или говорил об этом. Все то имеющееся в Коране, о чем мутакаллимы сказали, что оно относится к атттрибутам Аллаха, должно пониматься в свете следующих слов Всевышнего Аллаха:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾

«Слава Господу твоему, Господу величия, превыше Он того, что описывают они» (37:180).

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿٤٢﴾

«Ничто не подобно Ему» (42:11).

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴿١٠٣﴾

«Недоступен он взору» (6:103).

Следует понимать, что атттрибуты Аллаха должны браться из Корана и именно в том виде, в котором они сообщаются в нем. Так, например, Ильм (знание) определяется, скажем, из слов Всевышнего Аллаха:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾

«У Него — ключи тайного; знает их только Он. Знает Он все, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59).

Хаят (жизнь) определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾

«Аллах, нет бога кроме Него, Вечно Живущего» (3:2).

هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

«Он — Живой, нет Бога, кроме Него» (40:65).

Кудрат (могущество) определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ
أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا

«Скажи: «Он способен наслать на вас кару сверху или из-под ног ваших, или разделить вас на различные группы» (6:65).

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ
«Разве не видят они, что Аллах, который сотворил небеса и землю, способен (обладает могуществом) сотворить и их подобие?» (17:99).

То, что Аллах Слышащий определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

«Воистину, Аллах — Слышащий, Знающий» (49:1).

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

«И Аллах — Слышащий, Знающий» (2:224).

То, что Он Видящий определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

«И Аллах — Слышащий, Видящий» (22:61).

وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا

«А Господь твой — всегда Видящий» (25:20).

إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

«Воистину, Аллах — Слышащий, Видящий» (40:20).

Калям (речь) определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

وَكَلامَ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا

«И говорил Аллах с Мусой разговором» (4:164).

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ

«И когда Муса пришел в назначенное Нами время, и Господь заговорил с ним» (7:143).

Ирада (воля) определяется, например, из слов Аллаха:

فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

«Господь твой — Делющий то, что Он желает» (11:107).

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وُكُنْ فَيَكُونُ ﴿١٢٧﴾

«Веление Его, когда желает Он нечто, — лишь сказать этому: «Будь!», — и есть оно» (36:82).

وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾

«но Аллах делает то, что угодно Ему» (2:253).

То, что Он является Создателем, определяется, например, из слов Всевышнего Аллаха:

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ

«Аллах — Творец всех вещей» (13:16).

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا

«И Он сотворил все сущее и установил для него меру» (25:2).

Эти атрибуты имеются в Коране, и кроме них в нем имеются еще и иные атрибуты такие, как «единство», «вечность» и другие. Среди мусульман не было разногласия в том, что Аллах — Один, Вечный, Живой, Могуущественный, Слышащий, Видящий, Знающий, Имеющий волю и Говорящий.

С приходом мутакаллимов и проникновением философских мыслей (в среду мусульман), между мутакаллимами начались разногласия относительно атрибутов Аллаха. Мутазилиты сказали: «Сущность Аллаха и Его атрибуты — это одно и то же. Аллах — Живой, Знающий и Могуущественный сам по себе, но не благодаря знанию, жизни и могуществу, дополнительными к Его сущности. Поскольку, если бы Он был Знающим со знанием, дополнительным к Его сущности, и Живым с жизнью, дополнительной к Его сущности, как это обстоит дело с человеком, то было бы необходимым наличие атрибута и наделенного атрибутом, несущего и несомого, а так обстоит дело с физическими телами, а Аллах чист от телесности. Если мы скажем, что каждый атрибут существует сам по себе, это означает существование множества вечных, т.е. множества божеств». Ахль ас-сунна сказали: «У Всевышнего Аллаха имеются вечные атрибуты, существующие сами по себе. Они — «не являются Им и не являются чем-то другим». Что касается того, что у Него есть атрибуты, то это в силу того, что Он — Знающий, Живой, Могуущественный и т.д. Известно, что знание, жизнь, могущество и тому подобное, указывают на смысл, дополнительный к понятию Существующего самого по себе (Создателя), и что они не являются синонимами. Не может быть так, как это утверждают мутазилиты, т.е. что Он — Знающий, не имея знания, Могуущественный, не имея могущества, и т.д. Это явный абсурд, аналогичный тому, если мы скажем: это — черное, не имеющее черноты. Шариятские тексты гласят о несомненном наличии Его знания, могущества и т.п., как и указывает на это существование совершенных дел, которые не просто указывают на Его наименования Знающим, Могуущественным. Что же касается того, что атрибуты Всевышнего Аллаха являются вечными, то это из-за невозможности существования у Аллаха неизвечных атрибутов, ибо у Безначального, Вечногo не может появиться что-либо новое. А что касается того, что эти атрибуты существуют с сущностью Всевышнего, то это относится к числу обязательно необходимых вещей для Создателя, поскольку нет смысла атрибута объекта, если он не существует в нем. Поэтому смысл того, что Аллах Знающий — это то, что атрибутом знания обладает Аллах, а не вещь,

которую Аллах знает. Смысл того, что эти атрибуты «не являются Им и не являются чем-то другим» заключается в том, что атрибуты Аллаха не являются самой Его сущностью, поскольку разум утверждает, что атрибут — это не само определяемое, и, следовательно, эти атрибуты являются добавочным значением вне Его сущности, а также, поскольку эти атрибуты принадлежат Аллаху, они не являются чем-либо иным, кроме Аллаха, ибо они не являются ни объектом и ни сущностью. Они являются просто описанием самой сущности. Наряду с тем, что эти атрибуты не являются сущностью Аллаха, они также не являются чем-либо или кем-либо иным, кроме Аллаха. Они являются атрибутами Аллаха. Что же касается высказывания мутазилитов о том, что если каждый атрибут определять как существующий сам по себе, то существовало бы множество вечных божеств, оно было бы правильным, если бы атрибут являлся самой сущностью. Однако в силу того, что атрибут является качеством вечной сущности, то обладание сущностью этим атрибутом не говорит об обязательности существования множества сущностей, а наоборот говорит об обязательности существования множества атрибутов одной сущности. Это же не противоречит единобожию и не вызывает необходимость наличия множества божеств». Этим самым, ахль ас-сунна обосновали с помощью разума, что Аллах обладает атрибутами, которые не являются Его сущностью, но также они не являются чем-то иным на том основании, что атрибут — это не тот, кто обладает атрибутом, но и не делим от него. Затем они разъяснили значения каждого из этих вечных атрибутов. Они сказали: «Атрибут знания, являясь вечным атрибутом, обнаруживается людям, когда происходит то, о чем Аллах знал, что оно произойдет. Могущество Аллаха — это вечный атрибут, воздействующий на вещи, когда они происходят. Жизнь — это вечный атрибут, обязывающий наличие жизненности. Могущество — это сила. Способность слышать — это вечный атрибут, касающийся всего слышимого. Способность видеть — это вечный атрибут, касающийся всего видимого. Эти атрибуты понимаются в полной мере, и отнюдь не путем воображения или предположения, и не путем чувствительности и фантазии. Воля и желание, представляя собой

атрибут в Живом, требуют выполнения одного из двух возможных действий в какое-то одно время, с наличием равной способности совершить оба действия. Речь — это вечный атрибут, выраженный поэзией, называемой Кораном. Всевышний Аллах разговаривает речью, являющейся Его вечным атрибутом, которая не относится к роду букв и голосов. Этот атрибут противоположен молчанию и немоте. Всевышний Аллах говорит этим атрибутом, Он приказывает, запрещает и сообщает, и каждый, кто приказывает, запрещает и сообщает, имеет мысли, а затем выражает их словами». Таким образом, ахль ас-сунна разъяснили значение атрибутов Аллаха, после того, как обосновали, что Аллах обладает вечными атрибутами. Однако мутазилиты отвергли эти значения атрибутов Аллаха, поскольку они отвергли высказывание о том, что Аллах обладает атрибутами, добавочными к Его сущности. При этом они сказали: «Если доказано, что Аллах — Могущественный, Знающий, знание которого охватывает все сущее, и доказано, что сущность и атрибуты Аллаха не изменяются, ибо изменение свойственно созданным вещам, а Аллах чист от этого, а также, что если вещь существует, после того, как ее не было и исчезает, после того, как существовала, и что Могущество и воля Аллаха, осуществляя это, создали вещь, после того, как ее не было, и лишили ее существования, после того, как она существовало, то каким образом божественное вечное могущество может касаться невечной вещи и создавать ее? И почему оно создало ее именно в этот час, а не в другое время, ведь одно время не достойнее другого? Выполнение же могуществом чего-либо, после того, как оно не выполняло это, означает изменение в могуществе, а было доказано, что изменение несовместимо с сущностью Аллаха, ибо Он — Безначальный Вечный. То же самое касается воли и знания Аллаха. Так, знание — это раскрытие вещи в том положении, в котором она находится. Вещь же подвергается время от времени изменению. Например, лист дерева падает, после того, как висел на дереве, влажное становится сухим, живое — мертвым. Посредством знания Аллаха обнаруживается вещь в том положении, в каком она находится. Аллах ведает о вещи до ее появления, и знает о вещи, которая уже была, и знает об исчезновении какой-либо вещи, когда она уже

исчезла. И как в таком случае можно допускать изменение знания Аллаха с изменением существующих вещей? Ведь знание, изменяющееся с изменением вещей, является невечным, а у Аллаха не могут быть невечные атрибуты, ибо то, чего касается невечное, является невечным». В ответ на это ахль ас-сунна сказали: «Могущество Аллаха имеет две связи: вечная связь, от которой не исходит фактическое существование вещи, и невечная связь, от которой исходит фактическое существование вещи. Могущество оказалось связанной с вещью, и образовало эту вещь, но при этом могущество существовало до того, как связалось с вещью. Связь могущества с образованием вещи, не делает могущество невечным. Непосредственная связь могущества с какой-либо вещью, после того, как оно не было непосредственно связанным с ней, не является изменением в могуществе. Могущество постоянно остается таким, каким оно есть, т.е. вечным. Оно связалось с вещью и образовало ее. Следовательно, изменяется вещь, но могущество не изменяется. Говоря о знании, то все, с чем может быть связано знание, является фактически известным, ибо для знания обязательно требуется сущность Всевышнего Аллаха, а для известности — сущность вещей. Это относится ко всем вещам одинаково. Знание изменяется с точки зрения связи с вещами, а не с точки зрения сущности Аллаха, и это допустимо. Невозможным является изменение самого знания и вечных атрибутов, таких как, например, могущество, знание и других. Вечность же этих атрибутов не говорит об обязательности того, чтобы их связи с вещами были вечными. Следовательно, получается, то, что они являются вечными и связываются с невечными вещами».

Таким образом, среди мутакаллимов, между мутазилитами, с одной стороны, и ахль ас-сунна с другой, возникли споры в вопросе атрибутов Аллаха, аналогично тому, как возникли и в других вопросах, таких как «када и кадар». Станным является то, что пункты спора, которые были подняты мутакаллимами, были теми же, которые были подняты прежде греческими философами. В свое время греческие философы подняли эти пункты по отношению к атрибутам Создателя. Мутазилиты же стали отвечать на эти пункты в рамках своей веры в Аллаха и своих

взглядов о единобожии. С опровержением в их адрес выступили ахль ас-сунна, дабы уменьшить это рвение к греческой философии, и того, к чему приводят теоретические предположения и логические ссылки. Однако они впали в то же самое, во что впали мутазилиты, и дали свои ответы в той же самой плоскости, т.е. они определили разум основой обсуждения и споров в том, что разум может осознать и в том, что он не в состоянии осознать, в том, что человек способен ощущать и в том, что не способен. Затем для подтверждения своих высказываний они стали приводить аяты и хадисы, искаженно истолковывая те аяты и хадисы, которые противоречили их взглядам. Таким образом, все мутакаллимы, мутазилиты, ахль ас-сунна и другие, оказались одинаковыми в том, что определили разум в качестве основы, а также в том, что использовали аяты для подтверждения того, на что указывает разум или для того, чтобы приблизить аяты к тому, чтобы эти аяты понимались в соответствии с тем, на что указывает их понимание.

Вероятнее всего существовали два фактора, которые побуждали мутакаллимов следовать этому методу в рассмотрении. **Первый фактор:** *они не знали определение разума.* **Второй фактор:** *они не различали метод Корана в понимании истин от метода философов в понимании истин.* Что касается того, что они не знали правильного определения разума, то это ясно проявляется в том определении, которое они дали разуму. От них передается о том, что они говорили следующее: *«Разум — это сила души и пониманий»*, что подразумевается под их словами: *«Это — инстинкт, за которым следует знание о предметах необходимости при здоровом теле»*. Или говорили: *«Разум — это основа, с помощью которой осознаются неощутимые вещи посредством осязуемых вещей, а осязуемые объекты путем видения»*. Или же говорили: *«Разум — есть сама душа»*. Поэтому нет ничего странного в том, что человек, имеющий такое понимание разума, дает самому себе волю, и начинает теоретически строить всяческие предпосылки, выводя из этого несуществующие следствия, говоря при этом, что он постиг это следствие посредством разума. Исходя из этого, для них разумное рассмотрение не имело границ. Они могли погружаться в

обсуждение любых тем и приходиться к каким-то следствиям, называя все это разумным рассмотрением и разумными следствиями. Поэтому не удивительно, что мутазилиты говорят: *«Связь вечного могущества Аллаха с невечной вещью делает атрибут могущества невечным»*, и считают это разумным рассмотрением и разумным следствием... В то же время ахль ас-сунна говорят: *«Связь могущества Аллаха с вещью не делает могущество изменяемым и невечным, ибо то, что делает могущество невечным — это изменение могущества, а не изменение вещи»*, также считая это разумным рассмотрением и разумным следствием... Они считали так из-за того, что разум в их понимании являлся душой или инстинктом, за которым следует знание о предметах необходимости, а значит согласно их пониманию, разум может рассматривать все. Если бы они осознавали истинное значение разума, то не впали бы в эти предполагаемые рассмотрения и нереальные следствия, которые иногда представляли собой лишь построение одних вещей на основе других с последующим названием их разумными истинами.

В современное время значение разума стало ясным. Мы понимаем, что рассмотрение чего-либо нельзя назвать разумным и позволительным, если в полной мере нет тех факторов, которые необходимы для того, чтобы разум на самом деле мог рассматривать и обсуждать это. Мы знаем, что *разум — это перенесение реальности в мозг посредством чувств человека и наличие предшествующей информации, которая разъясняет эту реальность*. Поэтому, в каждом разумном рассмотрении обязательно должны иметь место четыре фактора: мозг, чувства, реальность, предшествующая информация, касающаяся этой реальности. В случае отсутствия одного из этих факторов, рассмотрение абсолютно не может быть разумным. Хотя может иметь место логическое рассмотрение, фантазия и воображение. Но все это не имеет значимости, ибо не осознается разумом или разум не осознает его источник. Не понимание всеми мутакаллимами значения разума, побудило их предоставить самим себе свободу в рассмотрении многих вопросов, которые не попадают в область ощущения органов чувств человека, или относительно которых они не располагали предшествующей информацией.

Мутакаллимы в разумном рассмотрении не различали метод Корана от метода философов. Дело в том, что и Коран, и философы, рассматривали теологические вопросы. Однако рассмотрение философами теологических вопросов заключалось в том, что они рассматривали абсолютное бытие и то, что требует его сущность. Они не рассматривали Вселенную, а рассматривали то, что находится за Вселенной. Они стали строить доводы на предпосылках и посредством этих доводов пришли к следствиям, а затем на основе этих следствии построили другие следствия, и продолжали так делать, пока не достигли того, что сочли истинной эту сущность и того, что требуется для этой сущности. Все они, невзирая на различия их следствий, к которым они пришли, следовали в своих рассмотрениях одному методу, который представлялся в рассмотрении метафизики, т.е. того, что находится за пределами Вселенной, в приведении доводов, построенных либо на теоретических предположениях, либо на других доводах, а также в достижении следствий, которые они считали окончательными, и убежденно верили в них.

Этот метод в рассмотрении противоречит методу Корана. Дело в том, что Коран рассматривает саму Вселенную, существующие в ней объекты: землю, солнце, луну, звезды, животных, человека, горы и другие осязаемые объекты, в результате чего осязающий человек, осознавая объекты мироздания, осознает Творца Вселенной. А когда Коран рассматривает то, что находится за пределами Вселенной, из того, что не попадает в область ощущений человека и не осознается через осознание существующих объектов, он описывает определенную предполагаемую реальность или утверждает определенную истину и требует решительно верить в это. При том Коран не обращает внимания человека на осознание этой реальности и этой истины, и не обращает его внимания на какую-то вещь, чтобы через нее он осознал ту реальность или истину. Это, например, касается атрибутов Аллаха, Рая, Ада, джиннов, шайтанов и тому подобного. Сподвижники Пророка (с.а.с.) ясно поняли этот метод и следовали ему. Они устремились по земле, неся людям послание Ислама, дабы осчастливить их этим посланием, равно как и сами, благодаря

ему, стали счастливыми. Так продолжалось до самого конца первого столетия по хиджре. После этого в среду мусульман проникли философские идеи из греческой и других философий, и появились мутакаллимы. Именно тогда и изменился метод разумного рассмотрения, и начались споры о сущности и атрибутах Аллаха. Эти споры, кроме того, что являлись бесплодными, категорически недопустимо считать разумным рассмотрением, ибо такое рассмотрение касалось того, что не входит в сферу ощущений человека. А все то, что не входит в сферу ощущений человека, никоим образом не может входить в разумную сферу рассмотрения. Более того, рассмотрение атрибутов Аллаха: являются ли они сущностью Аллаха или нет, является рассмотрением сущности Аллаха, а это совершенно запрещено и невозможно. Поэтому рассмотрение атрибутов Аллаха всеми мутакаллимами было неуместным и полнейшей ошибкой. Атрибуты Аллаха сообщены нам в Божественном Писании. И те из них, которые имеются в категоричных текстах, мы упомянули о них лишь в том объеме, в котором они сообщены в текстах. Мы не вправе добавлять какой-то атрибут, которого нет в текстах, как и не вправе разъяснять атрибут каким-то иным образом, нежели так, как о нем передается в категоричном тексте.

МУСУЛЬМАНСКИЕ ФИЛОСОФЫ

Когда в среду мусульман проникли философские темы, касающиеся рассмотрений теологических вопросов, некоторые ученые конца омейядского и начала аббасидского периодов, такие как Хасан аль-Басрий, Гайлан ад-Димашкий и Джахм ибн Сафван, принялись рассматривать множество различных вопросов догматического богословия. Затем, после них, появились ученые, изучившие логику Аристотеля и некоторые переведенные книги философии, в результате чего расширилось рассмотрение вопросов догматического богословия, и стали рассматривать известную науку «Калам». Это были такие ученые как Василь ибн Ата, Амр ибн Убайд, Абу Гузейл аль-Алляф, ан-Наззам. Следует отметить, что их изучение не было полностью философским, а

было расширенным изучением философских мыслей. Они охватили знанием различные взгляды в философии и взгляд каждой группы философов по некоторым вопросам, но не во всех вопросах и, кроме того, при этом они ограничивали себя своей верой в Коран. Поэтому они не вышли из Ислама, а всего лишь расширились в приведении доказательств и предоставили себе свободу в доводах, для обоснования того, что усиливает веру, и, сильно стремясь к пониманию того, что Аллах чист от всякого недостатка. Поэтому, с их стороны не произошло какого-либо отклонения в акыде, несмотря на различия их убеждений. Они все являлись мусульманами и защитниками Ислама.

Затем после мутакаллимов появились отдельные личности, которые по своей численности не достигали того, чтобы называться группой или мазхабом. Они не имели за собой массового следования мусульман, хотя некоторые отдельные люди и одобряли их рассуждения. Этими отдельными личностями, появившимися среди мусульман в исламских странах после мутакаллимов, были — мусульманские философы. Вероятнее всего их появлению среди мусульман способствовало то, что ознакомление с философскими мыслями и философскими книгами вызвало в ту эпоху у людей любовь к этим рассуждениям. Это в свою очередь побудило некоторых лиц к расширенному познанию этих мыслей. Они обширно и углубленно изучили их, а также изучили их полным и абсолютным образом во всем, в каждой мысли, в каждом направлении. Они стремительно направились к этим философским мыслям, усвоив достаточный объем философии, чтобы философски размышлять и давать соответствующие философские выводы. В результате таких глубоких и обширных изучений философии, и особенно греческой философии, среди мусульман появились философы. Первым мусульманским философом стал Якуб аль-Кандий, умерший в 260-ом году по хиджре. Затем постоянно стали появляться философы. Таким образом, мусульманские философы появились в исламских странах только после появления мутакаллимов, после того, как их метод стал преобладающим, стал объектом рассуждений, дискуссий и споров, и после того, как философия стала быть значимой в глазах

многих мутакаллимов и ученых. До этого времени ни один мусульманин не был философом. Итак, в исламских странах среди ученых появились мутакаллимы и философы. Однако есть разница между мутакаллимами и философами. Мутакаллимы хорошо знали некоторые философские мысли, а что касается философов, то они были учеными философии. По этой причине философы смотрели на мутакаллимов как на невежд, считая их софистами и диалектиками, сами же считали, что они (философы) являются теми, кто разумно рассматривают рациональные тематики правильным философским рассмотрением.

Как мутакаллимы, так и философы рассматривали теологические вопросы, но существует различие между методом мутакаллимов и методом философов. Это отличие вкратце можно изложить в следующем:

1. Мутакаллимы уверовали в основы веры и утверждали их правильность, а затем приняли свои разумные доказательства, чтобы обосновывать эти основы. Они с помощью разума обосновывают эти основы посредством логических доводов. Для подтверждения своих акаид (положений акыды) они используют разумное рассмотрение с помощью логического способа, ибо они сначала уверовали в главные основы Ислама, а затем принялись строить доказательства и доводы для обоснования того, во что они уверовали.

2. Рассмотрения мутакаллимов (мутазилитов, ахль ас-сунна, мурджиитов, шиитов, хариджитов и других) ограничивается тем, что касается защиты их акыды и опровержения доводов противников, как мусульман, которым они противоречили в понимании, так и не мусульман, как христиан, евреев, огнепоклонников и других. Тем не менее, в их рассмотрениях ярче всего проявляются опровержения в адрес мусульман из числа мутакаллимов и философов.

3. Рассмотрения мутакаллимов являются исламскими, и несмотря на свои разногласия и противоречия, считаются исламскими мнениями. Каждый мусульманин, исповедующий одно из этих мнений, считается исповедующим исламское мнение, и то, что он исповедует, считается исламской акыдой.

Таковым является метод мутакаллимов и его оценка. А что касается метода философов, то вкратце он заключается в следующем:

1. Философы рассматривают вопросы абстрактным образом. Метод и опора их рассмотрения — это анализ вопросов в такой форме как указывает на них довод. Их взгляд на теологические вопросы является взглядом на абсолютное бытие, и на то, что требует его сущность. Начиная анализировать, они идут к тому, к чему приведет их довод, шаг за шагом продвигаясь, пока не приходят к следствию, каким бы оно ни было, и затем веруют в него. В этом и заключается цель философии и ее опора. Их рассмотрение является чисто философским, и не имеет никакой связи с Исламом в рассмотрении, хотя эта связь и наблюдается по некоторым темам. В своих рассматриваниях они часто признают передаваемые вещи, истинность или ложность которых невозможно обосновать разумным доказательством, как, например, «воскрешение», «плотская загробная жизнь». Они нередко показывали некоторые мнения в греческой философии, испытывая при этом влияние своей исламской акыды, и выводя решение по вопросу на основе этой акыды. Также они нередко пытались согласовывать некоторые вопросы философии с исламскими вопросами. Однако все это было побочным явлением, и исходило из того, что они были мусульманами, испытывающими влияние Ислама. Тем не менее, они не испытывали это влияние мыслительным образом, которое определяло бы Ислам в качестве основы, как это было в случае с мутакаллимами. Напротив, они испытывали влияние Ислама в такой форме, которое в значительной мере было похоже на то, как испытывали на себе христианские и еврейские философы влияние христианства и иудаизма, в том смысле, что понятия, таящиеся в глубине души обязательно остаются в человеке, которые проявляются у него в течение рассмотрения или в некоторой степени влияют на это рассмотрение. А что касается основы, на которой они опираются, то ею является абсолютное бытие и то, что требует его сущность. В действительности же они испытывают сильное влияние греческой философии, и их склад ума сформировался на основе греческой философии. Созрев в

греческой философии, они оставили в своих книгах философские мысли, и их философия не имеет никакой связи с Исламом.

2. Мусульманские философы не стоят на защите Ислама. Они утверждают истины и обосновывают их, не повествуют противоречивые высказывания и не опровергают их с целью защиты Ислама, несмотря на то, что иной раз могут делать это, испытывая влияние Ислама.

3. Рассмотрения мусульманских философов не являются исламскими. Они являются чисто философскими рассмотрениями, не имеющими никакой связи с Исламом, и для Ислама нет места в них. Они не являются исламскими мнениями и не входят в исламское просвещение.

Это и есть разница между методом мутакаллимов и методом мусульманских философов и таковой является реальность мусульманских философов. И будет несправедливостью, а также необъективностью и ложью, направленной против Ислама, называть философию таких философов как Канди, аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна) и других мусульманских философов, исламской философией, ибо она не имеет с Исламом ничего общего. Напротив, она полностью противоречит Исламу, как в основе, так и в деталях. Что касается противоречия в основе, то это объясняется тем, что философия проводит рассмотрения в метафизике (то, что находится за пределами Вселенной), т.е. в абсолютном бытии. Ислам же, в отличие от этого, проводит рассмотрения в пределах Вселенной и исключительно в осязаемых вещах. Ислам запрещает рассматривать сущность Аллаха и метафизику, и приказывает полностью предаться Ему, и останавливаться у черты того, во что Он приказывает верить, без всякого добавления, не позволяя разуму пытаться рассматривать Его. А что касается деталей, то в этой философии содержится множество рассмотрений, которые Ислам считает куфром (неверием). В ней, например, существуют такие рассмотрения, которые гласят о вечности мира и то, что он безначален; такие, которые гласят, что блаженства Райя являются душевными, но не физическими; такие, которые утверждают, что Аллах не знает о частностях, и другие рассмотрения, которые согласно Исламу, бесспорно, являются явным куфром. И как в таком

случае можно говорить, что эта философия является исламской, когда между ними существует такое очевидное противоречие? Более того, в Исламе вообще нет философии, ибо он ограничивается разумным рассмотрением только лишь в осязаемых вещах, и запрещает разуму рассматривать метафизику (то, что за Вселенной), делает все его рассмотрения далекими от философии, и идущими по иному методу, что не оставляет никакой вероятности появления в Исламе философских рассматриваний. Поэтому не существует исламской философии. В Исламе есть рассмотрение Благородного Корана и Сунны Пророка (с.а.с.), и они являются единственной основой Ислама в акыде и законах, приказах и запретах, а также в осведомлениях.

ПРОРОКИ И ПОСЛАННИКИ

Пророк и посланник — это два отличных друг от друга слова, но совместимы в ниспослании им шариата путем Откровения. Отличие между ними заключается в том, что Посланник — это тот, кому был ниспослан шариат, и было приказано доводить его людям. Ему было приказано доносить тот шариат, который был ниспослан ему лично, а пророк — это тот, кому приказано доносить шариат, который был ниспослан не ему, а посланнику. Судья аль-Байдави в разъяснении следующих слов Всевышнего Аллаха:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ

«И никогда не посылали Мы посланников и пророков до тебя, кроме как...» (22:52), говорит: *«Посланник — это тот, кого Аллах отправил с новым шариатом, к которому он призывает людей, а пророк — это тот, кого Аллах отправил для утверждения предыдущего шариата».* Муса (мир ему) является пророком, ибо ему был ниспослан шариат посредством Божественного Откровения, а также и посланником, ибо шариат, который был ниспослан ему, был его посланием. Харун (мир ему) является пророком, ибо ему был ниспослан шариат, но при этом он не является посланником, ибо шариат, ниспосланный ему, с тем, чтобы он доводил его людям, не являлся его посланием, а был посланием Мусы

(мир ему). Мухаммад (с.а.с.) является пророком, поскольку ему был ниспослан шариат, и является посланником, поскольку шариат, который был ниспослан ему, является его посланием. Послание — это посредническая миссия человека между Аллахом и остальными людьми, чтобы разъяснять им решения необходимых для них вопросов жизни ближней и грядущей. Мудрость требует ниспослание посланников, поскольку в этом имеются огромное значение и блага. Ниспослание посланников является реальными событиями. Так Всевышний Аллах посылал людям посланников из числа самих же людей, которые несли благие вести о рае и вознаграждении для верующих и подчиняющихся, и предостерегали кафиrow и непокорных об Аде и наказании, а также разъясняли людям необходимые для них дела земной и грядущей жизни, ибо разум не имеет возможности постичь все это в силу того, что он не в состоянии полностью охватить знанием самого человека и его положения. Аллах укрепил пророков и посланников чудесами. Чудо — это дело, которое проявляется не по обыкновению у того, кто утверждает о пророчестве, когда бросает вызов тем, кто отвергает его, и они не способны сделать подобное. Дело в том, что если не было бы этого чуда, то не было бы обязательным принимать его слова, и ни за что не отличился бы человек, правдивый в утверждении послания от лжеца. При обнаружении такого чуда, появляется решительное утверждение о его правдивости у того, кто убеждается этим чудом и тем, что это не может исходить от людей.

Первым из пророков на земле был Адам (мир ему), а последним — Мухаммад (с.а.с.). О пророчестве Адама сообщает Коран, в котором Всевышний Аллах говорит:

وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٣١﴾ ثُمَّ أَجْتَبَنَاهُ رَبُّهُ وَفَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٣٢﴾

«И послушался Адам Господа своего и сбился с пути. Потом избрал его Господь и простил его и повел прямым путем» (20:121,122).

Также Коран свидетельствует о том, что Аллах приказал и запретил Адаму. Аллах говорит:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا

تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ

«И Мы сказали: «О Адам! Поселись ты и твоя жена в Раю, и питайтесь оттуда на удовольствие, где пожелаете, но не приближайтесь к этому дереву» (2:35).

При этом в его время не было другого пророка, кроме него. Он был пророком по Откровению и не иначе. Пророк — это тот, кому путем Откровения дан шариат. Каждый приказ и запрет, данные путем Откровения, — есть шариат. Ему было дано такое Откровение и значит, он был пророком. Кроме этого, его пророческая миссия достоверно сообщена в Сунне. Имам Тирмизи передает от Абу Худри следующий хадис: **«Я самый почтенный сын Адама в День воскрешения. Нет гордости, и знамя восхваления будет в моей руке, и нет гордости, и все пророки, включая Адама, будут под моим знаменем»**. И также единоклассники сподвижников гласит о том, что Адам был пророком.

Что же касается пророческой миссии Мухаммада (с.а.с.), то Мухаммад (с.а.с.) утверждал о пророчестве и показал людям чудо. Утверждение им о пророчестве является достоверно известным для нас фактом. Говоря о чуде, то он принес речь Аллаха и бросил вызов в ней красноречивым знатокам арабского языка. Но, несмотря на то, что они не щадя сил отчаянно взялись за это дело, они оказались бессильными оспорить даже самую маленькую суру Корана. Дошло до того, что они отказались оспаривать Коран посредством слов и красноречия, будучи самыми способными и талантливыми людьми в этом, и перешли к физическому противодействию с применением силы и оружия. Ни от кого из них, несмотря на множество поводов для этого, не передано ни одно сообщение о том, что они смогли привести что-то подобное Корану. Это в свою очередь, бесспорно, указывает на то, что Коран от Всевышнего Аллаха, и тем самым достоверно познается подлинность утверждения Пророка (с.а.с.).

Говоря о численности пророков и посланников, то она неизвестна, поскольку Всевышний Аллах говорит посланнику (с.а.с.):

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ

«Мы посылали посланников до тебя; о некоторых мы рассказали тебе, о других не рассказывали» (40:78).

Да, в некоторых хадисах приводится численность пророков, однако эти хадисы, гласящие об их численности, являются «хабар ахад» (сообщениями отдельных лиц), которые не имеют значимости в сфере акыды. Поскольку даже если предположить, что «хабар ахад» отвечает всем условиям, упоминаемым в науке «усуль фикх», оно может передавать только лишь предположение, а предположение не имеет значимости в сфере акыды. Поэтому, говоря о численности пророков, следует ограничиваться тем, что говорится в Благородном Коране, ибо Коран категоричен. Нет ни одного мутаватир хадиса, который сообщал о какой-то численности пророков. Что касается тех пророков, которые упоминаются в Благородном Коране, то Всевышний Аллах говорит:

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبَّكَ
حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٦﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن
قَبْلُ وَمِن دُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ
نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٧﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَىٰ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٨﴾
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٩﴾ وَمِن آبَائِهِمْ
وَدُرِّيَّتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٩٠﴾ ذَلِكَ
هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ﴿٩١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ

«Это — Наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа. Мы возвышаем степенями тех, кого желаем. Поистине, Господь твой — мудрый, знающий! И даровали Мы ему Исхака и Йакуба; всех Мы вели прямым путем; И Нуха вели раньше, а из его потомства — Дауда, Сулаймана, и Айюба, и Йусуфа, и Мусу, и Харуна. Так воздаем Мы делающим добро! И Закарию, и Йахйу, и Ису, и Илийаса, — они все из праведных. И Исмаила, и ал-Йаса, и Йунуса, и Лута — и всех Мы превознесли над мирами. И из отцов их, и потомков их, и братьев их, — Мы избрали их и вели их на прямой путь.

Это — путь Аллаха, которым Он ведет, кого желает, из Своих рабов. А если бы они придали бы Ему сотоварищей, то тщетным для них оказалось бы то, что они делали! Это — те, кому Мы даровали книгу, и мудрость, и пророчество» (6:83–89).

وَاسْمَعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿٨٥﴾ وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا
إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٦﴾

«И Исмаила, и Идриса, и Зу-ль-кифла... Все — из терпеливых. И Мы их ввели в Нашу милость: ведь они (были) из числа праведных» (21:85,86).

وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا

«И к мадйанитам — брата их Шуайба» (29:36).

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا

«И к самудянам — брата их Салиха» (7:73).

وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا

«И к адитам — брата их Худа» (11:50).

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ

«И Мы сказали: «О Адам! Поселись ты и твоя жена в Раю» (2:35).

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ

«Мухаммад — Посланник Аллаха, и те, которые с ним, — яростны против неверных, милостивы между собой» (48:29).

Все пророки и посланники приносили людям сообщения от Всевышнего Аллаха, поскольку в этом и заключается смысл пророчества и посланнической миссии. Они были правдивы и давали добрые наставления людям, дабы не становилась недействительной их посланническая миссия. В доведении религии Аллаха они все защищены от лжи и ошибочности, как и защищены от совершения греха. Говоря же о переданных в отношении пророков сообщениях, которые дают понять, что они говорили ложь или совершали грех, то если они передаются путем «хабар ахад», следовательно, не имеют никакой значимости и отвергаются. А в том

случае, если они имеют достоверную передачу, как, например, то, что приводится в Коране о некоторых пророках и посланниках, то это происходило до пророчества и послания, и это допустимо в отношении них, поскольку они защищены от греха после послания, а не до послания. Либо это является из рода предпочтения иного, нежели того, что лучше, как, например, нежелательный (макрух) разговор или оставление рекомендуемого (мандуб), или избрание из дозволенного (мубах) не то, что является более лучшим для пророка, как, например, их противоречие некатегоричному приказу или некатегоричному запрету. Все это допустимо в отношении пророков и посланников (мир и благословение им).

БЕЗГРЕШНОСТЬ ПРОРОКОВ

Когда говорится, что исламская доктрина — это вера в Аллаха, в Его ангелов, Его книги, Его посланников, в Последний день, а также в када и кадар, где их добро и зло от Всевышнего Аллаха, то это не означает, что нет других вещей, вера в которые является обязательной. Это лишь означает, что данное является основой. Существуют также и другие мысли, которые связаны с акыдой, и одной из таких мыслей является непогрешимость пророков, которая входит в веру пророков. Доказательство непогрешимости пророков является разумным, а не передаваемым, ибо достоверность пророчества пророка и посланнической миссии посланника, является разумной, подтверждаемой осязательным чудом (муджиза). То, что пророк защищен от греха, должно быть разумно обоснованным, ибо это относится к числу необходимых требований относительно достоверности пророчества пророков и посланников. Непогрешимость пророков и посланников — это вопрос, который окончательно решается разумом, ибо то, что он является пророком или посланником, неизбежно требует его непогрешимости в доведении людям религии от Аллаха. Поскольку если бы проник пробел в непогрешимость пророка хоть в одном вопросе, то этот пробел проник бы и в остальные вопросы. В таком случае рушится все пророчество и послание. Достоверность того, что кто-то является пророком Аллаха или посланником от

Него, означает, что он непогрешим в том, что доводит людям от Аллаха. Поэтому его непогрешимость в этом деле является неизбежной. Неверие в это означает неверие в послание, которое принесено им и в пророчество, с которым он послан. Таким образом, каждый пророк и посланник защищен от ошибки в том, что он доводит людям от Аллаха, поскольку это является одним из их качеств, и оно относится к числу тех качеств, наличие которых в каждом пророке и посланнике непременно требует разум человека.

Что касается того, что посланники и пророки защищены от совершения поступков, нарушающих приказы и запреты Аллаха, то разумное доказательство свидетельствует о том, что они обязательно защищены от больших грехов, и, безусловно, не могут совершать какой-либо из больших грехов, ибо совершение большого греха означает совершение непокорности. Послушание и непокорность не могут делиться на части. Если непокорность проникает в поступок, то она проникает и в доведение религии от Аллаха, а это совершенно противоречит посланию и пророчеству. Поэтому пророки и посланники защищены от совершения больших грехов, как и безгрешны в доведении религии от Аллаха. А что касается защищенности от совершения малых грехов, то в этой связи ученые разошлись в своих мнениях. Некоторые из них сказали, что они не защищены от них, поскольку их нельзя назвать непокорностью, а другие сказали, что они защищены от них, ибо они являются непокорностью. На самом же деле все, что в обязательной форме приказано сделать или приказано оставить, т.е. все фарды и харамы, то в отношении этого они непогрешимы. Они защищены от невыполнения фардов и от совершения харамов, будь то большие или малые грехи, т.е. они защищены от всего, что правильно будет называть непокорностью. А во всем другом, кроме этого, в том, что относится к нежелательным действиям (макрух), рекомендуемым действиям (мандуб), предпочитать из дозволенного иное, нежели то, что является лучшим, то они в этом не защищены, поскольку это не находится в противоречии с пророчеством и посланнической миссией. Допускается совершение ими нежелательного действия (макрух) и оставление

рекомендуемого (мандуб), потому что из этого не исходит грех, и допускается совершение ими иного, нежели лучшего, а именно это совершение некоторых дозволенных действий (мубах), исключая некоторые другие, ибо все это с любых сторон не попадает под значение слова «непокорность» (масия). Это то, о чем неизменно утверждает разум, и то, что требуется сущностью пророков и посланников.

Однако эта непогрешимость пророков и посланников имеет место после того, как человек становится пророком или посланником благодаря Откровению, получаемому от Аллаха. Но до пророчества и послания, в отношении них допускается то, что допускается и в отношении остальных людей, ибо непогрешимость относится к пророчеству и посланнической миссии.

АЛЬ-ВАХЙ (БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ)

Божественное Откровение относится к тем положениям, которые входят в акыду, и мусульманин обязательно должен верить в это. Однако следует знать, что доказательство Божественного Откровения является передаваемым, но не разумным, поскольку Божественное Откровение невозможно ощутить органами чувств и, следовательно, абсолютно невозможно обосновать с помощью разума. Любая попытка доказать Божественное Откровение через разум, является неправильной. Поэтому его доказательство является передаваемым, а не разумным. Ниспослание Божественного Откровения Посланнику Мухаммаду (с.а.с.) подтверждено категоричным текстом Корана. Всевышний Аллах сказал:

﴿ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾

«Так ниспосылает Откровение тебе и тем, которые были до тебя, Аллах Великий, Мудрый» (42:3).

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾

«И так Мы внушили тебе дух от Нашего веления» (42:52).

﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾

«И говорит он не по пристрастию. Это — только Откровение, которое ниспосылается» (53:3,4).

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّابِثِينَ مِنْ بَعْدِهِ

«Мы ведь ниспослали тебе Откровение так же, как ниспослали Откровение Нуху и пророкам после него» (4:163).

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿١٠٩﴾

«Следуй же за Откровением, которое ниспосылается тебе, и терпи, пока Аллах не рассудит: ведь Он — лучший из судящих» (10:109).

Божественное Откровение, которое ниспосылалось Посланнику (с.а.с.) имеет три положения. Это единственные положения Божественного Откровения, которые ниспосылались каждому пророку, и кроме них не существует других положений. В их категорию входят все виды положений, относящиеся к ним. Всевышний Аллах разъяснил эти положения в Коране, и при этом строго ограничил их числом три. Аллах сказал:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ

«Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как Откровением, или позади завесы, или послал посланца, который внушал ему по изволению Аллаха то, чего Он желал» (42:51), т.е. нет такого, чтобы Аллах разговаривал с кем-то иначе, как только так, что ниспосылал Откровение или говорил через завесу, или посылал посланника. Божественное Откровение, которое ниспосылалось Посланнику (с.а.с.) имело два положения, на которые указал сам Посланник (с.а.с.), когда его спросили о том, каким образом к нему приходит Божественное Откровение. Он сказал: *«Порой оно приходит ко мне подобно звону колокола, и это самое тягостное для меня, оно раскалывает меня, и я понимаю от него то, что говорится. Иногда предо мной предстает ангел в виде человека, и разговаривает со мной, и я понимаю то, что он говорит»*. Эти два положения являются следующими:

1. Это то, что случилось с Посланником (с.а.с.) с указанием ангела путем внушения без разъяснения речью. Так, Посланник (с.а.с.) говорит: **«Святой дух (Джабраиль) внушил мне, что не умирает человек, пока полностью не получит весь свой удел (рызык), и не будет полностью завершен его срок жизни (ад-жалль). О люди, бойтесь Аллаха и ищите свой рызык согласно с законами шариата»**. Или то, что случилось с Посланником, когда он видел это во сне, что было Откровением от Аллаха, которое Он ниспосылал ему как во сне, так и наяву. Аллах внушал ему что-либо наяву, и показывал ему что-либо видением во сне, все это было внушением. Так об этом говорила Аиша, мать правоверных, да будет доволен ею Аллах: **«Первое, с чего началось Откровение Посланнику Аллаха (с.а.с.), это истинное видение во сне, которое приходило к нему не иначе как словно утренняя заря»**. Или же это то, что случилось с Посланником (с.а.с.), в результате чего он ощущал, что к нему пришло Божественное Откровение. Однако при этом оно не было заметным на нем. Аиша, да будет доволен ею Аллах, передает, что Харис ибн Хишам (р.а.) спросил Посланника Аллаха (с.а.с.): **«О Посланник Аллаха, каким образом приходит к тебе Божественное Откровение?»**. Посланник Аллаха (с.а.с.) ответил: **«Порой оно приходит ко мне подобно звону колокола, и это самое тягостное для меня, оно раскалывает меня, и я понимаю от него то, что говорится»**. Эти виды: внушение, сновидение, скрытое предоставление без слов, и все подобное этому, является одним положением, которое содержится в словах Всевышнего Аллаха (**«...иначе, как Откровением...»**). В арабском языке мы можем видеть, как говорится: **أوحى إِيحَاء إلى فلان أَشَار وأومأ، والله أوحى إليه ألهمه** – (внушил тому-то: указал ему, сделал знак. Аллах ниспослал ему Откровение: внушил ему). Всевышний Аллах говорит:

وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ

«И внушил Господь твой пчеле» (16:68), и в этом аяте используется то же самое слово. Внушение пчеле означает, что Аллах вселил в их сердца и обучил их.

2. Это то, что сообщается языком ангела, и Посланник (с.а.с.) услышав это, несомненно узнает, что это — Божественное Откровение, и что это — ангел. Ангел — это Джабраиль. Аллах Всевышний говорит:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾

«Снизшел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих» (26:193,194).

Аллах отправляет Джабраиля, который говорит Посланнику (с.а.с.), и тот, слыша его слова, запоминает их наизусть. Посланник (с.а.с.) сказал: *«Иногда предо мной предстает ангел в виде человека, и разговаривает со мной, и я понимаю то, что он говорит»*. От Абу Хурайры передается следующее: *«Однажды, когда Пророк (с.а.с.) находился среди людей к нему пришел некий человек и спросил у него: «Что значит вера?». Он ответил: «Верить в Аллаха, в Его ангелов, во встречу с Ним, в Его посланников и верить в воскрешение». Незнакомец, продолжив, спросил: «Что значит Ислам?». Он ответил: «Ислам — это поклоняться Аллаху, не придавая ему сотоварищей, совершать намаз, выплачивать закят, поститься в месяце Рамадан». Затем он спросил: «А что значит ихсан (делать добро)?». Он ответил: «Поклоняться Аллаху так, как будто ты видишь Его, и даже если ты не видишь Его, Он видит тебя». Потом он спросил: «Когда наступит Час (день воскрешения)?». Пророк (с.а.с.) ответил: «Тот, у кого спрашивают о нем, не знает об этом больше, чем спрашивающий. Я сообщу тебе о его признаках: когда рабыня родит своего господина, и когда пастухи (бедуины) самых плохих черных верблюдов станут гордиться друг перед другом своими высокими домами. Время Судного дня входит в число пяти вещей, о которых знает только Аллах». Затем Пророк (с.а.с.) прочел аят:*

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣٥﴾

«Поистине, у Аллаха ведение о Судном дне; Он низводит дождь и знает, что в утробах, но не знает ни один человек,

что он приобретет завтра, и не знает, в каком месте он умрет. Поистине, Аллах — Ведущий, Знающий!» (31:34). *Затем он ушел, и Пророк (с.а.с.) сказал: «Верните его», но они уже никого не видели. Тогда Посланник (с.а.с.) сказал: «Это был Джабраиль, который пришел обучить людей их религии».* Случаи нисхождения Джабраиля (мир ему), когда он разговаривал с Пророком (с.а.с.) и тот слышал его слова, имеются в нескольких положениях, которые упоминаются в хадисах. Ангел словесно внушал Посланнику (с.а.с.) значения, и это было либо Откровением по форме и по содержанию, что ограничивается исключительно Благородным Кораном, либо Откровением только по содержанию, где Посланник (с.а.с.) передавал эти значения своим словом, или своим поступком, или своим молчанием, и это является Сунной. Кудси хадис (священный хадис) считается из Сунны, поскольку его смысл является Откровением от Аллаха, а слова от Посланника (с.а.с.). Слова кудси хадиса, безусловно, не могут быть от Аллаха, потому что слова, исходящие от Аллаха относятся исключительно к Корану, чудотворность которого является подтвержденной. Хотя Сунна сообщается внушением и сновидением, она также сообщается наяву или речью Джабраиля к Посланнику (с.а.с.). Но что касается Корана, то он сообщается исключительно посредством посланца, ибо слова Корана от Аллаха. Имеется несколько аятов, гласящих о Божественном Откровении, внушающем Коран. Всевышний Аллах сказал:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

«И так мы внушили тебе Коран арабский» (42:7).

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ

«А то, что Мы внушили тебе из книги, это — истина» (35:31).

В этом аяте под словом «книга» имеется в виду Коран, а предлог «نم» (из) служит для пояснения.

وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنَّكَ نَذَرْتُمْ بِهِ ۖ وَمَنْ بَلَغَ

«И внушен мне этот Коран, чтобы увещать им вас и тех, до кого он дошел» (6:19).

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ

«Мы расскажем тебе лучшим повествованием, внушив тебе этот Коран» (12:3).

وَأْتَلُ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ

«И прочитай то из книги Господа твоего, что внушено тебе; нет меняющего Его слова» (18:27). В этом аяте слово «книга» также означает Коран. Имеются и другие аяты в отношении Божественного Откровения, которые сообщены в общей форме, охватывая и Сунну тоже. Всевышний Аллах говорит:

وَإِنِ أَهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي

«а если я иду прямым путем, то это из-за того, что внушает мне мой Господь» (34:50).

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ

«Мы ведь внушили тебе так же, как внушили Нуху и пророкам» (4:163).

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ

«Следуй за тем, что внушается тебе от твоего Господа» (33:2).

Это два положения, относительно которых имеются шариатские тексты. А что касается третьего положения, которое приводится в следующих словах Всевышнего Аллаха:

أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ

«или позади завесы» (42:51), то оно имело место с пророком Мусой, мир ему. Реальность, на которую указывает этот аят в этом положении Откровения, такова, что Аллах говорит с Пророком из-за завесы, т.е. как разговаривает тот, у кого скрыты некоторые свойства, и он находится позади завесы, и в этом случае его голос слышен, но его самого не видно, и это подобно тому, как Аллах говорил с Мусой. Нет сообщений о том, что это имело место с Посланником (с.а.с.), за исключением одного обстоятельства, которым является Ибра ва Мирадж (ночное путешествие и вознесение), которое приводится в сахих хадисе, и на которое указывают аяты из суры «Наджм». Всевышний Аллах говорит:

عَلَّمَهُ شَدِيدَ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۝ ثُمَّ دَنَا
 فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝ مَا
 كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۝ أَفَتُمَكِّرُونَهُ عَلَيَّ مَا يَبْرِئُنِي ۝ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى
 ۝ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ۝ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا
 يَغْشَى ۝ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَى ۝ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ۝

«Научил его сильный мощью. Обладатель могущества. Вот Он стал прямо. На высшем горизонте. Потом приблизился и спустился. И был на расстоянии двух луков или ближе. И внушил Своему рабу то, что внушил. Сердце (ему) не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит? И видел он Его при другом нисхождении. У лотоса крайнего предела. У Него — сад прибежища. Когда покрывало лотос то, что покрывало. Не уклонилось его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знаменний своего Господа величайшее» (53:5–18).

Кроме этого обстоятельства, которыми является «исра ва мирадж», Божественное Откровение, которое ниспосылалось Посланнику (с.а.с.), нисходило через внушение (ильхам) и отправление посланца. В любом случае все виды Божественного Откровения являются доказательством. Сообщение ангела посланнику словесно или указанием, является явным Божественным Откровением. Внушение (ильхам) и видение, являются явным Божественным Откровением. Также и разговор Аллаха с пророком, является одним из видов Божественного Откровения. Божественное Откровение — есть, несомненно, категоричное доказательство в силу своего наличия в текстах, которые являются категоричными, как по источнику, так и по указанию.

ПОСЛАННИК — НЕ МУДЖТАХИД

Утверждение о том, что наш Пророк Мухаммад (с.а.с.) совершил иджтихад в некоторых законах и ошибся в своем иджтихаде, и Аллах поправил эти ошибки, означает, что наш Пророк

Мухаммад (с.а.с.) донес до людей шариат не по Божественному Откровению, а по своему иджитихаду, и что он не был непогрешимым в какой-то части того, что донес людям из шариата Ислама. Все это, согласно разуму и согласно шариату, является ложным. Мухаммад (с.а.с.) является Пророком и Посланником, и как все другие пророки и посланники, он, несомненно, защищен от ошибки в том, что доносит от Всевышнего Аллаха. На это указывает разумное доказательство. Кроме того, имеется категоричное, по своему указанию, шариатское доказательство, свидетельствующее о том, что донесение им послания, в общих и в частных положениях, было по Божественному Откровению. Посланник Аллаха (с.а.с.) донес людям законы исключительно по Божественному Откровению. В суре «Пророки» Всевышний Аллах говорит:

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ

«Скажи: «Я только увещаю вас Откровением» (21:45), т.е.: «О Мухаммад, скажи им: «ведь я увещаю вас Божественным Откровением, которое ниспослано мне», т.е. воистину мое увещание вас — ограничено Божественным Откровением. В суре «Звезда» Всевышний Аллах говорит:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝

«И не говорит он по страсти. Это — только Откровение, которое ниспосылается» (53:3,4).

Слова «**قطنى لم**» («**не говорит он**») являются по своей форме общими, охватывая как Коран, так и сунну. Как в Коране, так и в Сунне, нет того, что относилось бы эти слова только к Корану. Следовательно, они сохраняют форму общего указания, т.е. все, что говорит Пророк (с.а.с.) из законодательства, является Божественным Откровением, которое внушается ему.

Что касается того, что эти слова касаются только доносимых им от Аллаха законов, убеждений, мыслей и рассказов, и не распространяются на способы, средства и мирские дела из того, что относится, например, к земледелию, промышленности, наукам и тому подобное, то это обособление происходит по двум причинам:

1. Другие шариатские тексты сообщены в такой форме, которая ограничивает данные слова, т.е. «مَا يَنْطِقُ» («не говорит он»), законодательством. В вопросе опыления пальм Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: «**Вы более сведущи в своих мирских делах**». И относительно месторасположения войск в сражении при Бадре, когда они спросили его: «*Является ли это Откровением от Аллаха, или это мнение, война и хитрость?*». Он сказал им: «**Это мнение, война и хитрость**». Эти тексты гласят о том, что Божественное Откровение не касается мирских дел и того, что относится к роду «мнение, война и хитрость».

2. Что касается второй причины, которая ограничивает Божественное Откровение законодательством, убеждениями, законами и др., то это ясно из самой темы рассмотрения. Дело в том, что Мухаммад (с.а.с.) является Посланником Аллаха, и рассмотрение касается того, с чем он был послан, и не касается другого. Следовательно, сама тема разговора выступает ограничивающей причиной. Да, форма общего указания остается общей, но только в той теме, о которой она сообщает, не включая при этом все темы. Да, верно то, что важным является общность слова, а не частность причины, однако здесь под причиной подразумевается событие, по причине которого был ниспослан Коран, и тема не касается только этого события, а распространяется на все события, но только в рамках темы разговора, о котором было сказано выше. Темой рассмотрения Божественного Откровения является увещание, т.е. законодательство и законы. Всевышний Аллах сказал:

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ

«Скажи: «Я только увещаю вас Откровением» (21:45).

إِنْ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾

«Мне ничего не внушается, кроме того, что я — ясный увещатель» (38:70).

Эти аяты разъясняют то, что речь идет о тех убеждениях и законах, которые принес Посланник (с.а.с.), а также обо всем, что ему приказано доводить до людей и чем приказано увещавать их.

Поэтому слова «مَا يَنْطِقُ» («не говорит он») не охватывают применение способов и не охватывают врожденные действия Пророка (с.а.с.), которые относятся к природе человека, как, например, ходьба, речь, принятие пищи и т.д. Эти слова касаются только того, что относится к убеждениям и шариатским законам, но не к способам и средствам и т.п., что не входит в сферу убеждений и законов. Следовательно, все то, что принес Посланник (с.а.с.) и ему было приказано донести это людям, из числа того, что касается поступков людей и мыслей, является Откровением от Аллаха.

Божественное Откровение охватывает слова, поступки и молчаливое согласие Посланника Аллаха (с.а.с.), ибо нам приказано следовать Посланнику (с.а.с.). Всевышний Аллах говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«То, что даровал вам Посланник, то берите, а то, что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

«Был для вас в Посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха» (33:21).

Следовательно, речь Посланника (с.а.с.), его поступки и молчаливое согласие являются шариатским доказательством, и все это является Откровением от Всевышнего Аллаха.

Посланник Аллаха Мухаммад (с.а.с.) получал Откровение и доводил до людей то, что было ниспослано ему от Всевышнего Аллаха. Он решал дела согласно Откровению и ни насколько не отходил от него. Всевышний Аллах сказал:

إِنِ اتَّبَعُوا إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ

«Я лишь следую за тем, что мне внушается» (46:9).

إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي

«Я только следую за тем, что ниспосылается в Откровении мне от моего Господа» (7:203), т.е. «Я следую только тому, что внушается мне от моего Господа». Так Аллах ограничил следование (слова и действия) Пророка (с.а.с.) исключительно тем, что ниспосылается ему от его Господа. Все это, несомненно, имеет

общее указание. Все, что касается Посланника (с.а.с.) из того, что ему приказано доводить людям, является Божественным Откровением и только. Законодательная сторона жизни Посланника (с.а.с.) в разъяснении для людей законов, протекала именно в соответствии с этим. Во многих законах он ожидал Откровения, как, например, в законе о зыхаре, в проклятии и в др. Он говорил о решении в каком-либо вопросе, не совершал шариатского поступка и не проявлял шариатского молчания, кроме как по Откровению от Всевышнего Аллаха. Иногда сподвижники путали закон о каком-либо из поступков людей с мнением о какой-либо вещи или со средством, или со способом, и тогда спрашивали Посланника (с.а.с.): «О Посланник Аллаха, является ли это Божественным Откровением или является мнением и советом?». Если он говорил им, что это — Божественное Откровение, то они умолкали, ибо понимали, что это не от него. Когда же он говорил им, что это мнение и совет, то они обсуждали это вместе с ним. И иногда он следовал их мнению, как это было в сражениях «Бадр», «Ухуд» и «Хандак». И в ином, нежели то, что он доводил людям от Аллаха, он говорил им: «**Вы более сведущи в своих мирских делах**», — как это приводится в хадисе об опылении пальм. Если бы Посланник (с.а.с.) говорил в законодательстве не по Откровению, то не ждал бы Откровения, чтобы осведомить о законе, и сподвижники не спрашивали бы его о том, является ли это Откровением или мнением. Если бы он говорил от себя, то отвечал бы от себя, и сподвижники, не спрашивая, вели бы с ним обсуждение. Таким образом, слова, поступки и молчаливое согласие Посланника (с.а.с.) были исключительно по Откровению от Всевышнего Аллаха, а не по его собственному мнению. Следовательно, он (с.а.с.) никогда не совершал иджитхада. В отношении него иджитхад недопустим согласно разумному обоснованию и недопустим согласно шариату. Что касается недопустимости этого с точки зрения шариата, то на это указывают аяты, которые ограничивают все слова и действия Пророка (с.а.с.) Откровением:

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ

«Скажи: «Я только увещаю вас Откровением» (21:45).

إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ

«Я лишь следую за тем, что мне внушается» (46:9).

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾

«И не говорит он по страсти» (53:3).

А что касается разумного обоснования недопустимости этого, то дело в том, что Посланник (с.а.с.), как уже было сказано, ждал Откровения в отношении многих законов, несмотря на крайнюю необходимость в пояснении закона Аллаха. И если бы для него было допустимым совершать иджтихад, он ни за что не откладывал бы закон, а совершал бы иджтихад. А поскольку он откладывал закон до тех пор, пока не будет ниспослано Откровение, то это указывает на то, что он не совершал иджтихад и на недопустимость этого в отношении него. Кроме того, следование Посланнику (с.а.с.) является обязательным. А если он совершал иджтихад, то в этом случае допускается, что он мог ошибиться. И если он ошибся, а мы обязаны следовать ему, то получается, что мы обязаны следовать возможной ошибке, а это абсолютно неверно, ибо Аллах не приказывает следовать ошибке. Более того, Посланник (с.а.с.) защищен от ошибки в том, что доводит до людей от Аллаха, и здесь в отношении него абсолютно недопустима ошибочность. Допустимость того, что Посланник (с.а.с.) мог ошибиться, абсолютно противоречит пророчеству и посланнической миссии. Утверждение пророчества и посланнической миссии неизбежно обязывает недопустимость ошибки со стороны Посланника (с.а.с.). Поэтому нельзя допускать то, что Посланник (с.а.с.) мог ошибаться в том, что доносил людям от Всевышнего Аллаха. Следовательно, иджтихад в отношении Посланника (с.а.с.) совершенно недопустим. Все законы, которые он довел людям с помощью своих слов, поступков или молчаливого согласия, являются Откровением от Всевышнего Аллаха и ничем другим.

Неправильно будет говорить, что Аллах не утверждал ошибку Посланника (с.а.с.), а тотчас же выявлял эту ошибку, ибо когда происходила ошибка в иджтихаде со стороны Посланника (с.а.с.), то для мусульман было обязательным следовать этой ошибке,

пока не было разъяснения. Это разъяснение обновляло уже другой закон, который был иным, нежели первый, и мусульманам приказывалось следовать этому другому закону и оставлять первый, т.е. ошибочный. Все это является абсолютно неверным. Недопустимым в отношении Аллаха является то, что Он приказывает людям следовать ошибочному закону, а затем приказывает им оставить его и следовать правильному закону. Также и в отношении Посланника (с.а.с.) нельзя допустить того, чтобы он доводил до людей какой-то закон, а потом говорил им, что этот закон ошибочный, ибо он от него, а правильным законом является тот, который ниспослан от Аллаха, и затем приказывал им оставить первый закон, ибо он ошибочный, и соблюдать правильный.

Неверно будет говорить, что вышесказанное объяснение является разумным доказательством на шариатский вопрос, и оно недопустимо, потому что доказательство шариатского вопроса должно быть шариатским. Дело в том, что шариатский вопрос, доказательство которого должно быть шариатским и только, — это шариатский закон. А что касается акаид (убеждений), то их доказательство бывает разумным и бывает шариатским. Вопрос о том, является ли Посланник (с.а.с.) муджтахидом или не является муджтахидом, относится к акаид, а не к шариатским законам. Поэтому доказательство этого вопроса может быть разумным и может быть шариатским. То, что Посланник не может быть муджтахидом, безусловно, имеет как разумное доказательство, так и шариатское доказательство. И этот вопрос входит в акыду.

Также неверно будет говорить, что Посланник (с.а.с.) фактически совершил иджтихад в различных законах, и что Аллах не утвердил его в этом иджтихаде, а поправил его, ниспослав ему аяты, разъясняющие правильные законы. Так нельзя говорить, поскольку со стороны Посланника (с.а.с.) не было абсолютно никакого иджтихада в доведении людям какого-либо из законов Аллаха. Напротив, согласно текстам Корана и согласно достоверной Сунне, несомненным является то, что Посланник (с.а.с.) доводил людям Ислам по Божественному Откровению. Он доводил им законодательство, акаид (убеждения), законы и другое, которые сообщались ему исключительно путем Откровения от Аллаха. И

когда не было Откровения относительно какого-то события, он ждал, пока оно не будет ниспослано.

Что касается аятов, которые приведены теми, кто говорят, что Посланник (с.а.с.) в действительности совершал иджтихад, и в которых они ложно увидели наличие иджтихада, то, на самом деле, среди них нет ни одного аята, в котором имеется указание на наличие иджтихада. Из числа этих аятов являются следующие:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ لَهُمْ حَتَّىٰ يُدْخِلَ فِي الْأَرْضِ

«Ни одному пророку не пристало брать пленных, если только не сражался он и не одержал победу в стране» (8:67).

عَمَّا اللَّهُ عِنْدَكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾

«Аллах простит тебя! Почему разрешил ты им прежде, чем открылись тебе говорящие истину, и прежде, чем узнал ты лжецов» (9:43).

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ

«И никогда не совершай молитву ни для кого из них, кто умер, и не стой возле его могилы» (9:84).

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾

«Нахмурился он и отвернулся, ибо пришел к нему слепой» (80:1,2).

То, о чем говорится в этих аятах, не было иджтихадом в законе и его доведении людям. Они являются упреком за совершение действий, противоречащих тому, совершение чего является для Пророка (с.а.с.) лучшим. Не было такого, чтобы Посланник (с.а.с.) довел до людей какой-то определенный закон, а потом был ниспослан аят, раскрывающий ошибочность донесенного им до людей закона и ошибочность его иджтихада в нем, требуя довести людям правильное в этом законе. То, что произошло в действительности, так это то, что Посланник (с.а.с.) совершал какое-то действие во исполнение какого-то шариатского закона из числа законов Аллаха, относительно которых еще ранее были ниспосланы Откровения, и которые были доведены Посланником (с.а.с.) до людей. Однако при этом Посланник (с.а.с.) противоречил тому,

что было бы лучше для него совершить согласно этому закону. В результате из-за этого противоречия он получал упрек. Этот упрек не являлся изданием нового закона. Закон существовал и Посланнику (с.а.с.) уже было приказано соблюдать его, и он уже довел его до людей. В этих событиях, о которых повествуют вышеприведенные аяты, Посланник (с.а.с.) поступил сообразно тому, что приказал Аллах, но его действия находились в противоречии с тем, что было более лучшим, и поэтому он получал упрек. Таким образом, эти аяты являются аятами, выражающими упреки за совершение Посланником (с.а.с.) того, что противоречит более лучшему. Эти аяты не устанавливают новые законы, которые не были установлены ранее, не исправляют иджитihad и не устанавливают какой-то другой закон, противоречащий закону, в котором Посланник (с.а.с.) якобы совершил иджитihad. Для пророков и посланников, по разумному объяснению и по шариату, допускается поступать в противоречии лучшему. Дело в том, что смысл противоречия лучшему, состоит в том, что, например, существует какое-то дозволенное дело (мубах), у которого некоторые его действия лучше, чем другие, или существует рекомендуемое дело (мандуб), у которого также некоторые его действия лучше, чем другие. Например, человеку разрешено (мубах) жить как в городах, так и в селах, однако проживание в городе лучше, чем проживание в селе, для того, кто занят делами правления и контролем над правителем. Если этот человек поселился в деревне, то он поступил не так, как было бы лучше поступить. Например, давать милостыню, открыто или скрыто, является рекомендуемым поступком, однако скрыто давать милостыню лучше, чем давать ее открыто. И если человек дал милостыню открыто, то поступил не так, как было бы лучше поступить. Посланнику Аллаха (с.а.с.) позволено поступать не так, как было бы лучше поступить, и более того, ему позволено делать все, что не считается грехом. И он в действительности поступил не так, как было бы лучше поступить, и за это получил упрек от Аллаха. При внимательном изучении этих аятов, можно увидеть, что их значение и указание, свидетельствует именно об этом.

Всевышний Аллах говорит:

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ

«Ни одному пророку не пристало брать пленных, если только не сражался он и не одержал победу в стране» (8:67).

Эти слова Аллаха указывают на то, что пленение было законным с условием, если было сражение. Это подтверждается следующим аятом:

حَتَّى إِذَا أَتَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ

«когда же победите вы, берите (их) в плен» (47:4).

Закон о пленении не был ниспослан в аяте «Ни одному пророку не пристало брать пленных...», а был ниспослан до этого в суре «Мухаммад», которая также носит название «Сражение» и была ниспослана до суры «Анфаль». Именно в суре «Сражение» и был ниспослан закон о пленении. Всевышний Аллах говорит:

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ
فَمَا مَنَا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا

«И когда встретите вы в бою тех, кто не верует, бейте их по шеям; когда же победите вы, берите (их) в плен, а впоследствии (отпускайте их) из милости или за выкуп, пока война не сложит тяготы свои» (47:4).

Таким образом, закон о пленении был ниспослан и известен до ниспослания аята «Ни одному пророку не пристало...». И в данном аяте не было никакого законодательства о пленении, и его нет в словах этого аята, которые являются лишь обращением к Посланнику (с.а.с.) с тем, что ему не стоило брать пленных до тех пор, пока он не сражался. Под словом «исхан», которое приводится в аяте, имеется в виду убийство и суровое устрашение. Нет сомнения в том, что в битве при Бадре сподвижники убили огромное количество людей и одержали победу. И условием «исхан» не является убийство всех людей. Затем после того как многие были убиты, они взяли в плен группу врагов. И это было разрешенным из аята суры «Мухаммад», а также из аята «Ни одному пророку не пристало...», которые указывают на то, что после «исхан» разрешается брать врагов в плен. Следовательно,

этот аят ясно указывает на то, что пленение было дозволенным в силу закона этого аята. Поэтому не было такого, что Посланник (с.а.с.) совершил иджитхад в законе о пленении, когда взял в плен, а затем был ниспослан аят, поправляющий его иджитхад. Не было так, что пленение, которое Посланник (с.а.с.) произвел в битве при Бадре, было законодательством, а потом был ниспослан аят, разъясняющий его ошибку. Также это пленение не является грехом, нарушающим закон, который был ниспослан. Это всего лишь указывает на то, что для Посланника (с.а.с.) в деле применения закона о пленных, имеющегося в аяте суры «Мухаммад»: **«когда же победите вы, берите (их) в плен»**, в войне при Бадре, было бы лучше, если убиение было еще большим, дабы исхан был более ярким. Вследствие этого и был ниспослан аят, в котором содержится упрек в адрес Посланника (с.а.с.) за претворение им закона не лучшим способом. Аят высказывает упрек за поступок, который совершил Посланник (с.а.с.), исполняя ниспосланный ранее закон. Этот аят не устанавливает закон и не поправляет иджитхад. Следующие слова Всевышнего Аллаха в завершении аята:

تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

«Стремитесь вы к бранным благам этого мира, а Аллах желает (для вас) Жизнь Грядущую. И Аллах — Могущественный Мудрый» (8:67), завершают упрек, которой содержится в этом аяте, то есть: вы взяли пленных до приумножения исхана, жаждая тем самым получить за них выкуп, т.е. беря их в плен, вы желаете бранные мирские блага, но Аллах желает укрепить свою религию их убиением на поле боя, а не взятием их в плен. Вопрос состоит во взятии пленных, и в бранных благах этого мира, получаемых в результате пленения врагов, но не в упреке за взятие выкупа, ибо здесь упрек высказывается за пленение именно до исхана. Этот упрек является завершением смысла аята, который передается с самого начала аята:

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُوَ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾

«Ни одному пророку не пристало брать пленных, если только не сражался он и не одержал победу в стране. Стремитесь вы к бранным благам этого мира, а Аллах желает (для вас) Жизнь Грядущую. И Аллах — Могущественный Мудрый» (8:67).

А что касается слов Всевышнего:

لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾

«Если бы не писание от Аллаха, которое было прежде, то постигла бы вас за то, что вы взяли, великое наказание» (6:68), то это не является угрозой наказания от Аллаха за взятие выкупа, как полагают некоторые. Это является разъяснением последствий, которые могли произойти в результате взятия пленными до приумножения исхана, а именно могло произойти поражение и гибель мусульман в битве. Это и является смыслом Великого Наказания, о котором говорится в аяте, и речь не идет о наказании Аллаха. Иначе говоря, если бы не знание Аллаха о том, что вы победите, то постигла бы вас гибель и поражение по причине взятия пленными прежде беспощадного убийства с целью вселения страха в сердца кафи́ров. В Коране слово «азаб» (наказание) местами употребляется в значении гибели на битве. Так, например, Всевышний Аллах говорит:

قَتَلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

«Сражайтесь с ними, накажет их Аллах вашими руками» (9:14). И невозможно, чтобы значение слова «азаб» (наказание) в аяте **«Если бы не писание от Аллаха, которое было прежде, то постигло бы вас за то, что вы взяли, великое наказание» (6:68)** означало наказание Аллаха, поскольку обращение является общим, относится к Посланнику (с.а.с.) и мусульманам. И поскольку если считать, что этот аят служит, согласно их утверждению, поправкой иджитхада, то в таком случае получается, что это был ошибочный иджитхад, который вполне допустим, и за который они не могут заслуживать наказание от Аллаха. А если считать этот аят как упрек за невыполнение того, что было бы лучшим выполнить, и это на самом деле именно так, то за это нет

наказания от Аллаха. Поэтому совершенно не может быть, что наказание было бы от Аллаха. Здесь смысл таков: вас обязательно постигла бы гибель и унижение со стороны ваших врагов. А что касается хадисов, которые сообщаются в отношении причины ниспослания этого аята и его повествований, то они являются «хабар ахад» (сообщениями отдельных лиц) и не пригодны быть доказательством в области акыды, ибо допустимость или недопустимость совершения Посланником (с.а.с.) иджтихада относится к акыде. К тому же эти хадисы противоречат ясному и категоричному тексту, имеющемуся в суре «Мухаммад» относительно закона о пленных, и тому, что этот закон был ниспослан Посланнику (с.а.с.). Данные хадисы утверждают о том, что именно сподвижники представили свое мнение. Более того, закон о пленниках является шариатским законом, о котором Посланник (с.а.с.) должен ждать Откровения и не советоваться в нем со своими сподвижниками. Если думать, что Посланник (с.а.с.) советуясь в этом законе со своими сподвижниками, поступал согласно их мнению, а после нисходило Откровение и поправляло его, то в результате такого размышления получается, что некоторые законы в Исламе изданы методом совета, а не даны через Откровение, что является абсолютно неверным. Поэтому все хадисы, сообщаемые в отношении этих двух аятов, опровергаются по своему содержанию и не могут приниматься в качестве доказательств. Рассмотрим следующие слова Всевышнего Аллаха:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾
«Аллах простил тебя! Почему ты разрешил им (не выходить на войну) прежде, чем открылись тебе говорящие истину, и прежде, чем узнал ты лжецов» (9:43).

Этот аят не указывает на иджтихад, поскольку закон, дозволяющий Посланнику (с.а.с.) разрешать не участвовать в войне кому он (с.а.с.) пожелает, был ниспослан еще до ниспослания этого аята. В суре «Нур» Всевышний Аллах сказал:

فَإِذَا اسْتَعْذَرْتُكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِّنْ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ

«И когда они попросят у тебя позволения для какого-нибудь их дела, то давай разрешение, кому хочешь из них» (24:62).

Эта сура была ниспослана после суры «Хашр» в битве Хандак, а аят **«Аллах простил тебя...»** приводится в суре «Тауба», и был ниспослан по поводу Табукского похода, в девятом году по хиджре. Следовательно, закон был известен и аят из суры «Нур» ясно указывает на дозволенность того, чтобы Посланник (с.а.с.) давал им разрешение не участвовать в войне.

Однако в том событии, относительно которого и был ниспослан этот аят из суры «Тауба», т.е. относительно Табукского похода, когда шла мобилизация большой армии, было лучшим, чтобы Посланник (с.а.с.) не давал лицемерам разрешение не участвовать в войне. И по причине того, что он, именно в этой ситуации, разрешил им не участвовать, Аллах упрекнул его за этот поступок, т.е. за то, что он поступил не так, как было бы лучше поступить. Поэтому этот аят не является поправкой иджитхада и не является изданием закона, который противоречит закону, в котором Посланник (с.а.с.) совершил иджитхад о том же самом событии. Это всего лишь упрек за несовершенство того, что было бы лучше совершить.

Рассмотрим также и следующие слова Всевышнего Аллаха:

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ۗ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ ۗ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨٤﴾

«И никогда не совершай молитву ни для кого из них, кто умер, и не стой возле его могилы. Воистину, не веровали они в Аллаха и Посланника Его, и умерли они грешниками» (9:84). Эти слова Аллаха следуют после Его слов:

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذِنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَّنْ نَّخْرُجُوا مَعِيَ
أَبَدًا وَلَنْ نُّقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ
الْخُلَفَاءِ ﴿٨٣﴾ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ

«А если Аллах вернет тебя к группе из них, и попросят они позволения твоего выступить, скажи: «Никогда не выступите вы со мной, и никогда не будете сражаться со мной

против врагов! Предпочли вы сидеть (дома) в первый раз; так сидите же (теперь) вместе с остающимися». И никогда не совершай молитву ни для кого из них...» (9:83,84).

Всевышний Аллах разъяснил в аяте «**А если Аллах вернет тебя к группе из них...**» (9:83) то, чтобы Посланник (с.а.с.) не брал их с собой в своих походах, и это с той целью, чтобы принизить их, дабы они не могли достичь чести сражения на джихаде и выступать вместе с Посланником (с.а.с.). А в аяте, который следует сразу после этого, «**и никогда не совершай молитву ни для кого из них...**» (9:84), Аллах поясняет другой вид их принижения. Все это происходило во время кампании против лицемеров, дабы уничтожить их. Этот аят и тот, который до него, и тот, что после него, разъясняют законы о лицемерах и тот образ, согласно которому нужно обращаться с ними, презирая и унижая их, и опуская их со степени верующих. В этом аяте нет ничего, что указывало бы на то, что Посланник (с.а.с.) совершил иджтихад в каком-то законе, дабы можно было говорить о том, что затем был ниспослан аят, указывающий на другое. Аят несет в себе изначальное законодательство в отношении лицемеров. И этот аят согласовывается с аятами о лицемерах, которые повторяются в той же суре. В нем не обнаруживается, ни явно, ни косвенно, ни буквально, ни по смыслу, ни с малейшим сомнением то, что он служит исправлением иджтихада и обращает внимание на ошибку. Говоря же о тех сообщениях, которые имеются в отношении ниспослания этого аята, то следует знать, что они являются «хабар ахад», которые не могут использоваться в качестве доказательств в области акыды. К тому же они противоречат категоричным шариатским текстам, которые свидетельствуют о том, что законы, донесенные Посланником (с.а.с.), исходят только от Божественного Откровения и то, что он следует исключительно этому Откровению. Кроме того, эти хадисы говорят о том, что Умар ибн Хаттаб пытался воспрепятствовать Посланнику (с.а.с.) совершить джаназа намаз, и это означает, что Умар хотел либо воспрепятствовать Посланнику (с.а.с.) совершить поступок, которым Посланник (с.а.с.) желал установить какой-то закон, либо хотел воспрепятствовать Посланнику (с.а.с.) совершить поклонение (ибадат) согласно

узаконенному шариатскому закону, и при этом Посланник (с.а.с.) сохранял молчание, а затем согласился с его мнением после ниспослания аята. Данные действия не допустимы в отношении Посланника (с.а.с.). Смысл этого хадиса находится в противоречии с тем, что Посланник (с.а.с.) является Пророком, а потому данный хадис отвергается по своему содержанию (дираятан). В этом хадисе говорится, что Посланник (с.а.с.) дал свою рубаху Абдуллаху ибн Убайю, и хотел совершить для него джаназа намаз, в то время как он являлся главой лицемеров. Абдуллах ибн Убай был разоблачен Аллахом после битвы «Бану Мусталак». И тогда к Посланнику (с.а.с.) пришел сын Абдуллаха ибн Убайя, желая узнать, решил ли Посланник (с.а.с.) казнить его, и в случае, если Посланник (с.а.с.) решил это, просить его о том, чтобы ему было позволено самому убить своего отца. Всевышний Аллах ниспослал суру «Лицемеры» после битвы «Бану Мусталак», в которой сказал Посланнику (с.а.с.):

هُمُ الْعَدُوُّ فَأَحْذَرَهُمْ ۗ قَتَلَهُمُ اللَّهُ ۗ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

«Они — враги, стерегись же их. Да погубит Аллах их! Как они отходят от истины!» (63:4).

فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ

«так запечатаны их сердца» (63:3).

وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

«Свидетельствует Аллах, что лицемеры, подлинно, — лжецы» (63:1).

И как после этого Посланник (с.а.с.) может давать свою рубаху главе лицемеров, и пытаться совершить джаназа намаз для него, а Умар препятствует ему сделать это? Нет, безусловно, все это противоречит аятам. Аят из суры «Тауба» был ниспослан в девятом году хиджры после ниспослания суры «Лицемеры» через несколько лет. А хадисы об Умаре и о рубахе, и другие подобные хадисы, противоречат действительности взаимоотношений верующих с лицемерами после битвы «Бану Мусталак», и противоречат тем аятам, которые были ниспосланы в отношении

лицемеров до этой битвы. Поэтому и с этой точки зрения они также отвергаются.

Теперь разберем следующие слова Всевышнего Аллаха:

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ۝

«Нахмурился он и отвернулся, ибо пришел к нему слепой. А что дало тебе знать, может быть, он очистится» (80:1–3).

Этот аят не указывает на иджитihad. Посланнику приказано доносить призыв всем людям, и обучать мусульман Исламу, и оба этих действия Посланнику (с.а.с.) следует выполнять всегда. Абдуллах ибн Умму Мактум принял Ислам и обучался Исламу. Однажды он пришел к Посланнику (с.а.с.), когда у него находились знатные люди Курайша: Утба и Шейба, сыновья Рабии, Абу Джахль ибн Хишам, Аббас ибн Абдульмутталиб, Умайя ибн Халаф и аль-Валид ибн аль-Мугира, которых Посланник (с.а.с.) призывал к Исламу, надеясь, что когда они примут Ислам, примут и другие люди. И в то время, когда Посланник (с.а.с.) был занят призывом этих людей к Исламу, Ибн Умму Мактум сказал Пророку (с.а.с.): *«О Посланник Аллаха, научи меня читать Коран, и обучи меня тому, чему обучил тебя Аллах»*. Он повторил это несколько раз, не зная о том, что Посланник Аллаха (с.а.с.) занят людьми. Посланнику Аллаха (с.а.с.) не понравилось то, что Ибн Умму Мактум прервал его разговор, и, нахмурившись, он отвернулся от него, и вследствие этого была ниспослана данная сура. Посланнику (с.а.с.) приказано доносить призыв и учить Исламу. И в этой ситуации Посланник (с.а.с.) вел призыв к Исламу и не стал обучать Исламу того, кто попросил его об этом из-за того, что был занят призывом. В этой ситуации лучшим было обучить Ибн Умму Мактума тому, что он просил, но Посланник (с.а.с.) не сделал этого, за что и получил упрек от Аллаха. Поскольку то, что он отвернулся от Ибн Умму Мактума, было не лучшим. И в этом не было никакого иджитихада относительно какого-то закона и не было исправления иджитихада. Было лишь претворение закона Аллаха в отношении определенного события не наилучшим способом, за что Аллах и упрекнул Пророка (с.а.с.).

Следовательно, в упомянутых аятах нет никакого указания на то, что со стороны Посланника (с.а.с.) имело место совершение иджтихада, ибо с его стороны не было иджтихада в том, что он доводил людям от Всевышнего Аллаха, и это, как по шариату, так и согласно разумному обоснованию, является недопустимым для него. Таким образом, Посланник (с.а.с.) не является муджтахидом. Все, что он доводил людям, было Откровением, ниспосылаемым ему от Всевышнего Аллаха. Это Божественное Откровение было либо по форме и содержанию, чем является Благородный Коран, либо только по содержанию, которое Посланник Аллаха (с.а.с.) выражал своими словами или своим молчанием с указанием на закон, или своим совершением поступка, и это все является Сунной.

БЛАГОРОДНЫЙ КОРАН

Коран ниспосылался пророку Мухаммаду (с.а.с.) частями, на протяжении 23-х лет. Его ниспослание происходило различным образом, иногда последовательно, а иногда с отдалением по времени. Он не был ниспослан весь одним разом, а ниспосылался по частям в силу мудрого умысла, который Всевышний Аллах упоминает в Благородном Коране:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ
«А те, кто не веруют, говорят: «Почему не был ниспослан ему Коран сразу?». Так было сделано, дабы могли Мы укрепить твое сердце этим» (25:32). То есть, таким образом, он был ниспослан частями, чтобы этим самым Мы укрепили твое сердце, дабы ты осознал его и выучил. Всевышний Аллах говорит:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴿١٠٦﴾

«И этот Коран Мы разделили, дабы мог ты читать его людям постепенно; и ниспослали Мы его тебе ниспосланием» (17:106), т.е. Мы ниспослали Коран по частям, не спеша, выдержанно и прочно, и ниспослали Мы его ниспосланием, т.е. согласно событиям. Значит, с той целью, чтобы утвердить сердце Посланника (с.а.с.), чтобы он читал Коран людям неторопливо и выдержанно, и чтобы Коран ниспосылался согласно событиям и

вопросам спрашивающих, Коран был ниспослан отдельно, по частям, в течение 23-х лет.

Когда Коран ниспосылался Посланнику (с.а.с.), он приказывал учить его наизусть и записывать на лоскутах кожи, листьев, бумаги, а также на широких костях, голых пальмовых ветвях и плоских камнях. Когда ниспосылались аяты, Посланник (с.а.с.) приказывал ставить их на свои места в сурах, говоря: *«Поместите этот аят в такой-то суре, после такого-то аята»*, и они делали точно так, как им говорилось. От Усмана передается, что он сказал следующее: **«Когда Пророку (с.а.с.) ниспосылались аяты, он говорил: «Поместите их в той суре, в которой упоминается о том-то». Так продолжалось до тех пор, пока не завершилось ниспослание всего Корана. После того, как Коран полностью был ниспослан, Посланник (с.а.с.) покинул этот мир»**. Поэтому порядок аятов каждой суры в том виде, в котором он существует сегодня в Коране, является ниспосланием свыше, т.е. передается от Пророка (с.а.с.), который передал от Джабраиля (а.с.), а тот в свою очередь от Всевышнего Аллаха, и таким образом, этот порядок ниспослан от Всевышнего Аллаха. В том же самом виде ее передает исламская умма от своего Пророка (с.а.с.), в чем абсолютно нет никаких возражений. Этот порядок аятов в сурах, который мы видим сегодня, является тем же самым, который был сообщен Посланнику Аллаха (с.а.с.), а также является тем же самым, который был написан на полосках, широких костях, голых пальмовых ветвях, плоских камнях, и был выучен наизусть мусульманами. Поэтому, порядок аятов в сурах несомненно имеет божественное происхождение, т.е. передан Посланником Аллаха (с.а.с.) от Джабраиля (а.с.), который в свою очередь передал его от Всевышнего Аллаха. А что касается порядка сур в Коране относительно друг друга, то это бкло составлено по иджитихаду со стороны сподвижников. Ахмад и Асхаб ас-Сунан вывели сообщение Ибн Аббаса, которое Ибн Хаббан и аль-Хаким посчитали сахих сообщением. В этом сообщении Ибн Аббас говорит следующее: *«Я сказал Усмани: «Что побудило вас к тому, что вы объединили суру «Анфаль» («Трофеи») с сурой «Бараат» («Покаяние»), не написав между ними بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ — (Во имя Аллаха Милостивого,*

Милосердного), и поместили ее в «ас-Сабъу-ттываль» (семь длинных сур Корана (2-8))?. Усман сказал: «Посланнику Аллаха (с.а.с.) часто ниспосылалось несколько аятов сразу, и когда ему ниспосылались аяты таким образом, то он звал тех, кто записывали Коран, и говорил им: «Поместите эти аяты в такой-то суре, в которой упоминается о том-то». Сура «Анфаль» («Трофеи») была из числа первых сур, ниспосланных в Медине, а сура «Бараат» («Покаяние») была завершением Корана. Повествование суры «Бараат» было подобно повествованию суры «Трофеи», и я считал, что она является ее частью. Посланник Аллаха (с.а.с.) умер, не дав знать нам, что она является ее частью». Саид ибн Джабир передает от Ибн Аббаса, который сказал: «Пророк (с.а.с.) не знал о завершении суры, пока не ниспосылалось بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ». В другом риваяте говорится: «И когда ниспосылалось بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ, они знали, что сура завершилась». Это указывает на то, что порядок аятов в каждой суре был ниспосланным свыше. И поскольку Пророк (с.а.с.) не разгласил положение о суре «Бараат», то Усман (да будет доволен им Аллах) присоединил ее к суре «Анфаль» по собственному иджтихаду. Автор книги «аль-Икна» передает, что слова بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ в начале суры «Бараат» достоверно имеются в Коране Ибн Масъуда. Он передает, что сподвижники сохраняли для себя Кораны с различным порядком сур, но при этом среди них не было расхождения относительно порядка поочередности аятов в Коране. Например, Коран Ибн Масъуда с точки зрения порядка сур в нем не схож с Кораном, который составлен Усманом. В Коране Ибн Масъуда порядок сур в начале Благородной Книги выглядит так: первая сура «Фатиха», потом «Бакара», «Ниса», а затем «Али Имран». Этот порядок расходится с порядком сур в Коране Усмана, где первой идет «Фатиха», потом «Бакара», «Али Имран», а затем «Ниса». Ни один из этих двух Коранов не был составлен по порядку ниспослания сур. Говорят, что Коран Али (да будет доволен им Аллах) был составлен по порядку ниспослания сур, где первой была сура № 96, потом № 74, № 68, № 73, № 111, № 81, № 87 и т.д., до последней мекканской суры, а потом мединские. Все это говорит о том, что порядок сур относительно друг друга составлялся по иджтихаду сподвижников. Поэтому,

соблюдение порядка сур не является обязательным при чтении, в намазе, в изучении или в обучении, и доказательством этому служит то, что однажды Пророк (с.а.с.), совершая ночью намаз, читал суру «Ниса» (№ 4) до чтения суры «Али Имран» (№ 3). А что касается запрета на чтение Корана в обратном порядке, то здесь имеется в виду чтение аятов одной суры в обратном порядке, а не чтение сур в таком порядке.

Один раз в каждом году Джабраиль прочитывал Посланнику (с.а.с.) все то, что было уже ниспосланным из Корана. В год смерти Посланника Аллаха (с.а.с.), Джабраиль прочитал ему весь Коран дважды. Передается от Аиши (да будет доволен ею Аллах), которая передала от Фатимы (мир ей) следующие ее слова: *«Пророк (с.а.с.) открыл мне тайну, сказав: «Джабраиль каждый год сравнивает со мной Коран, а в этом году сравнил его со мной дважды. Я думаю, что это связано с приближением моей смерти»»*. От Абу Хурайры передается, что он сказал следующее: *«Один раз в каждом году Пророку (с.а.с.) представлялся Коран, а в тот год, когда он умер, Коран был представлен ему дважды»*.

Представление Корана Посланнику (с.а.с.) со стороны Джабраиля один раз в каждом году означает представление порядка аятов Корана относительно друг друга и порядка аятов в сурах, ибо представление книги означает представление его предложений, слов и порядка. Представление Корана дважды в том году, когда умер Посланник (с.а.с.), также означает представление порядка аятов Корана относительно друг друга и порядка аятов в сурах. Из приведенного выше хадиса можно также понять и представление порядка сур относительно друг друга. Но имеются другие сахих хадисы, которые ясно говорят о порядке аятов. Они гласят о порядке аятов относительно друг друга и порядке аятов в сурах. Посланник (с.а.с.) говорит: *«Поместите эти аяты в такой-то суре, после такого-то аята»*. *«Поместите эти аяты в той суре, в которой упоминается о том-то»*. Завершение одной суры и начало другой происходило согласно ниспосланию от Аллаха посредством Джабраиля. Передается, что Ибн Аббас сказал: *«Пророк (с.а.с.) не знал о завершении суры, пока не ниспосылалось بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ*. В другом риваяте: *«И если ниспосылалось*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, они знали, что сура завершилась». Все это, безусловно, говорит о том, что порядок аятов в сурах, форма сур с точки зрения количества аятов и их расположения, являются ниспосланными от Всевышнего Аллаха. И таким же образом исламская умма передала этот Коран от своего Пророка (с.а.с.), что является непреложной истиной. Что же касается порядка сур относительно друг друга, то хотя это значение и можно понять из хадисов представления Корана, однако из другого хадиса можно понять иное. От Аиши, матери правоверных, (да будет доволен ею Аллах) передается, что к ней пришел один из жителей Ирака и спросил: «Какой саван лучше?». Она ответила: «Горе тебе! Что тебе вредит?». Он сказал: «О мать правоверных, покажи мне твой Коран». Она спросила: «Зачем?». Он сказал: «Может быть, я составлю по нему Коран, ибо он читается несоставленным». Она сказала: «Чем вредит тебе тот, что ты читал раньше? Первое, что было ниспослано из Корана — это сура, в которой подробно упоминается о Рае и Аде. А после того, как люди вошли в Ислам, были ниспосланы харам и халял. Если бы вначале было ниспослано: «Не пейте хамр (все то, что опьяняет разум)», — то люди сказали бы: «Нет, мы никогда не бросим хамр». И если бы вначале было ниспослано: «Не прелюбодействуйте, они сказали бы: «Мы никогда не оставим прелюбодеяние». Когда я играла, будучи девочкой, Мухаммаду (с.а.с.) в Мекке было ниспослано:

بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرٌ ﴿٤٦﴾

«Однако Час (Судный день) — обещанный им срок, а Час — ужаснейший и горестнейший» (54:46). А когда были ниспосланы суры «Бакара» («Корова» (№ 2)) и «Ниса» («Женщины» (№ 3)), я уже была замужем за ним». Он сказал: «Она вынесла мне Коран и продиктовала мне аяты суры». Этот хадис свидетельствует о том, что Коран не был собранным, и если добавить к этому различие порядка сур в сборниках Корана сподвижников, то все это указывает на то, что порядок сур относительно друг друга составлялся по единодушию сподвижников.

СОБИРАНИЕ КОРАНА

Благодаря, несомненно, достоверному доказательству известно, что когда Пророк (с.а.с.) покинул этот мир, весь Коран был записанным на лоскутах, на широких костях, голых пальмовых ветвях и плоских камнях. Кроме того, сподвижники знали весь Коран наизусть. Как только ниспосылался аят или несколько аятов, Посланник (с.а.с.) приказывал немедленно записывать их в его присутствии. Помимо того, что он диктовал Коран писцам, записывающим откровения, он не запрещал записывать Коран и другим мусульманам. Имам Муслим вывел от Абу Саида Худрий хадис, в котором Посланник (с.а.с.) говорит: **«Не записывайте от меня. Тот, кто записал от меня что-либо помимо Корана, пусть уничтожит это».** То, что записывали писцы, записывающие откровения, было собранно на листах. Об этом Всевышний Аллах говорит:

رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٩٨﴾

«Посланник от Аллаха, который читает чистые листы» (98:2), т.е. читает листы, чистые ото лжи, в них прямые писания, категорично утверждающие истину и справедливость.

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴿١٢﴾ فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ
مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾

«Нет же, воистину, это — Напоминание. Пусть же тот, кто хочет, разумеет его. В чтимых листах, возвышенных, очищенных, руками писцов, благородных, добродетельных» (80:11–16), т.е. это напоминание достоверно существует в чтимых перед Аллахом страницах, возвышенных в своей степени, защищенных от рук шайтанов, и они написаны руками писцов богобоязненных. Поистине, Посланник Аллаха (с.а.с.) оставил после себя весь Коран записанным при своей жизни. Передается, что Абд аль-Азиз ибн Рафия сказал: *«Я и Шидад ибн Мукаль пришли к Ибн Аббасу, да будут довольны ими Аллах, и Шидад ибн Мукаль спросил его: «Оставил ли Пророк (с.а.с.) что-нибудь после себя». Ибн Аббас ответил: «Он оставил после себя только Коран».* Абдульазиз ибн

Рафия сказал: *«Я пришел к Мухаммаду ибн аль-Ханафийя, и мы спросили его о том же. Он ответил нам: «Он оставил после себя только Коран»»*. Единодушные сподвижников Пророка (с.а.с.) гласит о том, что все аяты Корана в своих сурах, были записаны при жизни Пророка (с.а.с.), и их запись происходила сразу же, когда они ниспосылались путем Божественного Откровения, и что они были записаны на листах. Великий Посланник (с.а.с.) покинул этот мир, будучи спокойным за Коран и его великое чудо, которое предстало доказательством для арабов и всего мира. Он не испытывал тревогу за то, что аяты Корана могут быть утрачены, ибо Всевышний Аллах ясным текстом Корана сообщил о том, что Он взял на Себя сохранение этой Книги:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾

«Воистину, ниспослали Мы Напоминание (т.е. Коран), и воистину, Мы — Хранители его» (15:9).

Посланник (с.а.с.) был спокоен, ибо при своей жизни видел, как записывались эти аяты и заучивались наизусть сподвижниками, а также он позволил мусульманам записывать Коран. Поэтому после смерти Пророка (с.а.с.) сподвижники не испытывали потребности в том, чтобы собрать или записать Коран в виде одной книги. Так продолжалось до тех пор, пока в войнах против вероотступников не погибло большое количество хафизов (людей, знающих Коран наизусть). В результате этого Умар начал опасаться за то, что хафизы покинут этот мир, а некоторые листы Корана могут быть утеряны, и в итоге некоторые его аяты будут утрачены. Умар стал думать о собирании записанных листов. Он представил эту мысль Абу Бакру, и, таким образом, Коран был собран. От Убайда ибн ас-Сабика передается, что Зайд ибн ас-Сабит (р.а.) сказал: *«Абу Бакр позвал меня, когда были убиты участники сражения Ямама, и в это время у него находился Умар. Абу Бакр (р.а.) сказал: «Ко мне пришел Умар и сказал: «В сражении Ямама погибло много чтецов Корана. Я опасюсь, что в войнах погибнут чтецы Корана, и многое из Корана будет утрачено. Я полагаю, что тебе следует велеть собрать Коран»*. Абу Бакр сказал: *«Как ты можешь делать то, чего не сделал Посланник Аллаха (с.а.с.)»*. Умар

сказал: «Клянусь Аллахом, это добро». Умар продолжал обращаться ко мне с этой мыслью до тех пор, пока Аллах не раскрыл мою грудь для восприятия истинности этой мысли, и я усмотрел в этом деле то же, что и Умар». Зайд сказал: «Абу Бакр сказал мне: «Поистине ты молодой, умный человек, которого мы ни в чем не обвиняем. Ты записывал Откровение при Посланнике Аллаха (с.а.с.). Собери Коран». Зайд сказал: «Клянусь Аллахом, если бы мне поручили перенести какую-то гору, то это не было бы для меня более тяжелым, чем собирание Корана, которое он поручил мне». Я спросил: «Как вы можете делать то, чего не сделал Посланник Аллаха (с.а.с.)». Абу Бакр ответил мне: «Клянусь Аллахом, это добро». Абу Бакр продолжал обращаться ко мне с этим делом до тех пор, пока Аллах не раскрыл мою грудь для восприятия этого, также как Он раскрыл грудь Абу Бакру и Умару. Я начал собирать Коран, записанный на пальмовых ветвях и плоских камнях, и заученный наизусть людьми. Я собирал его до тех пор, пока не нашел у Абу Хазимы аль-Ансарийя завершение суры «Тауба», которое я больше ни у кого не нашел:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ

«Пришел к вам Посланник из вашего же числа; горько ему, когда страдаете вы» (9:128), и до конца суры.

Собранные листы сначала хранились у Абу Бакра до конца его жизни. Потом они были у Умара, пока он не умер, и затем стали храниться у Хафсы, дочери Умара, да будет доволен им Аллах. Так, собирание Корана Зайдом не было записыванием Корана от хафизов. Он только собрал весь тот Коран, что был записан при Пророке (с.а.с.). Он прилагал один лист к другому только после того, как относительно представленного ему листа имелись два свидетеля, свидетельствующие о том, что данный лист был написан в присутствии Посланника Аллаха (с.а.с.). Более того, он принимал лист только в том случае, если в полной мере имелись два положения: 1) он должен быть записан у кого-либо из сподвижников, и 2) сподвижники должны знать его наизусть. И когда записанное и выученное наизусть, соответствовало листу, он принимал его, а в ином случае, нет. Поэтому он не стал принимать последние два аята суры «Тауба» пока не нашел их записанными

у Абу Хазимы, хотя сам Зайд и те, кто помогали ему, знали их наизусть. От Яхья ибн Хатиба передается следующее: *«Умар, поднявшись, сказал: «Кто получал от Посланника Аллаха (с.а.с.) что-либо из Корана, пусть принесет это». Они записывали это на листах, досках, голых пальмовых ветвях».* Далее Яхья говорит: *«Он ни от кого не принимал, пока не свидетельствовали два свидетеля. Это указывает на то, что Зайд не довольствовался только лишь тем, что находил Коран записанным, пока не свидетельствовали те, кто, получали его устно, несмотря на то, что Зайд и сам знал Коран наизусть. Он делал это из чрезвычайной предосторожности».*

Собирание Корана было собиранием в одну книгу тех листов, которые были записаны перед Посланником Аллаха (с.а.с.). Коран был записан на листах, однако эти листы были отдельно друг от друга, и Абу Бакр собрал их всех в одном месте. Следовательно, Абу Бакр не записал Коран в одной книге, а собрал в одном месте те листы, которые были записаны в присутствии Посланника Аллаха (с.а.с.), и убедился в том, что это именно те листы, удостоверяя это свидетельством двух людей, свидетельствующих о том, что они были записаны в присутствии Пророка (с.а.с.), а также тем, что они записаны сподвижниками и выгучены ими наизусть. При жизни Абу Бакра эти листы хранились у него. Потом они хранились у Умара. А после смерти Умара они, согласно его завещанию, хранились у матери правоверных Хафсы, дочери Умара. Из сказанного ясно то, что собирание Корана Абу Бакром было собиранием тех листов, которые были записаны в присутствии Пророка (с.а.с.), и что это не было составлением Корана. И знали наизусть именно эти листы, т.е. лоскуты, на которых был записан Коран в присутствии Пророка (с.а.с.), но не зная наизусть Корана как книги. Собирание лоскутов и их хранение объяснялось предосторожностью и огромным вниманием к заучиванию именно того, что передано от Посланника Аллаха (с.а.с.). Что же касается самого Корана, то большинство сподвижников полностью знали его наизусть.

Это касалось собирания Корана Абу Бакром. Теперь рассмотрим историю о том, как происходило собирание Корана Усманом. Во втором или третьем году правления Усмана (т.е. в 25

году хиджры) в Медину к Усмани приехал Хузайфа ибн аль-Яман, который в то время, вместе с жителями Шама и Ирака, вел войны для завоевания Армении и Азербайджана. Хузайфу ужасно встревожило их расхождение в чтении Корана. Он нашел, что жители Шама читают Коран чтением Убайя ибн Каба, о чем не слышали жители Ирака, и нашел, что жители Ирака читают Коран чтением Абдуллаха ибн Масбуда, о чем не слышали жители Шама, и в результате обвиняют друг друга в куфре. Он услышал, что двое разошлись в чтении аята из суры «Бакара». Один читал: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ», — а другой: «لِلْبَيْتِ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ». Хузайфа увидев это, пришел в сильный гнев, так что у него покраснели глаза. От Хузайфы передается, что он сказал следующее: *«Жители Куфы говорят, что Коран следует читать по чтению Ибн Масбуда, а жители Басры говорят, что по чтению Абу Мусы. Клянусь Аллахом, если прибуду к амиру аль-муминин, то обязательно скажу ему, чтобы он определил для Корана одно чтение»*. Хузайфа отправился к Усмани. Ибн Шихаб передает, что Анас ибн Малик передал ему следующее: *«К Усмани прибыл Хузайфа ибн аль-Яман, который в то время, вместе с жителями Шама и Ирака, вел войны для завоевания Армении и Азербайджана. Хузайфу ужасно встревожило их расхождение в чтении Корана, и он сказал Усмани: «О амир аль-муминин, эту умму, до того как она разошлась в Книге, постигло расхождение подобное расхождению евреев и христиан». Усман послал людей к Хафсе с просьбой, чтобы она передала листы, с которых будет переписан Коран в виде книг, после чего листы будут возвращены ей. Хафса передала их Усмани, который приказал Зайду ибн ас-Сабиту, Абдуллаху ибн аз-Зубайру, Саиду ибн аль-Асу и Абдурахману ибн аль-Харису ибн Хишаму, чтобы они переписали с них Коран в виде книг. Усман сказал трем курайшитам из них: «Если вы станете разногласить с Зайдом ибн ас-Сабитом в чем-то из Корана, то пишите согласно языку Курайша. Ведь он был ниспослан на их языке». И они поступили так, как велел им Усман. Когда они переписали из листов Коран в виде книг, Усман вернул листы Хафсе, и в каждую сторону государства отправил по одному переписанному Корану, приказав сжечь все остальные листы Корана»*. Число переписанных копий Корана было семь. Они были написаны

для Мекки, Шама, Йемена, Бахрейна, Басры, Куфы, и одну копию оставили в Медине.

Таким образом, то, что сделал Усман, не было собиранием Корана, а было точным переписыванием Корана таким, каким он передался от Посланника Аллаха (с.а.с.). Он всего лишь сделал семь копий с оригинала, который хранился у Хафсы, матери верующих, и объединил всех людей на этой одной Книге. Так Коран остался в этой форме, в которой он был написан на листах в присутствии Пророка (с.а.с.). И эта копия полностью соответствует именно тому оригиналу, который был собран Абу Бакром. Затем мусульмане стали переписывать Коран исключительно с этих копий и только. А впоследствии, когда появились типографии, Коран стал печататься с этой копии по той же форме.

Разница в собирании Корана между Абу Бакром и Усманом состояла в том, что Абу Бакр собрал Коран из-за опасения того, что его часть может быть утрачена с гибелью знающих его наизусть людей. Ибо хотя Коран и был записанным на листах, тем не менее, он не был собранным в одном месте в виде одной книги, и поэтому он собрал его листы. Причиной же собирания Корана Усманом явилось различие в манерах чтения Корана, когда люди стали читать его на просторном арабском языке, что привело к тому, что одни обвиняли других в ошибочности чтения Корана. Опасаясь того, что дело может осложниться, Усман переписал те листы в одну книгу. Таким образом, Коран, который мы имеем сегодня — это то же самое, что было ниспослано Посланнику Аллаха (с.а.с.), и то же самое, что было записано на листах при Пророке (с.а.с.), и то же самое, что собрал Абу Бакр, когда собрал все листы в одном месте, и то же самое, с чего Усман переписал семь копий, приказав сжечь все остальное. Это тот же самый Благородный Коран, в отношении порядка аятов по отношению друг другу и порядка в сурах, а также в форме написания. Что же касается оригинала, который был продиктован Посланником Аллаха (с.а.с.) от Божественного Откровения, и страницы которого были собраны, а затем из них переписали копии, то этот оригинал остался на хранении у Хафсы, матери верующих, до того времени, пока валием Медины не стал Марван, который и уничтожил его,

ибо после того, как копии Корана распространились во всех местах, в нем уже не было надобности. От Ибн Шихаба передается, что Салим ибн Абдуллах ибн Умар сказал: «Марван отправлял людей к Хафсе, имеется в виду то время, когда он был амиром Медины со стороны Муавии, спрашивая у нее листы, с которых был написан Коран, но Хафса отказывалась отдавать их ему». Салим сказал: «Когда Хафса умерла, и мы вернулись с ее похорон, Марван с решимостью послал к Абдуллаху ибн Умару с тем, чтобы он немедленно передал ему листы. Абдуллах ибн Умар отправил их, и Марван приказал уничтожить их, и они были уничтожены». При этом Марван сказал: «Я сделал это из-за того, что уже прошло много времени, и я опасался, что кто-то станет сомневаться в этих листах».

ФОРМА НАПИСАНИЯ КОРАНА

Форма написания Корана является ниспосланной от Аллаха, и ее нельзя нарушать. Доказательством этому служит то, что у Пророка (с.а.с.) были писцы, которые записывали Откровение. Они на самом деле записали Коран в этой форме, и Посланник (с.а.с.) утвердил эту форму написания. Эпоха Пророка (с.а.с.) завершилась, и Коран был записан в этой форме, в которой ничего не изменялось и не заменялось, несмотря на то, что сподвижники писали Коран. Нет ни одного сообщения о том, что кто-нибудь нарушил эту форму. Так продолжалось до того времени, пока к правлению в Халифате не пришел Усман. Он сделал копии Корана по этой форме из листов, которые хранились у Хафсы, матери правоверных, а затем приказал сжечь все остальные листы. Кроме этого, та форма написания Корана, которая в некоторых местах имеется в нем и отклоняется от формы арабского письма, не имеет никакой иллят (мотива), кроме того, что такого рода написание является ниспосланным от Аллаха. Поэтому неуместно говорить, почему слово (الرَّبِّيَا) написано в Коране с буквой (و) «уав» и (ا) «алиф», что представляется в следующем виде (الرَّبِّيَا), а не написано с буквами (يَا) «йа» и (ا) «алиф». Неуместно говорить, какова причина добавления (ا) «алифа» в слове (مِائَةٌ), когда эта буква отсутствует в подобном слове: (فِيئَةٌ), какова причина

добавления (ى) «йа» в слове (يَأْتِيكُمْ), добавления буквы (ا) «алиф» в слове (سَعَوْا), находящемся в суре «Хадж» (№22), и ее отсутствия в слове (سَعَوْ) в суре «Саба» (№34), добавления (ا) «алифа» в слове (عَتَوْا), там, где оно имеется в Коране и отсутствия этой буквы в слове (عَتَوْ) в суре «Различие» (№25), добавления (ا) «алифа» в слове (آمَنُوا) и его отсутствия в словах (جَاءُوا), (بَاءُوا) и (فَاءُوا) в суре «Корова» (№2), а также добавления (ا) «алифа» в (يَعْفُوا الَّذِي) и отсутствия в (يَعْفُو عَنْهُمْ) в суре «Женщины» (№4). Таким же образом, неуместно говорить, каков смысл удаления некоторых букв в словах в некоторых местах, когда те же слова, но в других местах, сохраняют их, как, например удаление буквы (ا) «алиф» в слове (فُرْعَانًا) в сурах «Юсуф» (№12) и «Украшение» (№43), и ее наличие в этом слове во всех других местах Корана; а также наличие буквы (ا) «алиф» после буквы (و) «уав» в слове (سَمَوَات) в суре «Фуссылят» и ее удаление в этом слове во всех других местах; наличие буквы (ا) «алиф» в слове (الْمَيْعَاد) везде, где оно имеется в Коране, кроме одного места в суре «Трофеи» (№8); наличие буквы (ا) «алиф» в слове (سِرَاجًا) везде, где оно находится в Коране, кроме одного места в суре «Различение» (№25). Это различие в форме написания одного и того же слова в разных сурах, без различия в его смысле и произношении, является доказательством того, что это относится к передаваемым от Аллаха вещам, а не к иджитхаду и пониманию. А все то, что относится к передаваемым вещам, является ниспосланным свыше. Кроме того, имеются сообщения о том, что было расхождение относительно порядка сур, однако нет сообщения о том, что было какое-либо расхождение относительно формы написания Корана, по которой он был написан во время Посланника (с.а.с.), как и нет сообщения о том, что было расхождение относительно порядка аятов, что указывает на то, что данная форма написания является ниспосланной от Аллаха. Утверждение Посланником (с.а.с.) этой формы, единодушие сподвижников относительно этой формы, и факт различного написания одного слова в разных сурах с единым произношением и смыслом этого слова, все это ясное доказательство того, что эта форма написания, которую имеет Коран, является ниспосланной

от Аллаха. Ее необходимо строго соблюдать, и запрещается писать Коран в другой форме, и абсолютно недопустимо отклоняться от нее. Неправильным будет сказать, что Посланник (с.а.с.) был неграмотным, и потому его утверждение данной формы не является действительным. У Посланника (с.а.с.) были писцы, которые знали письмо и записывали при нем Коран. Кроме этого, Посланник (с.а.с.) знал формы букв, как об этом передается в некоторых хадисах. Следует знать, что написание его писцами писем, которые Посланник (с.а.с.) отправлял королям, писались обычным написанием, которое было иным, нежели то написание, которым писцы записывали на листах Коран при его ниспослании, хотя человек, диктовавший текст был одним лицом, и писцы были теми же самыми лицами. В этой связи следует еще отметить тот момент, что соблюдение усманского образа написания Корана касается только написания всего Корана. А что касается написания какой-либо части Корана, например, в качестве доказательства на что-либо, или написания какой-то его части при обучении и т.п., везде, где Коран пишется не как книга в целом, то это допускается, поскольку утверждение со стороны Пророка (с.а.с.) и единодушие сподвижников имели место только относительно Корана, как книги в целом, и поэтому нельзя проводить аналогию (кьяс) между ним и его цитированием в других местах, ибо его написание — это написание, которое ниспослано от Аллаха и не имеет иллят (мотив), а потому аналогия здесь неприменима.

ЧУДОТВОРНОСТЬ КОРАНА

Коран — это слова, ниспосланные нашему Пророку Мухаммаду (с.а.с.) со смыслами, на которые они указывают. Коран — это сочетание слов и смыслов. Один только смысл не называется Кораном. Слова же не могут быть без смысла, ибо установление слов в своей основе служит для указания на определенный смысл. Поэтому Коран охарактеризован характеристикой своих слов. Всевышний Аллах говорит о нем, что он арабский:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

«Воистину, ниспослали Мы ее арабским Кораном» (12:2).

كَتَبْنَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

«Книга, аяты которой разъяснены в виде арабского Корана» (41:3).

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ

«Кораном арабским, без всякой кривизны» (39:28).

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

«Мы внушили тебе Коран арабский» (42:7).

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

«Мы сделали ее арабским Кораном» (43:3).

Когда говорится арабский язык, то это служит описанием слов Корана, но не описанием смыслов его слов, ибо смыслы слов Корана являются общечеловеческими, а не арабскими. Они для всего человечества, а не только для арабов. А что касается слов Всевышнего Аллаха:

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا

«И так ниспослали Мы ее как мудрость на арабском языке» (13:37), то они означают — мудрость, которая выражена на языке арабов, но не означают арабскую мудрость. Арабским языком описываются только лишь слова Корана и ни больше. Слова Корана могут быть только арабскими. Названия предметов в нем, как в прямом значении, так и в переносном, имеются только на арабском языке. Поэтому нельзя говорить о переводах смыслов Корана, что они являются Кораном. Коран может быть исключительно на арабском языке. Коран является чудом Пророка Мухаммада (с.а.с.). Несмотря на то, что у Пророка (с.а.с.) были и другие чудеса, кроме Корана, которые он показывал, что упоминается в том же Коране и сахих хадисах, тем не менее, он не бросал людям вызов этими чудесами. Вызов человечеству бросался только Кораном. Поэтому мы говорим, что Коран является чудом Пророка Мухаммада (с.а.с.), с которым подтвердилось его послание, начиная с

ниспослания ему Корана и до Судного дня. Коран сделал арабов бессильными привести подобное ему, и бросил им вызов в том, чтобы они привели подобное этой Книге. Всевышний Аллах, бросая им вызов, сказал:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

«А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспослали Нашему рабу, то принесите суру, подобную этому, и призовите ваших свидетелей, помимо Аллаха, если вы правдивы» (2:23).

قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
«Скажи: «Приведите же суру, подобную ему, и призывайте, кого вы можете, помимо Аллаха, если вы правдивы!» (10:38).

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيَاتٍ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ
مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾

«Может быть, они скажут: «Измыслил он его». Скажи: «Приведите же десять сур, подобных ему, измышленных, и призовите, кого вы можете, кроме Аллаха, если вы говорите правду!» (11:13).

Этот вызов, брошенный кафирам, дошел до того, что Всевышний сказал им, что они не смогут привести подобное Корану. Аллах говорит:

قُلْ لَّيِّنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

«Скажи: «Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками» (17:88).

Те, к кому обратился Коран с тем, чтобы они привели подобное ему, оказались бессильными в этом, и это их бессилие достоверно подтверждено. В истории нет известия о том, что они смогли привести подобное Корану, и нет ни одного сообщения о том, что они смогли сделать это.

Этот вызов не касается только тех, к кому обратился Коран, а является общим и распространяется на все человечество, до Судного дня, поскольку смысл здесь заключается во всеобщности слов, а не в частности причины. Значит, Коран, со времени своего ниспослания и до Судного дня, бросает вызов всему человечеству в том, чтобы они привели подобное ему. Поэтому, Коран делает бессильными не только арабов, которые жили во время Посланника (с.а.с.), и не только одних лишь арабов, в любом месте и в любое время, а делает бессильными всех людей без исключения, ибо обращение направленно ко всему человечеству. Всевышний Аллах сказал:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ

«И послали Мы тебя ко всему человечеству» (34:28).

Аяты, в которых выражен вызов, имеют общую форму и распространяются на всех людей, в них говорится:

وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ

«И призывайте, кого вы можете, помимо Аллаха» (10:38).

Коран оповещает о бессилии в этом деле людей и джиннов. Всевышний Аллах говорит:

قُل لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْنُ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۗ
«Скажи: «Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного» (17:88).

Причина бессилия и неспособности арабов, и вообще всех людей, привести подобное этому Корану, кроется в самом Коране. Арабы, когда слышали Коран, невольно вслушивались в него, охваченные волшебством его красноречивости. Даже аль-Валид ибн аль-Мугийра, когда услышал, как Пророк (с.а.с.) читает Коран, сказал людям: «Клянусь Аллахом, я не знаю из вас никого, кто бы лучше меня знал поэзию, раджаз (стихотворный размер) и касыду. Клянусь Аллахом, то, что он говорит, ничем не похоже на это. Клянусь Аллахом, в словах, которые он говорит, есть приятность и изящество. Эти слова «покрыты листьями сверху и обильны влагой снизу». Они возвышаются, и ничто не может

возвыситься над ними». Эти слова были сказаны Валидом, который не уверовал и упорно оставался в неверии. Данное чудо исходит из самого Корана, ибо те, кто слышал его, слышит, и будет слышать его до Судного дня, приходят в изумление от силы его влияния и красноречия, просто лишь услышав Коран и даже хотя бы одно его предложение.

لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ

«Кому принадлежит царствие в этот день?» (40:16).

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

«и вся земля будет в руке Его в день Воскресения» (39:67).

وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْبِذِي إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ

«А если опасаясь ты измены от какого-нибудь народа, то отбрось им назад (договор их) по справедливости» (8:58).

يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ۝

«О люди, бойтесь Господа вашего! Ведь сотрясение Часа — вещь великая. В тот день, как вы его увидите, каждая кормящая забудет того, кого кормила, а каждая обладательница ноши сложит свою ношу. И увидишь ты людей пьяными, но они не пьяны. И будет сурова кара Аллаха» (22:1,2).

Таким образом, когда из Корана читается аят или аяты, то их слова, стиль и охват, овладевают чувствами человека и берут верх над ним.

Чудотворность Корана ясно наблюдается в его высоком уровне красноречия. Это раскрывается в чудотворном стиле Корана. Та степень ясности, силы и красоты, которая имеется в стиле Корана, делают человека неспособным достичь его.

Стиль — это смыслы, которые упорядочены в аккуратно расположенных словах. Или выражаясь иначе, это способ выражения для того, чтобы передать смыслы с помощью языковых фраз.

Ясность стиля зависит от яркости смыслов в том выражении, с помощью которого они переданы. Аллах говорит:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ ﴿٢٦﴾
«И сказали те, которые не веровали: «Не слушайте этого Корана и пустословьте о нем. Может быть, вы и одержите верх!» (41:26).

Сила стиля зависит от выбора слов, которые передают смысл таким образом, что это гармонирует со смыслом. Трогательный смысл передается тонким словом, глубокий — глубоким словом, порицаемый — порицаемым, и т.д. Всевышний Аллах говорит:

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾
«И дают им там пить чашу, в которой смесь с имбирем, (из) источника там, называемого Салсабил» (76:17,18).

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿١١﴾ لِلظَّالِمِينَ مَعَابًا ﴿١٢﴾ لَبِئْسَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿١٣﴾
«Воистину, в ожидании лежит Ад. Пристанище для преступивших, где обитать им долгими веками» (78:21–23).

تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴿٢٢﴾
«Это тогда — разделение обидное!» (53:22).

إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ
«Воистину, худший из голосов — крик ослиный» (31:19).

А что касается красоты стиля, то она зависит от выбора самых отчетливых и подходящих выражений для смысла, который они передают, а также от слов и смыслов, имеющих в предложениях с этими выражениями.

رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ﴿١﴾ ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا
وَيُلْهِمُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٢﴾
«Часто те, кто неверны, будут испытывать желание быть мусульманами. Оставь их есть, и наслаждаться, и пусть обманывает их ложная мечта (мирская), ибо вскоре узнают они» (15:2,3).

Человек, изучающий Коран, находит высочайшую ясность, силу и красоту, которыми охарактеризован его стиль. Прислушайтесь к этой ясности, силе и красоте. Аллах говорит:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ ﴿٨﴾
ثَانِي عِظْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ

«И есть такой из людей, кто спорит об Аллахе, не имея знания и наставления, не имея просвещающей Книги. Отворачиваясь высокомерно, дабы сбить (людей) с пути Аллаха» (22:8,9).

هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن تَارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١١﴾ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿١٢﴾ وَلَهُم مَّقَمِعٌ مِّن حديدٍ ﴿١٣﴾ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿١٤﴾

«Вот — два противника, спорящих о Господе; и для неверующих кроены одежды огненные. Кипящая вода будет литься на головы их. И растопит она содержимое утроб их и кожу (их). И уготованы им железные палицы. Всякий раз, как попытаются они выбраться оттуда, от страдания, будут они загоняемы обратно, и (сказано будет): «Вкусите кары огненной» (22:19–22).

يَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْعًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾

«О люди! Приводится притча — прислушайтесь же к ней! По истине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, не могут создать даже мухи, хоть бы и собрались они для этого все вместе. А если муха унесет у них что-либо, не могут они вернуть это. Слабы (оба): и молящий, и молимый!» (22:73).

Коран имеет особый стиль выражения. Его стиль непохож ни на какую поэзию, прозу и стихи. Это своеобразный стиль, который прежде не был известен арабам.

В силу того, что арабы испытывали весьма сильное влияние Корана, они недоумевали по поводу того, каким образом он достиг этой чудотворности. Вследствие этого они стали говорить то, о чем сказано в Коране:

إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ

«Несомненно, это явное колдовство!» (10:76).

Они также говорили, что это слова поэта и прорицателя. Поэтому Аллах, опровергая их слова, сказал:

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾

«А не слова поэта. Как же мало веруете вы! И не слова прорицателя. Как же мало припоминаете вы!» (69:41,42).

То, что Коран представляет собой особый стиль и нечто несравненное, является совершенно ясным делом. В Коране Высший Аллах говорит:

وَيُخْزِيهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ

«И обесчестит их, и поможет вам против них, и исцелит сердца верующих» (9:14).

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

«Никогда не достигните вы праведности, пока не будете расходовать из того, что любите» (3:92).

Эти слова как бы близки к поэзии, поскольку если поставить эти два аята в стихотворный порядок, то получатся две стихотворные строки:

وَيُخْزِيهِمْ وَ يَنْصُرُهُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِي صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

*И обесчестит их, и поможет вам против них,
и исцелит сердца верующих.*

*Никогда не достигнете вы праведности, пока
не будете расходовать из того, что любите.*

Тем не менее, это не стихи, а своеобразная и бесподобная проза. Обладая таким видом прозы, Коран в то же время говорит:

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾ اللَّجْمِ الثَّاقِبِ ﴿٣﴾ إِنَّ

كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلِيَهَا حَافِظٌ ﴿٦﴾ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٧﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ
دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾

«Клянусь небом и идущим ночью! А что даст тебе знать, что такое идущий ночью? Звезда пронизывающая. Поистине, над всякой душой есть хранитель. Пусть же посмотрит человек, из чего он создан! Создан он из воды извергающейся. Выходит она из хребта и грудных костей» (86:1–7), что является прозой, которая совершенно не похожа на стихи. Когда ты находишь, что Коран говорит:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

«Каждого посланника Мы посылали для того, чтобы ему повиновались с дозволения Аллаха» (4:64).

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ
لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا

«А если бы они, когда причинили несправедливость самим себе, пришли к тебе и попросили бы прощения у Аллаха и попросил бы прощения для них Посланник, они бы нашли, что Аллах — Внемлющий раскаянию и Милостив» (4:64).

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

«Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью» (4:65), и как в прозе удлиняется абзац и дыхание, в то же время ты находишь следующие слова Корана:

وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا ﴿٢﴾ وَالتَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا ﴿٣﴾
وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾

«Клянусь солнцем и его сиянием, и месяцем, когда он за ним следует, и днем, когда он его обнаруживает, и ночью, когда она его покрывает» (91:1–4), где в прозе укорачиваются

абзац и дыхание, хотя все приведенные аяты являются прозой по абзацам. Когда ты видишь, как Коран проявляет совершенство в длинной прозе, удлинняет слова и говорит:

يَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا
 آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ
 سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ
 يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ
 فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ
 قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٥١﴾

«О Посланник! Пусть тебя не печалят те, которые устремляются к неверию из тех, что говорят: «Мы уверовали!» своими устами, а сердца их не уверовали; и из иудеев: они прислушиваются ко лжи, прислушиваются к другим людям, которые не приходили к тебе; они искажают слова после их мест; они говорят: «Если вам это даровано, то берите его, а если вам не даровано, то берегитесь!». Ведь кого хочет Аллах испытать, для того ты ничем не будешь властен у Аллаха. Это — те, о которых не хотел Аллах, чтобы они очистили свои сердца. Для них в ближайшем мире — позор, для них в Грядущей жизни — великое наказание!» (5:41), в то же время ты находишь, как Коран проявляет совершенство в рифмованной прозе и говорит:

يَأْتِيهَا الْمُدْتِيرُ ﴿١﴾ فَمَ فَاذِرُ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِيرُ ﴿٣﴾ وَثِيَابِكَ فَطَهِّرُ ﴿٤﴾
 وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُ ﴿٥﴾ وَلَا تَمَنَّ تَسْتَكْبِرُ ﴿٦﴾ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرُ ﴿٧﴾

«О завернувшийся! Встань и увещевай! И Господа своего возвеличивай! И одежды свои очисти! И скверны беги! И не оказывай милость, стремясь к большему! И ради Господа своего терпи!» (74:1–7), и видишь, как он возвышается в удвоении, и говорит:

أَلْهَكُمُ الشَّاكِرُ ﴿١﴾ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ﴿٢﴾ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا
 سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾

«Увлекла вас страсть к умножению, пока не навестили вы могилы. Так нет же, вы узнаете! Потом нет же, вы узнаете! Нет же, если бы вы знали достоверным знанием... Вы непременно увидите огонь!» (102:1–6), а также видишь, как он удлинняет удвоение и говорит:

فَتِيلَ الْإِنْسَانِ مَا أَكْفَرَهُ ۗ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۗ ﴿١٨﴾ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ ۗ وَقَدَّرَهُ ۗ ﴿١٩﴾ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ۗ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُ ۗ فَأَقْبَرَهُ ۗ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ ۗ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ ۗ ﴿٢٣﴾ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ۗ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۗ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۗ ﴿٢٦﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۗ ﴿٢٧﴾ وَعَيْنًا وَقَضْبًا ۗ ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۗ ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۗ ﴿٣٠﴾ وَفَكِهَةً وَأَبًا ۗ ﴿٣١﴾

«Был убит (проклят) человек (кафир), как он неверен! Из чего Он его создал? — Из капли! Создал его и соразмерил. Потом дорогу ему облегчил. Потом его умертвил и похоронил. Потом, когда пожелал, его воскресил. Так нет! Не совершает он того, что повелел Он! Пусть же посмотрит человек на свою пищу. Воистину пролили Мы воду ливнем. Потом рассекли землю трещинами. И взрастили на ней зерна. И виноград, и траву. И маслины, и пальмы. И сады густые. И фрукты, и растения» (80:17–31).

Можно видеть, как Коран говорит в определенной рифме и вдруг внезапно переходит на другую. В то время как Коран говорит рифмованной прозой в следующей форме:

فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ ﴿٨﴾ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ﴿١٠﴾

«А когда затрубят в трубу, то это будет днем тяжелым, нелегким для неверующих» (74:8–10), он вдруг переходит на другую рифму в аяте, следующем сразу после предыдущего, и говорит:

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَيْنَ يَدَيْهِ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَظْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأَرْهُقُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾

«Оставь Меня с тем, кого Я сотворил одиноким, даровал ему большое богатство и сыновей, которые находились рядом

с ним, и распростер перед ним этот мир полностью. После всего этого он желает, чтобы Я добавил ему. Но нет! Он упрямо отрицает Наши знамения. Я возложу на него подъем (восхождение на гору в Аду)» (74:11-17), а потом опять, сразу в следующем аяте, меняет рифму на другую:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾
ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾

«Он подумал и рассчитал. Да сгинет он! Как он рассчитал?! Да сгинет он еще раз! Как он рассчитал?! Затем он задумался. Затем он нахмурился и насупился. Затем он повернулся спиной и возгордился» (74:18–23).

Просматривая таким образом весь Коран, ты не находишь того, чтобы он соблюдал имеющуюся в арабском стиле поэзию и прозу с их различными видами, а также несхож с речью арабов и вообще с речью людей.

Также ты видишь его стиль ясным, сильным и красивым, который передает смысл выражения таким образом, который описывает смыслы точнейшим описанием. Когда смысл является трогательным, ты находишь, как он говорит:

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾

«Ведь для богобоязненных есть спасение. Сады и виноградники. И полногрудые сверстницы. И кубок полный» (78:31–34), используя тонкие слова и плавно выраженные предложения. А когда смысл является глубоким, он говорит:

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٣١﴾ لِللَّظْغِينِ مَآبًا ﴿٣٢﴾ لَّيِّثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿٣٣﴾ لَا يَدْخُلُونُ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٣٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٣٥﴾ جَزَاءً وَفَاقًا ﴿٣٦﴾

«Поистине, геенна — есть засада, для преступивших — место возврата, в котором они пробудут века, не вкушая там ни прохлады, ни питья, кроме кипятка и гноя, воздаяние соответственное» (78:21–26), используя высокопарные слова и предложения с глубоким смыслом. А когда смысл говорит о желаемых вещах, то он использует соответствующие слова, и говорит:

وَرَفَعَ أَبُوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ط

«И поднял он своих родителей на трон, и пали они пред ним ниц» (12:100). Когда же смысл содержит в себе порицание, то использует соответствующие этому слова, и говорит:

أَلَكُمُ الدَّكْرُ وَوَلَهُ الْأُنثَى ﴿١١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴿١٢﴾

«Неужели у вас — мужчины, а у Него — женщины? Это тогда — разделение обидное!» (53:21,22).

وَأَغْضَضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

«И понижай свой голос. Воистину, худший из голосов — крик ослиный» (31:19).

Передача смыслов таким способом выражения, который ярко представляет эти смыслы, сопровождается использованием слов, которые звучат так, что заставляют человека содрогаться, когда он представляет и осознает эти смыслы. Поэтому они вселяют в слушателя, понимающего глубину этих смыслов и красноречие выражения, величественную боязнь. И даже некоторые арабские мыслители, обладающие красноречием, несмотря на свой куфр и упрямство, чуть ли ни поклонялись этим словам.

Кроме того, тот, кто внимательно изучает слова и предложения Корана, находит, что он, соединяя буквы одну с другой, учитывает звуки, которые исходят при произношении букв из мест артикуляции, и делает близкие друг другу в артикуляционном плане буквы, близкими по расположению в слове или в предложении. А если имеется отдаленность между местами артикуляции букв, то они разделяются буквой, которая удаляет резкий переход. В то же самое время буква, которая по своему звучанию приятна для слуха, повторяется в Коране как припев в музыке. Например, Коран не говорит: «كَالْبَاعِقِ الْمُتَدَقِّقِ», а говорит: ﴿كَصَيِّبٍ﴾. Не говорит: «الهُعْخُعُ», а говорит: ﴿سُنْدُسٍ حُضْرٍ﴾. В случае необходимости использования букв далеких друг от друга в артикуляционном плане, то Коран использует их для того смысла, который соответствует им, и который не могут передать другие буквы, как, например, слово: ﴿ضِيزَى﴾, вместо которого непригодно слово «ظَالِمَةٌ» или «جَائِرَةٌ», несмотря на то, что они имеют одно значение. Наряду с этой внимательностью в использовании

букв, буква, которую Коран определяет, как бы припевом, ясно повторяется в аятах. Например, в аяте «аль-Курсий», буква «ل» (лям) повторяется 23 раза, в приятной форме воздействуя на слух так, что обостряет слух и вызывает желание слушать больше.

Так ты находишь, что Коран имеет свой особый стиль. Ты находишь, что он выражает каждый свой смысл словом, которое подходит для него, а также подходит для стоящих рядом слов и для смыслов, которые связаны с ним. Невозможно увидеть, чтобы это нарушалось хотя бы в одном из его аятов. Его чудо ярко проявляется в его стиле, который является особым видом речи, непохожей на речь людей. Он выражает смыслы подходящими словами и предложениями, его слова действуют на тех, кто осознает их красноречие и глубоко понимает их смыслы, так что они начинают испытывать по отношению к ним почтительный страх, и чуть ли не поклоняются им. Они действуют и на тех, кто не понимает этого. Их пленит идеально чудесный порядок звучания этих слов Корана, и человек поневоле испытывает к нему почтительный страх, даже если не понимает его смысла. Поэтому, Коран — это чудо, и будет оставаться таковым до Судного дня.

СУННА

Сунна и Хадис имеют одно и то же значение. Под словом «Сунна» подразумевается то, что передается от Посланника Аллаха (с.а.с.) в качестве изречений, действий или одобрения. Сунной также считается то, что передается от сподвижников (их личные слова и действия), ибо они жили вместе с Пророком (с.а.с.), слышали то, что он говорил, и видели его поступки, что и передавали затем. Хадис считается шариатским текстом. Аллах Всевышний говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«И что принес вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝

«И говорит он не по пристрастию. Это — только Откровение, которое ниспосылается. Научил его Сильный мощью» (53:3–5).

Многие аяты Корана ниспосланы в общей форме, а хадисы детально разъяснили их. Например, о намазе в Коране говорится в общей форме, и именно действия Пророка (с.а.с.) разъяснили времена и методику совершения намаза. Таким образом, многие законы в Коране ниспосылались в общей форме, и Посланник (с.а.с.) разъяснял их. Всевышний Аллах говорит:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبَّانٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

«И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44).

Сподвижники, которые слышали Пророка (с.а.с.), видели его действия и положения, когда чувствовали затруднение в понимании какого-то аята или расходились в своих комментариях относительно него или в понимании какого-то закона этого аята, то обращались к хадисам Пророка (с.а.с.) для того, чтобы добиться ясности. Ради сохранения этой области знаний мусульмане в основном опирались на точное знание хадисов по памяти, не придавая большого значения тому, что записывали, подобно тому, как они заучивали наизусть Книгу Аллаха. Со временем, когда Ислам распространился на все более обширные территории, и сподвижники разошлись по земле, и когда многие из них умерли, и уменьшилась точность в запоминании хадисов, появилась нужда в записывании и регистрации хадисов.

Эпоха записывания хадисов восходит ко времени сподвижников. Среди них было несколько человек, кто записывал и передавал хадисы по записанному. От Абу Хурайры передаются следующие его слова: «Ни один из сподвижников Пророка (с.а.с.) не знает хадисов больше чем я, кроме Абдуллаха ибн Умара. Он записывал, а я нет». Однако численность тех из сподвижников, кто записывал хадисы, была незначительной. Большинство сподвижников знали все наизусть, так как им было запрещено записывать хадисы в начале прихода Ислама. Муслим вывел в своем сборнике хадисов «Сахих» от Абу Саида аль-Худурий, что тот сказал: **«Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: «Не пишите от меня. А кто записал что-нибудь от меня, кроме Корана, пусть сотрет это. Рассказывайте от меня, и в этом нет ничего предосудительного». «Кто умышленно сказал ложь от моего имени, займет свое место в огне».** Поэтому сподвижники воздерживались от записи хадисов и ограничивались только заучиванием их наизусть. Сподвижники очень сильно заботились о знании хадисов. Констатированы факты того, что многими сподвижниками не были приняты многие сообщения, передаваемые в качестве

хадисов. Ибн Шихаб передает от Кабиса, что бабушка одного умершего пришла к Абу Бакру (да будет доволен им Аллах) с просьбой получения наследства. Он сказал ей: *«Я ничего не нахожу для тебя в Книге Аллаха, и как я знаю Посланник Аллаха (с.а.с.) ничего не упоминал о тебе»*. Потом он спросил людей, и среди них встал аль-Мугъира и сказал: *«Посланник Аллаха (с.а.с.) давал ей шестую часть»*. Абу Бакр сказал: *«Кто-нибудь подтвердит сказанное тобой?»*. Мухаммад сын Муслима засвидетельствовал о том же самом, и Абу Бакр поступил сообразно тому, что они сказали.

Аль-Джаририй передает от Абу Надра, который передает от Абу Саида, что Абу Муса трижды поприветствовал Умара (да будет доволен им Аллах) из-за дверей, но никто не ответил ему, и не получив разрешения войти к нему, он отправился обратно. Умар послал за ним, и когда они встретились, Умар спросил: *«Почему ты ушел обратно?»*. Он сказал: *«Я слышал, как Посланник Аллаха (с.а.с.) говорил: **«Если кто-нибудь из вас приветствовал три раза, и ему не ответили, пусть возвращается»**»*. Умар сказал ему: *«Либо ты приведешь явное доказательство этому, либо я что-то с тобой сделаю»*. Когда мы сидели, Абу Муса пришел с изменившимся цветом лица, и мы спросили его: *«Что с тобой?»*. Он осведомил нас о случившемся, и сказал: *«Кто-нибудь из вас слышал это»*. Мы сказали: *«Да, все мы слышали это»*. После этого они послали с ним человека, который придя к Умару, известил его об этом. Али (да будет доволен им Аллах) сказал: *«Если я слышал от Посланника Аллаха (с.а.с.) какой-то хадис, то Всевышний Аллах одарял меня пользой из него настолько, насколько пожелает. А если мне хадис рассказывал рассказчик, я просил его клясться. И если он клялся, я принимал сказанное им»*.

Из этого мы видим, как сподвижники удостоверились в передаче хадисов и были осторожными в принятии сообщений. Передается даже, что Умар не придавал значения передаче сообщения Фатимы бинт Кайса о том, что трижды окончательно разведенная женщина не претендует на содержание и ей не предоставляется жилье, и сказал: *«Мы не оставим в стороне Книгу нашего Господа и Сунну нашего Пророка из-за слов женщины, о которой мы не знаем, запомнила ли она наизусть или забыла»*. Следует

понимать, что смысл сказанного Умаром не заключается в том, что она была женщиной, а означает, что мы не оставим Книгу и Сунну из-за слов человека, о котором мы не знаем, запомнил ли он наизусть или забыл. Иллят (мотив) состоит в том: «запомнила ли она наизусть или забыла», а не в том, что она женщина.

Когда, после смерти Усмана (да будет доволен им Аллах), началась смута (фитна) и мусульмане разошлись во мнениях, и среди них появились партии, внимание каждой из этих партий было направлено на вывод доказательств и поиск хадисов, подтверждающих их утверждение. Для того, чтобы подтвердить какое-либо свое утверждение или привести какой-то довод, некоторые из них даже выдумывали хадисы от себя. Такое явление стало частым во время этого беспорядка. Когда смута улеглась, и мусульмане взялись за установление истины, они нашли большое количество вымышленных хадисов, после чего занялись отделением этих вымышленных изречений от сахих хадисов.

Когда завершилась эпоха сподвижников, за ними пришли табиины, которые последовали тому же методу. Они последовали благородным сподвижникам в деле заботы о хадисах и их распространения методом повествования (риваят). Так продолжалось до тех пор, пока правление Халифатом не перешло в руки справедливого халифа Умара ибн Абд аль-Азиза, который приказал записать хадисы в начале первого столетия. В своей книге «Сахих», (в главе «Знание»), аль-Бухарий говорит: «Умар ибн Абд аль-Азиз написал Абу Бакру ибн Хазам следующее: «Посмотри, что имеется из хадисов Посланника Аллаха (с.а.с.) и запиши их. Я опасуюсь исчезновения знания и потери ученых. Принимай только лишь хадисы Посланника Аллаха (с.а.с.). Распространяйте знание и садитесь вместе, чтобы узнал тот, кто не знает. Знания становятся губительными тогда, когда они скрываются». Он также написал правителям в главных исламских городах, чтобы они следили за хадисами.

Первым кто записал хадисы по приказу Умара ибн Абд аль-Азиза был Мухаммад ибн Муслим ибн Убайдулла ибн Абдуллах ибн Шихаб аз-Зухрий, который записал хадисы от группы малоизвестных сподвижников и известных табиин. Затем запись

распространилась в поколении, которое следует поколению аз-Зухрий. В Мекке хадисы записал Ибн Джурайдж, в Медине — Малик, в Басре — Хаммад ибн Салама, в Куфе — Суфьян ас-Саврий, в Шаме — аль-Авзайи и другие в различных областях исламского государства. Сборники хадисов, принадлежащие им, были смешаны с высказываниями сподвижников и фетвами табиитов. Так обстояло дело с хадисами во втором веке по хиджре. Затем в начале третьего века рассказчики хадисов начали собирать их отдельно. Составление хадисов не происходило непрерывным образом до тех пор, пока не появился имам аль-Бухарий, проявивший гениальные способности в науке о хадисах. Им была составлена книга, известная как «Сахих аль-Бухарий», где он приводит сахих хадисы. В этом деле по его стопам пошел Муслим ибн аль-Хаджадж, его ученик, и составил свою книгу, известную как «Сахих Муслим». Эти две книги были названы «Сахихан» (два сахих сборника хадисов).

Имамы в науке о хадисах, когда начали записывать хадисы, записали их в той форме, в которой нашли их. В большинстве случаев не было такого, чтобы они не принимали то, что доходило до них, за исключением того, что было известно как вымышленное. Они собрали их с теми цепочками передатчиков хадиса, с которыми нашли их. Потом они стали очень взыскательно исследовать положения передатчиков, пока не познали, кого передача (риваят) принимается, а кого нет, и того, в принятии передачи которого проявляется осторожность. Все это они делали наряду с изучением передаваемого сообщения и состояния самой передачи, ибо не все то, что передается тем, кто был отмечен справедливостью и точностью, принимается от него, поскольку есть вероятность того, что он может забыть или вообразить что-то.

Хадис был обширным предметом изучения, который охватывал все исламские знания. Он охватывал тафсир (толкование Корана), законодательство, жизнь Пророка (с.а.с.). Например, передатчик хадисов передавал какой-нибудь хадис, в котором содержался комментарий к какому-то аяту из Корана, другой хадис, в котором имелось решение относительно какого-то случая, хадис, в котором говорилось о каком-то сражении, и т.д. А когда

мусульмане начали собирать хадисы, проводить их запись и регистрацию, в различных исламских городах стали писаться книги в области хадиса. Собираение хадисов преследовало цель отделить хадисы Посланника Аллаха (с.а.с.) от всего прочего. Таким образом, в начале второго столетия, наука о хадисе стала отдельной от фикха (исламского права) и тафсира, что произошло также после того, как активизировалось движение собирания хадисов, когда сахих хадис стал отличительным от даиф (слабого) хадиса, и появилась наука об оценке передатчиков с точки зрения их соответствия или несоответствия требованиям передачи хадиса.

СУННА ЯВЛЯЕТСЯ ШАРИАТСКИМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВОМ ПОДОБНО КОРАНУ

Сунна является таким же шариатским доказательством, как и Коран. Сунна — есть Откровение от Всевышнего Аллаха. Ограничение Кораном без принятия Сунны, является явным куфром, что относится к выступившим против Ислама. То, что Сунна — это Откровение от Всевышнего Аллаха, явно утверждается Священным Кораном, где Всевышний Аллах говорит:

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ

«Скажи: «Я только увещаю вас Откровением» (21:45).

إِن يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾

«Мне Откровением ниспосылается лишь то, что я — ясный увещеватель» (38:70).

إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ

«Я следую только за тем, что ниспосылается мне Откровением» (10:15).

إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي

«Воистину, следую я тому, что мне ниспосылается в Откровении от моего Господа» (7:203).

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾

«И говорит он не по страстию. Это — только Откровение, которое ниспосылается» (53:3,4).

Эти аяты, являющиеся категоричными как в своем происхождении, так и в указании, гласят о том, что принесенное Посланником (с.а.с.), его увещание и слова, исходят только из Откровения. Эти аяты не имеют никакого иного объяснения. Таким образом, Сунна, как и Коран, является Откровением. А что касается того, что следование Сунне, как и Корану, является обязательным, то это также ясно выражено в Коране. Всевышний Аллах говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«И что принес вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

«Кто повинуется Посланнику, тот повинуется Аллаху» (4:80).

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

«Пусть берегутся те, которые нарушают Его приказ, чтобы их не постигло бедствие или не постигло их наказание мучительное» (24:63).

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

«Нет права ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его Посланник дело, выбора в их деле» (33:36).

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

«Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью» (4:65).

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

«Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику» (4:59).

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ

«Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах» (3:31).

Все это открыто и ясно указывает на обязательность следования Посланнику (с.а.с.) в том, что он принес. Подчинение Посланнику (с.а.с.) расценивается как подчинение Всевышнему Аллаху.

Коран и хадис, с точки зрения обязательности следования тому, что содержится в них, являются доказательствами Шариата. В этом отношении хадис подобен Корану. Поэтому нельзя говорить: «У нас есть Книга Аллаха, и мы будем придерживаться ее», — ибо из этого понимается оставление Сунны. Сунна должна объединяться с Книгой Аллаха, и таким образом, хадис должен приниматься как шариатское доказательство, равно как и Коран. Нельзя, чтобы от мусульманина исходило то, что дает понять, что он ограничивается Кораном, исключая хадис. Посланник Аллаха (с.а.с.), напоминая нам об этом, сказал: **«Скоро настанет время, когда человек из вас, усевшись на свою тахту, будет рассказывать хадис от меня и говорить: «Между мной и вами Книга Аллаха, и что мы найдем в ней как дозволенное — дозволим, а что найдем запретным — запретим». Однако воистину то, что запретил Посланник Аллаха подобно тому, что запретил Аллах».** Также Посланник Аллаха (с.а.с.) говорит: **«Тот, кому от меня дошел хадис, и он посчитал его ложью, тот оклеветал Аллаха, Его Посланника и того, кто передал этот хадис».** Отсюда будет ошибочным говорить: «Мы сравниваем Коран с хадисом, и если он не соответствует Корану, то мы оставляем его», — потому что это ведет к оставлению хадиса, если он сообщен как уточнение общего значения текста Корана, или как разъяснение его общего смысла. Дело в том, что в таком случае видно, что содержание хадиса не соответствует Корану или, что оно вовсе не имеется в Коране. Это, например, касается таких хадисов, которые прикрепляют второстепенные части к основной, и в этих второстепенных частях, о которых сообщает хадис, имеются законы, которых нет в Коране и, в особенности, что многие

детальные законы не сообщены в Коране, а сообщены только в хадисе. Поэтому нельзя сравнивать хадис с Кораном и принимать то, что сообщено в Коране, и оставлять при этом все остальное. Следует понимать, что хадис отвергается в том случае, если случается так, что он противоречит категоричному смыслу Корана. В этом случае такой хадис отвергается по своему содержанию (дираятан), ибо его смысл противоречит Корану. Примером этому может служить сообщение, переданное от Фатимы бинт Кайса, которая сказала: *«Мой муж трижды заявил о разводе со мной во время Посланника Аллаха (с.а.с.). Я пришла к Пророку (с.а.с.) и он не определил для меня ни жилья, ни содержания»*. Этот хадис отвергается в силу своего противоречия следующим словам Корана:

أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ

«Поселяйте их там, где вы сами поселились по вашему достатку» (65:6).

В данном случае хадис отвергается из-за противоречия вышеприведенному аяту Корана, который имеет категоричный, как в своем происхождении, так и в указании, смысл. А если хадис не противоречит Корану, как в случае, если он содержит то, что не сообщено в Коране, или имеет дополнительную информацию к тому, что уже содержится в Коране, то принимается и хадис, и Коран. Нельзя говорить: «Нам достаточно Корана и того, что содержится в нем», — ибо Аллах приказал следовать им обоим вместе, и вера в них вместе — обязательна.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СУННЫ В КАЧЕСТВЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Известно, что Сунна — это речь Посланника (с.а.с.), его действия и утвердительное молчание. Следование Сунне является обязательным, как и Корану. Однако здесь должно иметь место достоверное подтверждение того, что именно Посланник (с.а.с.) сказал определенные слова, совершил какое-то определенное действие или промолчал по поводу каких-то слов или какого-то действия. И если подтверждается истинность происхождения

Сунны, то будет правильным приводить ее в качестве доказательства, относительно шариатских законов и акыды. С точки зрения своего происхождения Сунна бывает двух видов:

1. Категоричное происхождение, как если ее передает группа табии табиинов (поколение, следующее за табиинами) от группы табиинов, а те от группы сподвижников, которые в свою очередь передают ее от Пророка (с.а.с.), с тем условием, что каждая из этих групп должна состоять из достаточного числа людей, при котором исключается возможность того, чтоб они могли сговориться между собой во лжи. Такая Сунна называется «Сунна мутаватир» или «хабар мутаватир».

2. Сунна, происхождение которой является сомнительным, как если ее передает одно лицо или отдельные лица из табии табиинов от одного или отдельных лиц табиинов, а те от одного или отдельных лиц сподвижников, которые в свою очередь, передают ее от Пророка (с.а.с.). Это и называется «хадис ахад» (хадисом отдельных лиц) или «хабар ахад» (сообщением отдельных лиц).

Отсюда исходит, что Сунна с точки зрения использования ее в качестве доказательства делится на две части: «хабар мутаватир» и «хабар ахад». Что касается так называемого «хабар машхур» (известного сообщения) или по-другому «хабар мустафид» (распространенного сообщения), то это сообщение, которое передано отдельными лицами от Пророка (с.а.с.), а затем получившее широкую известность во время табиинов или табии табиинов. Такое сообщение не составляет третий вид, и относится к «хабар ахад» (сообщению отдельных лиц), поскольку оно не поднимается (в его использовании в качестве доказательства) выше степени «хабар ахад», и совершенно не доходит до степени «хабар мутаватир». Если в передаче (риваяте), на каком-нибудь из его уровней, имеются только отдельные лица, будь то на уровне сподвижников, табиинов или табии табиинов, то хадис с такой передачей будет считаться «хадис ахад», даже если на двух других уровнях имеются группы. Значит, Сунна бывает либо «мутаватир», либо «ахад», и для нее нет третьего вида.

Если «хабар ахад» является сахих или хасан, то считается доказательством в области всех шариатских законов, и этим

сообщением следует обязательно руководствоваться. Здесь нет разницы в том, относятся ли эти законы к сфере поклонения (ибадат), взаимоотношений (муамалят) или наказаний (укубат). Приводить такой вид сообщения в качестве доказательства будет правомочным. Обоснование шариатских законов с помощью «хабар ахад» является верным. Относительно этого имеется единомыслие сподвижников. Доказательством этому служит то, что шариат принимает свидетельство в обосновании иска, а это свидетельство является сообщением отдельных лиц. Таким образом, принятие передачи Сунны, а также принятие «хабар ахад» сравниваются с принятием свидетельства. Текст Корана гласит о правомочности совершения суда по свидетельству двух мужчин или одного мужчины и двух женщин в том, что касается собственности; по свидетельству четырех мужчин в обвинении в прелюбодеянии; и по свидетельству двух мужчин в худуд (наказания, установленные Кораном и Сунной) и возмездии. Известно, что Посланник Аллаха (с.а.с.) совершил суд по свидетельству одного свидетеля и по клятве того, кто имеет право, принял свидетельство одной женщины в отношении кормления грудью, и все это было сообщениями отдельных лиц. Таким же образом поступали и все сподвижники. Нет сообщения о том, что кто-нибудь из них противоречил этому. Суд — это вменение в обязанность, путем предпочтения правдивой стороны неправдивой, до тех пор, пока подозрения, ставящие под сомнение истинность сообщения, отсутствуют или не имеют оснований. А это вменение в обязанность происходит не иначе как по сообщению отдельных лиц. Согласно кыясу, становится обязательным руководствоваться «сообщением отдельных лиц», переданным от Пророка (с.а.с.), для предпочтения правдивой стороны, до тех пор, пока передатчик сообщения является справедливым, заслуживающим доверие лицом, точным, встречавшимся с тем, кто передал это сообщение, и по отношению к нему нет подозрения во лжи, и оно не имеет оснований. Таким образом, принятие «сообщения отдельных лиц», передаваемое от Посланника (с.а.с.), и применение его в качестве доказательства в законе подобно принятию свидетельства и решению, выносимому в соответствии с ним относительно

дела, исполненного сообразно этому решению. Значит «хабар ахад» является доказательством по причине того, что на это указал Коран.

Кроме этого Посланник (с.а.с.) сказал: **«Да сделает Аллах прекрасным раба, который услышал мои слова, запомнил их наизусть и передал их. Возможно, несущий фикх не является факихом, и возможно, что несущий фикх несет его тому, кто является факихом больше чем он сам»**. Посланник Аллаха (с.а.с.) говорит: **«Да сделает Аллах прекрасным раба...»**, — но не сказал «рабов». Само слово «раб» является именем нарицательным, которое применимо к одному и нескольким лицам. Таким образом, смысл хадиса заключается в том, что Посланник (с.а.с.) хвалит одно лицо и отдельные лица в передаче его хадисов.

Более того, Пророк (с.а.с.) призывает к заучиванию его слов на память и к их распространению. Для каждого, кто услышал их (будь то один человек или группа людей), становится фардом их распространение. Распространение и донесение его слов другим, может иметь значения лишь в том случае, если его слова необходимо принимать. Призыв Пророка (с.а.с.) передавать его слова — это призыв к их принятию, если тот, кому их передают, утверждает, что они действительно являются речью Посланника (с.а.с.), т.е. если передающий их человек является заслуживающим доверие, богобоязненным, надежным и точным, зная, что нести и что оставлять, дабы люди не могли подозревать его во лжи, и чтобы у них преобладал взгляд о том, что он правдив. Это указывает на то, что «хабар ахад» является доказательством, как об этом гласит Сунна.

И кроме всего этого, Пророк (с.а.с.) в свое время послал в одно и то же время двенадцать посланцев к двенадцати королям в разные части земли, призывая их к Исламу. К каждому королю было отправлено только по одному посланцу. Если бы следование призыву не было обязательным по сообщению одного человека, то Посланник (с.а.с.) не ограничился бы отправлением одного посланца для того, чтобы тот донес Ислам. Следовательно, это является ясным доказательством, проявившимся в действии Посланника (с.а.с.), указывающим на то, что сообщение одного

лица — есть доказательство в донесении информации. Также Посланник (с.а.с.) отправлял письма управляющим вилаятов через отдельных посланцев, и никто из валиев даже и не думал отказаться от выполнения приказанного по той причине, что письмо доставлено только лишь одним посланцем. Наоборот, они строго придерживались тех законов и распоряжений, которые доставлял им посланец от Пророка (с.а.с.). И это тоже является ясным доказательством, исходящим из действий Посланника (с.а.с.), указывающим на то, что «хабар ахад» — есть доказательство относительно обязательности соблюдения шариатских законов, приказов и запретов Посланника (с.а.с.). В ином же случае, Посланник (с.а.с.) не ограничился бы отправлением одного человека к валию.

Достоверно известным делом среди сподвижников Пророка (с.а.с.), которое исчерпывающим образом передается от них, было то, что они принимали к руководству «хабар ахад» в случае если доверили передатчику. Наличие реальных фактов в этой связи насчитывает бесчисленное множество. Ни от одного сподвижника нет ни одного сообщения о том, что он отверг сообщение одного отдельного человека по той причине, что это сообщение передал лишь он один. Они не принимали сообщение, когда не доверяли его передатчикам. Таким образом, согласно указанию Книги Аллаха, Сунны и единодушия сподвижников «хабар ахад» — есть доказательство в области законов шариата и в донесении Ислама.

«ХАБАР АХАД» НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ДОВОДОМ В АКЫДЕ

Вера в Посланника Мухаммада (с.а.с.) обязывает подчиниться и следовать ему, а также обязывает применять его Сунну, как доказательство в Исламе, будь то в сфере акыды или законов. Всевышний Аллах говорит:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿١٣٠﴾

«Нет права ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его Посланник дело, выбора в их деле. А кто не слушается Аллаха и Его Посланника, тот попал в явное заблуждение» (33:36).

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

«Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику» (4:59).

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«И что принес вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

Следует знать, что использование Сунны в качестве доказательства бывает различным, смотря на то, что доказывается Сунной. Если в том, что доказывается, достаточно преобладающей вероятности правильности, то это доказывается с помощью того, что имеет для человека преобладающую вероятность правильности того, что Посланник (с.а.с.) сказал это, и тем более доказывается посредством того, в чем человек убежден, что Посланник сказал это. А то, что требует несомненной уверенности и глубокого убеждения, то это должно доказываться посредством того, в чем человек убежден, что Посланник сказал это, и здесь нельзя приводить в качестве доказательства то, что имеет для человека преобладающую вероятность того, что Посланник сказал это, ибо предположение не пригодно быть доказательством для глубокого убеждения. Там, где требуется несомненная уверенность и глубокое убеждение, необходимо исключительно достоверное знание.

Относительно шариатского закона достаточным является наличие у человека преобладающей вероятности того, что данный закон — закон Аллаха. На этом основании он должен соблюдать данный закон. Отсюда исходит дозволенность того, что доказательство шариатского закона может быть предположительным, будь то предположительным по происхождению или по указанию. Из этого следует, что «хабар ахад» может служить доказательством для законов шариата. Посланник (с.а.с.) принимал его в судопроизводстве и призвал принимать его в передаче от него хадисов. Также и сподвижники принимали «хабар ахад» в сфере

законов шариата. Что же касается акыды, то это — решительное утверждение, которое соответствует реальной действительности и имеет доказательство. В силу того, что это и есть сущность и реальность акыды, то ее доказательство должно образовывать решительное утверждение. Это же, в свою очередь, возможно только в том случае, если само это доказательство является окончательно убедительным. Невозможно, чтобы предположительное доказательство образовывало решительную уверенность, а потому оно непригодно быть доказательством для решительного утверждения. В соответствии с вышесказанным, «хабар ахад» не может быть доказательством для акыды, ибо «хабар ахад» является предположительным. Акыда должна представлять собой глубокую убежденность. Всевышний Аллах в Коране порицает следование предположению. Он говорит:

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَتْبَاعَ الظَّنِّ

«Но нет у них об этом никакого знания; следуют они только за предположениями» (4:157).

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

«И большинство их следует только за предположениями. Ведь предположение ни в чем не избавляет от истины» (10:36).

وَإِنْ نُطِعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾

«И если ты послушаешься большинства тех, кто на земле, они сведут тебя с пути Аллаха. Они следуют только за предположением» (6:116).

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ

«Они следуют только предположениям и тому, чего желают они» (53:23).

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿١٨﴾

«Но нет у них об этом никакого знания; следуют они только за предположениями, а ведь предположение нисколько не избавит от истины!» (53:28).

Эти и другие аяты в открытом виде порицают тех, кто следует в акыде предположениям. Порицание и резкая критика, направленная в их адрес, это доказательство, указывающее на запрет следовать предположению. «Хабар ахад» является предположительным сообщением, и приводит его в качестве доказательства акыды — это следование предположению в акыде, а именно это ясно порицается в Коране. Шариатское доказательство и реальность акыды, все это указывает на то, что обоснование положений акыды предположительным доказательством не обязывает верить в то, что сообщается в этом доказательстве. Стало быть, «хабар ахад» не является доказательством в акыде.

Эти аяты ограничиваются только акыдой, не охватывая законы шариата, ибо Аллах говорит о том, что следование предположению именно в акыде — это заблуждение, и приводит эти аяты в том месте, где это касается акыды, явно предостерегая тех, кто следует предположениям в акыде. Всевышний Аллах говорит:

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ

«Они следуют только предположениям и тому, чего желают они» (53:23). Аллах говорит это после Своих следующих слов:

أَفَرَأَيْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الْغَالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

«Видели ли вы аль-Лат, и аль-Уззу, и Манат — третью, иную? Неужели у вас — мужчины, а у Него — женщины? Это тогда — разделение обидное! Они — только имена, которыми вы их сами назвали, — вы и родители ваши. Аллах не послал с ними никакой власти. Они следуют только предположениям» (53:19–23). Это указывает на то, что темой, к которой относятся вышеприведенные аяты, является акыда. Всевышний Аллах говорит:

وَإِنْ نُّطِيعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
«И если ты послушаешься большинства тех, кто на земле, они сведут тебя с пути Аллаха. Они следуют только за предположением» (6:116).

Аллах сообщает, что заблуждение, а это куфр, произошло по причине следования предположению. Это опять-таки указывает на то, что темой, к которой относятся данные аяты, является акыда. Это с одной стороны. С другой же стороны достоверно известно, что Посланник (с.а.с.) выносил решения по «хабар ахад», и что мусульмане в его дни принимали законы шариата по «хабар ахад» и Посланник (с.а.с.) был согласен с этим. Таким образом, хадис Посланника (с.а.с.) определяет данные аяты не для области шариатского закона, а для области акыды, т.е. он исключает шариатский закон из указания аятов, если допускать, что некоторые из этих аятов являются общими.

Что касается того, что Пророк (с.а.с.) посылал к королям посланцев по одному, а также по одному посылал их к управляющим в Исламском государстве, и того, что сподвижники принимали слова одного посланца, извещающего их о каком-либо законе шариата, как, например, приказ о необходимости обращаться лицом к Каабе во время намаза, приказ о запрете хамра, и как, например, отправление Посланником (с.а.с.) одного человека, которым был Али (да будет доволен им Аллах), к людям, чтобы он прочел им суру «Покаяние (Тауба)» и т.д., то это не указывает на принятие «хабар ахад» в акыде. Все это лишь указывает на принятие сообщения одного человека в донесении какой-то информации, будь то донесением законов шариата или донесением Ислама. Неправильным будет сказать, что принятие донесения Ислама означает принятие акыды, поскольку принятие донесения Ислама — это принятие какого-то сообщения, а не принятие акыды, по причине того, что тот, кому донесли сообщение об Исламе, должен размышлять о той информации, которая дошла до него, и если он находит существование достоверного и убедительного доказательства этому, то должен обрести веру в это сообщение, а в ином случае будет спрошен за куфр, т.е. неверие в

это сообщение. Следовательно, непринятие сообщения об Исламе, не считается куфром, но непринятие Ислама, относительно которого имеется достоверное и убедительное доказательство — это куфр. Таким образом, донесение Ислама не считается из акыды. Нет никаких разногласий относительно дозволенности принятия сообщения одного человека в донесении сообщения. Все вышеприведенные примеры, переданные из жизни Пророка (с.а.с.) и его сподвижников, указывают на донесение какого-то сообщения: донесение Ислама, донесение Корана или донесение законов. Но что касается акыды, то в этой связи нет ни одного доказательства, которое указывало бы на дозволенность применения «хабар ахад» в качестве доказательства в акыде.

Основываясь на сказанном, доказательство акыды должно быть достоверным (якыний), т.е. категоричным (катъий), ибо акыда — это категоричность, решительность и достоверность, а такой смысл передает исключительно категоричное доказательство. Поэтому данным доказательством должен быть Коран или хадис мутаватир, при условии, что каждый из них является категоричным по указанию. Это доказательство обязательно должно приниматься в акыде и законах шариата. Тот же, кто отрицает это доказательство, и его значение, становится кафиром, независимо от того, относится ли оно к акыде или шариатскому закону.

Если же доказательство является «хабар ахад», то оно не может быть категоричным, даже если является сахих. Оно передает смысл наиболее вероятного предположения. Те положения акыды, которые передаются таким доказательством, утверждаются предположительно (занний), но не решительно. Поэтому относительно таких положений акыды не может быть убеждения, и они не могут решительно утверждаться, ибо акыда — категоричность и решительность, а «хабар ахад», передавая лишь предположение, не может передавать ни категоричность, ни решительность. Отрицающий такое доказательство мусульманин не становится кафиром. Однако такое доказательство нельзя считать ложью, ибо тогда было бы дозволенным считать ложью все шариатские законы, взятые из предположительных доказательств. Однако никто из мусульман не сказал о дозволенности этого.

В этом отношении совершенно аналогичным подобием для такого вида хадисов (хабар ахад) будет Коран. Коран был передан нам путем таватур, что обязывает верить в него, а тот, кто не верит в него, становится кафиром. Те аяты, которые были переданы путем «хабар ахад» с сообщением, что они из Корана, как слова:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

«Старика и старуху, если они совершили прелюбодеяние, обязательно забросайте их обоих камнями наказанием от Аллаха. Аллах — Всемогуший и Мудрый», — не считаются из Корана, и вера в них не является обязательной. Поскольку, хотя они и переданы как аяты из Корана, однако то, что они были переданы путем отдельных лиц, это отрицает обязательность рассмотрения их как аятов из Корана, и отрицает обязательность веры в них. Так же обстоит дело и с «хабар ахад», который хотя и передается как хадис, однако то, что он был передан путем отдельных лиц, отрицает обязательность веры в него как в хадис, и отрицает наличие веры в то, о чем сообщается в нём. Тем не менее, он утверждается и принимается как хадис, и им обязательно следует руководствоваться в шариатских законах.

ОТЛИЧИЕ МЕЖДУ АКЫДОЙ И ШАРИАТСКИМ ЗАКОНОМ

Акыда в арабском языке означает то, что вселяет в душу человека успокоение (ما عقد عليه القلب). Значение слов (عقد عليه) — стал уверенным в этом, т.е. с глубоким убеждением утвердил это. И это является общим, т.е. относится к утверждению всех вещей. Однако при утверждении какой-либо вещи следует обращать внимание на саму утверждаемую вещь. Если она является основным положением или ответвлением от основного положения, то правильно будет называть ее акыдой, ибо правильным будет принимать ее основным критерием для других мыслей и понятий, и утверждение их будет иметь сильное влияние. Но если утверждаемая вещь не является основным положением или ответвлением от основного положения, то она не может быть из акыды, поскольку их утверждение не будет иметь сильного влияния, и вера в нее не имеет в его жизни какое-либо место или пользу. Если же мысль имеет сильное влияние на человека, и побуждает его к определению своей позиции по отношению к этой мысли в смысле утверждения или опровержения ее, то это будет из акыды.

Акыда — это всеобъемлющая идея (фикра куллийя) о Вселенной, человеке и жизни, о том, что предшествовало этой жизни и что последует после нее, а также о связи жизни с тем, что

предшествовало ей и с тем, что последует после нее. Таковым является определение любой акыды, и оно также относится к исламской акыде, в которую также входят вещи, неосязаемые органами чувств человека. Вера в Аллаха, в Его ангелов, в Его Книги, в Его посланников, в Судный день, в када и кадар как в их добро и зло от Всевышнего Аллаха — это исламская акыда. Вера в Рай и Ад, в ангелов и шайтанов, и так далее все это относится к исламской акыде. Сообщения о скрытых от органов чувств объектах (мугайабат) тоже считаются из акыды.

А что касается шариатских законов, то они представляют собой обращение Законодателя, относящееся к поступкам людей. Говоря иначе, они являются мыслями, которые относятся к поступкам человека или к его качествам, которые рассматриваются из числа его поступков. Так, например, аренда, торговля, ростовщичество, опекуновство, представительство, намаз, установление халифа, выполнение предписанных Аллахом наказаний, то, что халиф должен быть мусульманином, свидетель — справедливым, правитель — мужчиной, и тому подобное — все это относится к шариатским законам. Единобожие, послание, воскрешение, правдивость Посланника, безгрешность пророков, то, что Коран является речью Аллаха, спрос, наказание, и тому подобное, все это относится к акыде. Акаид (положения акыды) — это мысли, в которые верят. Шариатские законы — это обращение, относящееся к поступку человека. Например, два раката (рукна) утренней молитвы являются шариатским законом с точки зрения их совершения, а вера в то, что они от Аллаха — относится к акыде. Два рекомендуемых (сунна) раката утренней молитвы являются сунной, и если они не совершены, то за это нет ничего, а если совершены, то за это есть вознаграждение, подобно двум ракатам вечернего намаза в равной степени с точки зрения шариатского закона. С точки же зрения акыды вера в два рекомендуемых раката утреннего намаза является обязательной, и их отрицание считается куфром, поскольку они известны путем таватур. А вера в два рекомендуемых раката вечернего намаза является требуемой, однако их отрицание не считается куфром, поскольку они известны путем предположительного доказательства, которым

является «хабар ахад», а «хабар ахад» не может быть доказательством в отношении акаид. Отсекание кисти руки вора является шариатским законом, а то, что этот закон исходит от Аллаха и вера в него — относится к акыде. Запрет на ростовщичество является шариатским законом, а вера в то, что этот закон исходит от Аллаха, относится к акыде, и т.д.

Таким образом, существует отличие между акыдой и шариатским законом. Акыда (вера) — это решительное утверждение, основанное на доказательстве и соответствующее действительности. И в ней требуется исключительная категоричность и достоверность. Закон шариата — это обращение Законодателя, касающееся поступков людей, и в нем достаточно предположения. Осознание мысли и вера в наличие ее действительности или в отсутствие ее действительности, является акыдой. Осознание мысли и признание ее в качестве решения для какого-то поступка человека или непризнание ее таковой, является шариатским законом. Для признания мысли в качестве решения достаточно наличия предположительного доказательства, но для веры в существование действительности мысли необходимо категоричное доказательство.

ИДЖТИХАД И ТАКЛИД

С посланием Мухаммада (с.а.с.) Всевышний Аллах обратился ко всему человечеству.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

«О люди! Я — Посланник Аллаха к вам всем» (7:158).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ

«О люди! К вам пришло доказательство от вашего Господа» (4:174).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ

«О люди! К вам пришел Посланник с истиной от вашего Господа» (4:170).

Он также обратился со Своими законами к людям и к мусульманам. Всевышний Аллах говорит:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾

«О люди, бойтесь Господа вашего! Ведь сотрясение Последнего часа — вещь великая» (22:1).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

«О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души» (4:1).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً

«О вы, которые уверовали! Сражайтесь с теми из неверных, которые близки к вам. И пусть они найдут в вас суровость» (9:123).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ

«О вы, которые уверовали! Не приближайтесь к намазу, когда вы пьяны» (4:43).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا

«О вы, которые уверовали! Когда вы отправляетесь [сражаться] во имя Аллаха, то отличайте [друзей от врагов]» (4:94).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ

«О вы, которые уверовали! Будьте стойки в справедливости, свидетелями пред Аллахом, даже если это будет против вас самих» (4:135).

Таким образом, для того, кто услышал обращение Аллаха, становится обязательным понять его и затем уверовать в него, а для того, кто уверовал в него — осознать его и поступать в соответствии с его требованиями, ибо оно является шариатским законом. Поэтому, по сути, каждый мусульманин сам должен понимать закон Аллаха в обращении Законодателя, ибо обращение направлено от Законодателя непосредственно всем людям, а не только муджтахидам и не только ученым. Оно направленно всем мукалляфам (достигшим совершеннолетия). Следовательно, для всех мукалляфов становится обязательным понимание данного обращения, дабы они могли поступать в соответствии с его требованиями, ибо действие в соответствии с обращением — невозможно без его осмысления. Стало быть, для всех мукалляфов становится обязательным (фард) выведение законов Аллаха, т.е. иджтихад становится обязательным для всех мукалляфов. Исходя из этого, каждый мукалляф, по сути, должен, самостоятельно выводить закон Аллаха из обращения Законодателя, поскольку это обращение, которое и является законом Аллаха, направлено ему.

Однако реальность мукалляфов такова, что они различаются между собой в понимании и осознании, в образованности, а также отличаются друг от друга с точки зрения знания и невежества. Поэтому не всем мукалляфам доступен самостоятельный вывод всех законов шариата из их доказательств, т.е. не представляется возможным, чтобы все мукалляфы были муджтахидами. В силу того, что суть заключается в понимании обращения и в его соблюдении, то значит понимание обращения, т.е. совершение иджтихада, является фардом для всех мукалляфов. А поскольку самостоятельное понимание обращения всеми мукалляфами представляется весьма трудным делом из-за их различия в понимании, осознании и образованности, стало быть, обязательность иджтихада является коллективной обязанностью (фард кифая). Если эту обязанность выполняет часть людей, то ответственность за ее выполнение снимается с остальных. Исходя из этого, обязанностью мукалляфов мусульман является постоянное наличие среди них муджтахидов, выводящих шариатские законы.

Согласно вышесказанному реальность мукалляфов и сущность шариатского закона таковы, что мусульмане делятся на муджтахидов и мукаллидов. Человек, самостоятельно извлекающий шариатский закон непосредственно из доказательства, является муджтахидом, а тот, кто спрашивает муджтахида об этом законе относительно какого-либо вопроса, является мукаллидом, равным образом, спрашивает ли он, чтобы узнать закон и руководствоваться им, или чтобы узнать и обучить другого, или чтобы только узнать. Также мукаллидом считается человек, спросивший о законе у того, кто не является муджтахидом, но знает шариатский закон и может передать его другому, независимо является ли человек, у которого спросили, ученым или нет. Каждый из них является мукаллидом, т.е. следует другому человеку в этом шариатском законе, даже если не знает того, кто вывел этот закон. Дело в том, что от мукаллида требуется брать шариатский закон, а не следовать какой-либо личности. Смысл того, что он является мукаллидом, состоит в том, что он берет шариатский закон через другого человека, не выводя его самостоятельно, и не состоит в том, что он сделал таклид (следование) какому-то человеку, ибо

суть дела состоит в шариатском законе, а не в личности. Муджтахид отличается от мукаллида тем, что самостоятельно выводит шариатские законы из шариатских доказательств, а мукаллид берет шариатский закон, который выведен другим человеком, несмотря на то, знает ли он того, кто вывел закон или нет. Важным является его доверие тому, что этот закон является шариатским. Не считается шариатским таклидом, если брать мнение кого-либо из людей на том основании, что оно является его мнением, исходящим от него самого, или на том основании, что это мнение — мнение какого-то ученого, мыслителя или философа. В данном случае это будет принятием не из Ислама, что запрещено (харам) по шариату. Мусульманину не дозволяется поступать таким образом, поскольку Всевышний Аллах приказал нам принимать только от Посланника Аллаха Мухаммада (с.а.с.), и не от кого другого, кем бы он ни был.

Всевышний Аллах говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«И что принес вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

Запрещено принимать мнение, исходящее от самих людей. В одном из хадисов Посланник (с.а.с.) говорит: **«Воистину Всевышний Аллах не лишает вас знания, после того как дал его вам. Но Он лишает вас знания посредством умерщвления ученых, в результате чего люди оказываются невежественными. У них спрашивают о законах Аллаха, и они отвечают от себя, и вследствие этого они входят в заблуждение и вводят в заблуждение других людей»**, т.е. они выносят решения по своему личному мнению. Выведенное муджтахидом мнение не является его личным, исходящим именно от него, мнением. Оно считается шариатским законом. Запрещенным мнением считается мнение, исходящее от самого человека, и именно это мнение Посланник Аллаха (с.а.с.) назвал новшеством (бидъат). В одном сахих хадисе приводится, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Наилучшая речь — это Книга Аллаха, наилучший путь — это путь Мухаммада (с.а.с.), и наилучшие из дел — это новшества, и каждое**

новшество (бидъат) — заблуждение». Новшество (бидъат) — это все то, что противоречит Корану, Сунне и иджма из числа законов, будь то слова или поступки. Что же касается иного, нежели законов (поступков и вещей), то это не попадает под смысл слова «новшество» и не подразумевается под порицаемым и запрещенным мнением. То, что попадает под смысл слова «новшество» — это принятие закона относительно какого-либо поступка или какой-либо вещи, основываясь на собственном мнении человека. Ибо шариатский закон должен выводиться исключительно из шариатских доказательств и только. Следовательно, суть разрешенного шариатом таклида заключается в том, что человек, самостоятельно не выведший шариатский закон о каком-либо вопросе, вправе спрашивать о нем у человека, знающего закон о данном вопросе, чтобы, познав этот закон, принять его. То есть каждый человек, незнающий шариатский закон, вправе спросить другого, кто знает этот закон, чтобы познать и принять его. Именно таким и является по шариату мукаллид.

ИДЖТИХАД

Лексическое значение слова «иджтихад» — исчерпывание всех сил для осуществления какого-либо дела, требующего труда и напряжения. А в терминологии ученых науки «усуль фикх» иджтихад означает исчерпывание всех сил в поиске предположения о каком-то шариатском законе таким образом, что человек чувствует в себе бессилие сделать еще что-либо сверх того.

Об иджтихаде достоверно сообщается в хадисах. Передается, что Посланник Аллаха (с.а.с.), отправляя Абу Мусу в Йемен, сказал ему: **«Суди по Книге Аллаха, а если не найдешь, то по Сунне Посланника Аллаха. И если не найдешь, то совершай иджтихад по своему мнению»**. От Посланника (с.а.с.) передается, что когда он отправлял в Йемен Муаза и Абу Мусу аль-Ашарий, он сказал им: **«Чем вы будете судить?»**. Они ответили: **«Если мы не найдем закон в Книге и Сунне, то сравним (кьяс) одно дело с другим, и то, что окажется ближе к истине, станем руководствоваться им»**. И этот кьяс с их стороны означает совершение иджтихада

для выведения закона, и Пророк (с.а.с.) утвердил их в этом. Также передается, что, отправляя Муаза валием в Йемен, Пророк (с.а.с.) сказал ему: «**Чем ты будешь править?**». Он ответил: «Книгой Аллаха». Пророк (с.а.с.) спросил его: «**А если не найдешь?**». Муаз ответил: «Сунной Посланника Аллаха». Пророк (с.а.с.) опять спросил: «**А если не найдешь?**». Муаз сказал: «Буду совершать иджтихад по своему мнению». Пророк (с.а.с.) сказал: «**Хвала Аллаху, который направил посланца Посланника Аллаха к тому, что любит Аллах и Его Посланник**». Это ясно указывает на то, что Посланник (с.а.с.) утвердил Муаза в иджтихаде. Нет того, кто спорил бы о достоверности наличия иджтихада в шариате. Единодушие сподвижников гласит о дозволенности принятия решения на основе мнения, выведенного из шариатского доказательства, т.е. сподвижники были единогласны в отношении дозволенности иджтихада в каждом случае, с которым они сталкивались, и относительно которого они не находили шариатского текста. И это то, что дошло до нас от них, несомненно, самым достоверным образом. Примером иджтихада могут служить слова, сказанные Абу Бакром, когда его спросили о значении слова «каляля». Он сказал: «Я скажу об этом свое мнение. Если оно правильно, то от Аллаха, а если нет, то от меня и шайтана, и Аллах непричастен к нему. Каляля — это покойник, который не оставил детей и отца». Слова Абу Бакра «Я скажу об этом свое мнение» не означают, что это мнение от него самого, а означают, что он говорит то, что понимает из этого слова, которое имеется в аяте. В арабском языке слово «каляля» применяется к трем категориям людей:

1. Тот, кто не оставил после себя ни детей, ни отца.
2. Тот, кто не является сыном и не является отцом для умерших.
3. Родственники, которые не являются родственниками умершего по линии сына или отца.

Какое же значение из этих значений применимо к слову «каляля», имеющемуся в аяте? Из этих трех значений данного слова Абу Бакр понял одно. В аяте Аллах говорит:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلِئَلَةً

«А если наследник будет каляля» (4:12). В аяте слово «каляля» является сказуемым слова «кана», т.е. если мужчина является каляля и оставляет наследство.

Возможно, что Абу Бакр понял то значение, о котором сказал, также и из второго аята, а именно:

قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَالدُّ

«Скажи: «Аллах дает вам решение о каляля. Если человек погиб и нет у него сына» (4:176), а также понял из хадиса, переданного касательно причины ниспослания этого аята. Передается, что однажды Посланник (с.а.с.) навестил Джабира ибн Абдуллаха, который был больным. Джабир спросил у Пророка (с.а.с.): «Я каляля, как мне поступить со своим имуществом», и тогда был ниспослан этот аят

إِنَّ أَمْْرًا هَلَكَ

«Если человек погиб...». Таким образом, мнение, о котором сказал Абу Бакр, было иджтихадом, но не мнением от него лично. Также к такому иджтихаду относится то, что Абу Бакр включил в число наследников бабушку по линии матери, но не включил в их число бабушку по линии отца. Некоторые ансары сказали: «Ты дал из наследства от умершего женщине, которая если бы умерла сама, то он не получил бы от нее наследства, и ты не дал из наследства женщине, которая если бы умерла, то он получил бы все ее наследство. Тогда Абу Бакр включил обеих бабушек в число наследников». Также из его иджтихада является то, что он поровну поделил трофеи между мусульманами. В то время Умар сказал ему: «Не ровняй тех, кто оставив свои дома и имущества, переселились к Пророку (с.а.с.), с теми, кто вошел в Ислам вынужденно». Абу Бакр ответил Умару: «Они подчинились Аллаху и их награда у Аллаха. А этот мир (мирские богатства) достаточен всем». К такому иджтихаду относятся также слова Умара: «Я выношу решение в отношении дедушки, по линии отца, по своему мнению» (т.е. согласно своему пониманию), которое я понял из текстов Корана и Сунны. Однажды Умар столкнулся с вопросом о наследстве. Умерла одна женщина, оставив мужа, мать и двух братьев

по линии матери и двух родных братьев. Для братьев по линии матери Умар усмотрел обязательным дать одну треть наследства, а для родных братьев ничего не осталось. Родные братья сказали Умару: *«Допустим, что наш отец осел (в другом риваяте говорится «кобыла»), но разве у нас мать не одна?»*. После этого Умар включил в число наследников их тоже. Тем не менее, некоторые сподвижники считали по-другому. Они дали мужу половину наследства, а матери одну шестую часть, как поступил Умар, и как об этом гласит шариатский текст. Братьям по линии матери они дали одну третью часть наследства, руководствуясь шариатским текстом, ничего не оставляя родным братьям из наследства. Умар усмотрел, что братья умершего мужчины по линии матери и его братья по обеим линиям (т.е. по линии матери и отца) вправе получить наследство, ибо у них одна мать. Остальные же сподвижники считали по-другому. Каждый из них совершал иджитihad по своему пониманию шариатского текста. Однажды Умару сказали, что Самра взял у еврейских купцов вино взамен одной десятой налога, а затем, сделав из него уксус, продал его, на что Умар сказал: *«Да погубит Аллах Самру! Разве не знал он, что Пророк (с.а.с.) сказал: «Аллах проклял евреев. Им было запрещено сало, а они украсили его и затем продали»*». Так Умар сравнил (кьяс) вино с салом, и что запрещение вина распространяется и на прибыль, получаемую от его продажи. Также к иджитихаду относятся, например, слова Али (да будет доволен им Аллах) о наказании за употребление алкоголя. Он сказал: *«Кто пьет алкоголь, тот бредит, а кто бредит, тот клеветует. Я считаю, что наказание клеветника распространяется и на того, кто употребил алкоголь»*. Это является кьясом (сравнением) употребления алкоголя с клеветой, поскольку имеется вероятность, что употребление алкоголя приводит к клевете. Здесь принимается во внимание то положение, что шариат иногда устанавливает законы на основе предполагаемых вещей как, например, сон, который нарушает омовение из-за вероятности того, что во сне человек может выпустить газы или дотронуться до полового органа, не зная об этом. Или как, например, в обязательности соблюдения идды (период, в течение которого женщина после смерти мужа

или развода не имеет права выходить замуж), шариат принимает во внимание вероятность оплодотворения при наличии полового акта. Все это является примерами иджтихада сподвижников и их единодушием в принятии иджтихада.

Применение закона к вопросам, которые попадают под этот закон, не считается иджтихадом, а является лишь пониманием шариатского закона. Иджтихад — это выведение закона из текста. Это выведение происходит либо из мантук (прямого значения) текста, либо из его указания, либо из иллят, имеющегося в тексте. При этом нет разницы в том, является ли это выведением куллий (всеобъемлющего) закона из куллий доказательства, как, например, выведение того, что грабитель заслуживает наказание, соответствующее тому, что Законодатель определил отсекаание руки, как наказание для вора, или же является выведением джузъий (частного) закона из частного доказательства, как, например, выведение закона о найме, исходя из того, что Пророк (с.а.с.) нанял работника из племени Бану Дуаль в качестве опытного проводника, а также из слов Всевышнего Аллаха:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَسَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ

«Если же кормят они для вас грудью, то давайте им воздаяние» (65:6).

Или как, например, выведение закона о выплате работнику его заработной платы, если он выполнил работу, из слов Пророка (с.а.с.): «**Отдавайте работнику его плату до того, как на нем высохнет его пот**», — что является частным доказательством для частного закона. Это выведение куллий закона из куллий доказательства и выведение частного закона из частного доказательства, все это считается иджтихадом, ибо это есть вывод закона из доказательства, будь то амм (общий) закон, выведенный из амм доказательства или хасс (касающийся только определенного вопроса) закон, выведенный из хасс доказательства. Все это означает прилагать усилия в понимании закона из доказательства. А что касается применения данного закона в отношении новых возникающих вопросов, входящих в его содержание, которые являются одним из его видов, то это не считается иджтихадом.

Например, Всевышний Аллах запретил мертвечину. Когда корову убивают ударом по голове, ее мясо нельзя есть, поскольку она пала падалью, и не была заколота по шариату. Мясо же мертвого животного является харам. Закон относительно консервированного мяса, изготовленного из говядины, где скотина не была заколота по шариату, гласит о том, что согласно шариату является запретным (харам) есть и продавать это мясо. Этот закон не был выведен, а всего лишь попадает под содержание слова «мертвечина». Например, нельзя употреблять заколотое друзом животное, ибо оно не заколото ни мусульманином, ни обладателем писания. Этот закон о запретности употребления мяса животного, заколотого друзом, не был выведен, а всего лишь к нему был применен известный закон о запретности употребления мяса животного, заколотого кафиром, исключая обладателей писания. Например, дозволенность того, чтобы женщина была членом Маджлиса уммы (Совещательного собрания уммы) является шариатским законом. Этот закон также не был выведен методом иджтихада, а к нему лишь применяется закон о представительстве. Членство в Маджлисе уммы — это представительство в выражении мнения, и женщине разрешено уполномочивать другого человека в выражении мнения, и разрешено самой быть уполномоченным представителем в этом от других. Например, закят дается только бедному, а бедность этого человека определяется посредством предположительного признака, на который есть доказательство, указывающее на шариатское признание этого признака. Закят выплачивается по словам справедливого человека, для определения справедливости которого достаточно предположение. Таким же образом определяется направление киблы (сторона, к которой мусульманин обращается лицом во время намаза), и т.д. Все это не входит в сферу иджтихада, который означает выведение законов из шариатских доказательств, а относится к применению законов к второстепенным по отношению этим законам вопросам или к пониманию второстепенных вопросов и применению к ним законов. И это, в свою очередь, входит в сферу судопроизводства (кадията), а не иджтихада. Все это не может считаться иджтихадом, поскольку не утверждает какой-то определенный

шариатский закон, а всего лишь применяет уже ранее установленный шариатский закон на какую-либо ситуацию. Затем при возникновении другой ситуации, относящейся к роду первой ситуации, к ней применяется данный закон, также как он был применен к первой ситуации, и это не считается иджтихадом. Законы шариата, после того как они познаются из доказательств, требуют своего претворения, но не требуют иджтихада. И это отличается от положения с текстами шариата, которые требуют совершения иджтихада для того, чтобы вывести из них шариатский закон. Поэтому шариатский иджтихад, который признается как иджтихад, означает — прилагать усилия в понимании шариатских текстов и в выведении из них закона. Иджтихад не означает прилагать усилия в применении шариатских законов к вопросам, которые подпадают под действие этих законов.

Тексты исламского шариата требуют от мусульман совершения иджтихада, поскольку они не сообщены в детально разъясненной форме, а сообщены в общей форме, применимой ко всем случаям в жизни людей. Понимание этих текстов и выведение из них закона относительно каждого случая нуждается в том, чтобы прилагать усилия, дабы извлечь из них шариатский закон для каждого отдельного случая. Даже те тексты, которые сообщены в детально разъясненной форме и содержат подробности, по сути, являются общими. Например, аяты, касающиеся наследства, сообщены в детально разъясненной форме и содержат тонкие подробности, но, невзирая на это, с точки зрения частичных законов, относительно многих вопросов они нуждаются в понимании и выведении. Так, например, вопрос «калялят» и вопросы «хаджб» (аннулирование права получения наследства). Все муджтахиды говорят, что дитя (валяд), независимо от того, мужского оно пола или женского, аннулирует права получения наследства братьями умершего человека, поскольку слово «валяд» применяется и к сыну, и к дочери. Однако Ибн Аббас говорит, что дочь не аннулирует право братьев на получение наследства, поскольку считает, что слово «валяд» означает только сын. Следовательно, это указывает на то, что даже те тексты, которые вдаются в подробности,

сообщены в общей форме, понимание которых и выведение из них закона нуждается в иджитхаде.

Однако же эти тексты, которые содержат подробности, должны применяться ко вновь возникающим случаям. Тем не менее, это применение не имеет в виду совершение иджитхада относительно этих возникающих случаев. Имеется в виду выведение из этих текстов закона в целом, даже если они содержат подробности. В любом случае, они выступают общими, ибо являются законодательными текстами, а законодательные тексты, по своей природе, являются общими, даже если содержат подробности. Шариатские тексты, равным образом, исходят ли они из Корана или Сунны, являются самыми благоприятными для размышления законодательными текстами, а также самыми обширными для обобщения, и самыми плодотворными для выведения общих правил. Они являются единственными законодательными текстами, благоприятными для всех людей и народов. Что касается того, что они самые благоприятные тексты для размышления, то это отчетливо проявляется в охватывании ими всех видов отношений между всеми людьми. Дело в том, что все виды отношений, будь то отношения между отдельными людьми, или отношения между государством и населением, или отношения между государствами и народами, как бы они ни обновлялись, ни изменялись, и какими бы многочисленными они не были, человеческое мышление в состоянии вывести относительно них решения из этих законодательных текстов. Поэтому, среди всех существующих законодательных текстов, они являются самыми благоприятными текстами для размышления. А что касается того, что они являются самыми обширными текстами для обобщения, то это ясно наблюдается в их предложениях, словах и способе их формулировки, с точки зрения наличия в них прямого значения (мантук), смыслового значения (мафхум), указания (далялят), мотивации (иллят) и аналогического суждения по мотиву (кьяс). Это делает выведение законов легко доступным, постоянным, и охватывающим все действия, что, в свою очередь, делает эти тексты охватывающими всякую вещь, делает их совершенными и общими. Что же касается того, что они самые плодотворные для

выведения общих правил, то это ясно видно во множестве общих смыслов, которые содержатся в этих текстах, и в сущности этих общих смыслов. Дело в том, что Коран и Сунна сообщены в общих чертах даже тогда, когда содержат подробности. Сущность общих черт делает эти тексты содержащими общий смысл, в который входят общие и частные положения. Отсюда и исходит обилие общих смыслов. Кроме того, значения этих общих смыслов являются реальными делами, ощутимыми органами чувств, а вовсе не делами, предполагаемыми теоретически или логически. В то же время, они предназначены для излечения человека, а не для излечения только лишь каких-то определенных индивидов, т.е. для разъяснения решения относительно поступка человека, каким бы ни было проявление инстинкта, побуждающего человека к совершению этого поступка. Поэтому они сообщены как применимые ко многим смыслам и многим законам. Таким образом, шариатские тексты являются самыми плодотворными для выведения общих правил.

Таковой является сущность шариатских текстов с законодательной стороны. И если, вдобавок к этому, учесть то, что они даны человечеству (т.е. человеку как таковому) и явились законодательством для всех народов, то становится понятной необходимость наличия муджтахидов, чтобы законодательным образом понимать эти тексты и претворять их во все времена, извлекая из них шариатские решения для любого случая.

Ежедневно происходят новые случаи, которые невозможно сосчитать, и естественно, необходим муджтахид, выводящий решение Аллаха на каждый произошедший случай. Иначе не будут известными решения Аллаха относительно этих случаев, а это недопустимо.

Иджтихад является для мусульман фардом-кифая, т.е. их коллективной обязанностью. Если часть мусульман выполнила иджтихад, то обязанность его выполнения снимается с остальных. Но если никто из мусульман не выполнил его, то все мусульмане того времени, в котором не было муджтахидов, становятся грешниками. Поэтому абсолютно непозволительно, чтобы в каком-либо веке не было муджтахидов, ибо изучение фикха в

религии и выполнение иджтихада — это фард-кифая. Если все единогласно оставляют его выполнение, то все становятся грешниками. Потому что, если бы было допустимым отсутствие в каком-либо веке того, кто совершает иджтихад, это означало бы согласие людей того века с заблуждением, т.е. с отказом от принятия законов Аллаха, что, безусловно, является недопустимым положением. К тому же метод познания шариатских законов — это иджтихад, и если какое-то столетие проходит без муджтахидов, на которого можно положиться в познании законов, то это приведет к бездействию шариата и исчезновению шариатских законов, а это также не допустимо.

Муджтахид прилагает свои усилия в выведении закона, и если его решение будет верным — ему будет двойное вознаграждение, а если будет ошибочным — одно вознаграждение. Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Если правитель, совершив иджтихад, принял решение, и его иджтихад оказался верным, то ему двойное вознаграждение, а если ошибся, то ему будет одно вознаграждение»**. Сподвижники были единодушно согласны в том, что с муджтахидов снимается грех в шариатских законах в предположительных вопросах из вопросов исламского фикха. А что касается категоричных вопросов, как, например, обязательность поклонения (ибадат), запретность прелюбодеяния и убийства, то в отношении их нет места для иджтихада, и не существует никакого разногласия. Поэтому, сподвижники разногласили между собой в предположительных вопросах (заннийят) и не разногласили в категоричных (катъийят).

Муджтахид, совершивший иджтихад в предположительных вопросах (заннийят), будет прав в том, чего он достиг путем своего иджтихада, даже если в его мнении имеется вероятность ошибочности. Однако суть того, что муджтахид прав, не означает абсолютную правильность, поскольку это не соответствует действительности по отношению к предположительному закону, и потому что Посланник Аллаха (с.а.с.) назвал его ошибающимся. Смысл того, что муджтахид прав, подразумевает правильность, которая не отвергает ошибочность, а не правильность, которая противоположна ошибочности. Определение правым того

муджтахид, который ошибся, заключается в наличии текста, указывающего на то, что он вознагражден даже в случае ошибки, и вовсе не заключается в том, что он не ошибся. Следовательно, каждый муджтахид прав согласно своему предположению о правильности, которая не отвергает ошибочность, т.е. говорится о том, что он достиг правильного решения согласно своему пониманию, а не о том, что он с абсолютной точностью достиг истины.

УСЛОВИЯ ИДЖТИХАДА

Иджтихад был определен как приложение усилий в поиске наиболее сильных предполагаемых (занний) шариатских законов, в такой мере, что муджтахид чувствует в себе неспособность на большее, т.е. это понимание шариатского текста из Книги Всевышнего Аллаха и Сунны Его Посланника (с.а.с.), после того, как были приложены максимум усилий на пути достижения этого понимания, чтобы познать шариатский закон. Это означает, что при выведении шариатского закона необходимо наличие трех положений, чтобы этот закон был выведен путем шариатского иджтихада. Иными словами, чтобы деятельность могла называться иджтихадом, необходимо наличие следующих трех положений:

1. приложение усилий в такой мере, что муджтахид чувствует в себе неспособность на большее, нежели то, что сделал;
2. эти усилия должно быть приложены на пути поиска наиболее сильных предполагаемых (занний) шариатских законов;
3. этот поиск должен вестись только в шариатских текстах, поскольку поиск каких-либо шариатских законов не может вестись в чем-то ином, нежели в шариатских текстах, ибо шариатский закон — это обращение Законодателя относительно действий людей.

Суть этого, заключается в том, что муджтахидом не считается тот:

1. кто не приложил усилия;

2. кто приложил усилия на пути поиска наиболее сильных знаний и мнений не в сфере шариатских законов;
3. кто приложил усилия на пути поиска наиболее сильных предполагаемых шариатских законов не из шариатских текстов.

Муджтахидами считаются только те, кто прилагает максимум усилий в понимании шариатских текстов, с целью узнать закон Аллаха. А все кроме них из числа ученых (улемов), которые разъясняют высказывания имама своего мазхаба, или, понимая его слова, выводят из них законы, или изучают слова одних улемов и определяют их более сильными (тарджих), чем слова других улемов, делая это не путем шариатских доказательств, и им подобные, не считаются муджтахидами согласно вышеприведенному определению. Иджтихад ограничивается пониманием шариатских текстов, после приложения максимума усилий на пути достижения этого понимания, с целью узнать закон Аллаха. Именно шариатские тексты являются объектом понимания и объектом поиска наиболее сильных шариатских законов.

В этой связи необходимо ясно понимать, что шариатскими текстами являются исключительно Коран и Сунна. Все другие тексты, кроме них, не считаются шариатскими текстами, кем бы ни был автор этих текстов. Следовательно, слова Абу Бакра, Умара, Али или других сподвижников никоим образом не считаются шариатскими текстами. Также и слова муджтахидов, как, например, слова имама Джафара, Шафии, Малика и других муджтахидов, не считаются шариатскими текстами. И приложение усилий в выведении законов из их слов или слов других людей, кем бы они ни были, не считается иджтихадом, и тот, кто прилагает усилия, чтобы вывести из этих слов закон, не считается муджтахидом, как и не считается шариатским законом то решение, которое он вывел. Это решение будет только лишь мнением человека, который вывел его, не имея при этом никакой значимости по шариату. Кроме того, выведение закона из слов любого сподвижника, табиина, муджтахиды, и других людей является непозволительным делом согласно шариату, поскольку это означает выведение шариатского закона не из Корана и Сунны, что запрещено шариатом, ибо

это означает править не тем, что ниспослал Аллах. То, что ниспослал Аллах, ограничено Кораном и Сунной, а все остальное не является ниспосланным от Аллаха. Значит, выведение закона не из двух этих источников — означает вывести закон не из того, что ниспослал Аллах, и означает править не тем, что ниспослал Аллах, а все это категорически запрещено (харам).

Коран и Сунна являются арабской речью, и оба они сообщены от Аллаха посредством Божественного Откровения, либо по форме и смыслу, коим является Коран, либо только по смыслу, который выражен Посланником (с.а.с.) с помощью его собственных слов, коим является хадис. В любом случае и Коран и Сунна, являются арабской речью, которую излагал Посланник Аллаха (с.а.с.). Эта речь либо имеет только лексическое значение, как, например, слово «мутрафин» (живущие в роскоши), либо только шариатское значение, где перестало применяться лексическое значение, как, например, слово «гаит» (испражнения), либо имеет и лексическое и шариатское значение, как, например, слово «тахара» (чистота и омовение). Стало быть, понимание этой речи должно основываться на лексических и шариатских знаниях, дабы иметь возможность понять текст и достичь знания о законе Аллаха из этого текста. Отсюда исходит, что все условия иджтихада заключаются в этих двух вещах, т.е. в полном наличии лексических и шариатских знаний. На рассвете Ислама и до конца второго века по хиджре мусульмане, ни с лексической, и ни с шариатской стороны, не нуждались в определенных правилах, чтобы понимать шариатские тексты. Это объяснялось близостью их эпохи к времени Посланника Аллаха (с.а.с.) и тем, что в своей жизни они уделяли огромное внимание религии и проявляли большую заботу о ней, а также сохраняли чистоту своего языка и избегали того, чтобы он подвергался искажениям. Поэтому в те времена не было каких-либо определенных условий для иджтихада. Иджтихад был общеизвестным делом, и численность муджтахидов достигала тысяч. Все сподвижники были муджтахидами, и почти все правители, валии и судьи были муджтахидами. Однако когда был искажен арабский язык и были установлены определенные правила для его глубокого познания, а люди увлеклись ближней жизнью, и

уменьшилась численность тех, кто большую часть своего времени уделял религии, а также когда распространилась ложь в хадисах, приписываемая Посланнику Аллаха (с.а.с.), и были установлены правила для «насих и мансух» (отменяющий и отмененный) для принятия или отвержения хадисов, и для понимания метода выведения закона из аята или хадиса, именно тогда и уменьшилась численность муджтахидов. После того, как произошло все вышеуказанное, муджтахид стал совершать иджтихад согласно определенным правилам, посредством которых приходил к определенным выводам, находящимся в противоречии с правилами другого муджтахида. Эти правила сформировались у него, либо в результате его многократной практики выведения законов из текстов так, что эти правила стали, словно установленными для него, чтобы он действовал согласно им по определенному методу, либо в результате следования определенным правилам, выводя законы в соответствии с ними. В результате этого, муджтахид стал делать иджтихад по определенному методу понимания шариатских текстов и выведения из них шариатского закона. Некоторые муджтахиды стали подражать определенному муджтахиду, следуя его методу иджтихада, но они не подражали ему в законах, а выводили их сами, лишь следуя его методу. Другие же мусульмане, хорошо владеющие некоторыми шариатскими знаниями, стали прилагать усилия в поиске наиболее сильных шариатских законов в тех определенных вопросах, с которыми они сталкиваются, но не во всех вопросах. Таким образом, среди мусульман фактически появились три вида муджтахидов:

1. Муджтахид мазхаб.
2. Муджтахид масаля.
3. Муджтахид мутлак.

Муджтахид мазхаб — это муджтахид, который подражает одному какому-то муджтахиду в методе совершения иджтихада, но при этом самостоятельно делает иджтихад в законах и не подражает имаму своего мазхаба. Для муджтахида мазхаба имеется только лишь одно условие, чтобы он знал законы своего мазхаба и их доказательства. Он может следовать законам своего мазхаба и может противоречить им своим мнением, но в пределах этого

же мазхаба. Поэтому последователь какого-либо мазхаба может делать иджтихад в данном мазхабе, а также противоречить в некоторых вопросах и законах имаму данного мазхаба, если он находит более сильное доказательство. От имамов передается, что они говорили следующее: «Если имеется достоверный хадис, то это мой мазхаб, и отбросьте мои слова». Одним из таких ярких муджтахидов является имам Газали, который был из числа последователей шафиитского мазхаба, однако его некоторые иджтихады в шафиитском мазхабе, противоречат иджтихадам самого имама Шафии.

Для муджтахидов масаля не существует определенных условий и определенного метода. Каждый, кто имеет некоторые шариатские и лексические знания, которые дают ему возможность понять шариатские тексты, вправе совершить иджтихад в одном определенном вопросе. Он может изучить мнения муджтахидов, их доказательства и их способы использования доказательств в одном вопросе, и тем самым прийти к определенному пониманию шариатского закона согласно своему предположению, несмотря на то, соответствует этот закон мнениям муджтахидов или нет. Он может, изучив шариатские доказательства одного вопроса, определить из них шариатский закон согласно своему предположению, несмотря на то, рассматривался ли этот вопрос муджтахидами в прошлом или нет. Для муджтахидов по одному вопросу достаточно знать то, что связано с этим вопросом, и то, что необходимо понять в этом вопросе. В этой связи ему не может мешать отсутствие знания того, что не касается данного вопроса, т.е. незнание им того, что касается других вопросов фикха или усуль фикха.

Кроме того, реальность, которая была во времена сподвижников и табинов, и которая сложилась после появления мазхабов и имамов, такова: существовали личности, которые, понимая шариатские тексты, непосредственно и без всяких условий, выводили из них законы, как это было во времена сподвижников. Также существовали личности, которые были последователями определенного мазхаба, однако при этом имели такие иджтихады, которые находились в противоречии с мнением их имама.

В реальности появились муджтахиды мазхабов и муджтахиды масаля. Все это с точки зрения реальности, а что касается самого иджтихада, то иджтихад делится. Так человек может быть муджтахидом в некоторых текстах, и не быть муджтахидом в других. А что касается высказывания некоторых людей о том, что «иджтихад — это способность, которую приобретает человек при постижении всех знаний иджтихада», то данное определение не имеет основы, и не соответствует действительности. Ибо у человека может иметься способность, однако при этом он не является муджтахидом, поскольку он не озадачил себя рассмотрением вопроса, и, кроме того, способность означает силу понимания и способность связывать. А это может иметь место при большой сообразительности наряду с познанием некоторых шариатских и лексических знаний, без надобности в постижении всех знаний, шариатских и лексических. Может быть такое, что человек обладает всеми шариатскими и лексическими знаниями просто в качестве информации для изучения и обучения, но при этом у него отсутствует эта способность из-за отсутствия ее в его мышлении. К тому же иджтихад — это осязаемый процесс, несущий осязаемый результат, т.е. это практическое приложение усилий для достижения определенного решения. Само наличие способности нельзя назвать иджтихадом. Согласно сказанному, бывает, что человек способен совершать иджтихад в некоторых вопросах и не способен совершать его в других, и бывает, что он способен совершать иджтихад во второстепенных вопросах (фуруъ), исключая остальные. Из всего этого следует, что иджтихад делится на части. Однако деление иджтихада не означает, что муджтахид способен совершать иджтихад в некоторых разделах фикха и не способен на это в других его разделах. Суть деления иджтихада заключается в возможности человека понять некоторые доказательства из-за их ясности и невозможности понять некоторые другие доказательства из-за их сложности и насыщенности, и наличия нескольких доказательств, между которыми как будто наблюдается противоречие. Это может быть как в правилах усуль фикха, так и в шариатских законах. Следовательно, деление

иджтихада имеет место с точки зрения способности выводить законы, но не с точки зрения разделов фикха.

Все вышесказанное касается муджтахида мазхаба и муджтахида масаля. А что касается муджтахида мутлак, то это муджтахид, который делает иджтихад в шариатских законах и в методе их выведения, имеется ли у него определенный метод, как обстоит дело в некоторых мазхабах, или отсутствует, но, тем не менее, он естественным образом следует определенному методу понимания для выведения законов, как обстоит дело с муджтахидами во времена сподвижников. С тех пор как арабский язык подвергся искажениям, а люди перестали уделять достаточное количество времени пониманию религии, появилась необходимость наличия условий, благодаря которым человек может считаться муджтахидом мутлак. Наиважнейшими из этих условий являются два следующих:

1. знание шариатских доказательств (т.е. те, который передавались), из которых выводятся правила и законы;
2. знание значений слов, которые применяются в языке арабов и в его риторике.

Что касается шариатских доказательств, то их рассмотрение восходит к Корану, Сунне и иджма, а также к способности сравнивать доказательства и совмещать одни доказательства с другими, и к тому, чтобы делать тарджих между ними, т.е. определять более сильные из них при их противоречии друг другу. Дело в том, что доказательства могут показаться для муджтахида многочисленными, и он будет считать, что они приводятся в отношении одной проблемы, где каждое из доказательств требует такое решение, которое противоречит тому решению, которое требуется другим доказательством. В этом случае он будет нуждаться в поиске тех значений, благодаря которым будет определять более сильным одну часть доказательств, чтобы основываться на них в утверждении решения. Например, Всевышний Аллах говорит:

وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ

«возьмите в свидетели двух справедливых из вас» (65:2).

أَثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَائِنِ مِّنْ غَيْرِكُمْ

«двое справедливых из вас или два других не из вас» (5:106).

Эти два аята относятся к свидетельству. Первый аят гласит о том, что свидетели должны быть из числа мусульман, а второй о том, что они могут быть из числа мусульман и немусульман. То есть первый аят обуславливает то, чтобы свидетель был мусульманином, а второй аят позволяет, чтобы свидетель был не мусульманином, и поэтому, следует знать то, каким образом они совмещаются друг с другом. То есть следует узнать, что первый аят касается абсолютного свидетельства, а второй аят ограничен только лишь свидетельством относительно завещания в пути (сафар). Необходимо знать, что второй аят позволяет принимать свидетельство немусульман при завещании и в подобном этому из того, что относится к финансовым отношениям, а первый относится ко всему остальному. Также эти аяты указывают на то, что ясным доказательством (байина) считаются два справедливых свидетеля, и это подтверждается другим аятом, а именно следующими словами Всевышнего Аллаха:

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ
«Берите в свидетели двух из ваших мужчин. А если не будет двух мужчин, то — мужчину и двух женщин» (2:282).

Каким же образом этот аят согласовывается с тем, что достоверно передается в «ас-Сахих» от Посланника Аллаха (с.а.с.), который принял свидетельство одной женщины относительно кормления грудью, и принял свидетельство одного свидетеля наряду с клятвой истца? От Ибн Аббаса передается: **«Посланник Аллаха (с.а.с.) совершил суд на основании клятвы и свидетеля».** От Джабира передается: **«Посланник Аллаха (с.а.с.) совершил суд на основании клятвы и одного свидетеля».** От повелителя правоверных Али ибн Абу Талиба (р.а.) передается: **«Пророк (с.а.с.) совершил суд на основании свидетельства одного свидетеля и клятвы истца».** Рассматривая данные доказательства, кажется, что между ними будто бы существует противоречие. Однако внимательно изучающий муджтахид находит, что аят разъясняет полный уровень в свидетельстве. Отсутствие полного уровня свидетельства не обязывает не принимать уровень

свидетельства ниже полного, ибо полный уровень определен для усиления ответственности и не является условием в исполнении и в вынесении решения со стороны судьи, где условием ставится ясное доказательство (байина), а именно все то, что выявляет истину, даже если это свидетельство лишь одной женщины или лишь одного мужчины наряду с клятвой истца. Здесь исключение составляет то положение, когда имеется шариатский текст, определяющий уровень свидетельства, как, например, в свидетельстве о прелюбодеянии. В таком случае необходимо ограничиваться только тем, что приводится в этом тексте. Также, например, в битве Ухуд Посланник Аллаха (с.а.с.) отверг то, чтобы многобожники сражались на стороне мусульман, сказав: **«Мы не обращаемся за помощью к кафирам»**. Однако в битве Хунайн он согласился с помощью многобожников. Как можно согласовать между собой два этих доказательства? Муджтахид должен знать, что Посланник (с.а.с.) не согласился с участием многобожников и отверг их помощь в битве Ухуд из-за того, что они хотели сражаться под своим знаменем, когда те пришли гордясь им. Данное отвержение их помощи имело иллят, которым являлось их желание сражаться под своим знаменем и именем своего государства. И наоборот, Пророк (с.а.с.) принял их помощь в битве Хунайн, и сам обратился к ним за помощью, ибо они сражались под знаменем Посланника Аллаха (с.а.с.) в силу чего и отсутствовал иллят для того, чтобы отвергнуть их помощь, и тем самым, просьба о помощи стала позволительной. Таким образом, этим и ему подобными объяснениями, устраняется проблема противоречия доказательств.

Способность понимать доказательства и сопоставлять их друг с другом является основным условием. Следовательно, муджтахид мутлак должен знать, каким образом следует понимать шариатские законы, должен знать их разделы и методы их обоснования, а также то, каким образом они указывают на свои значения, различия их степеней, признанные для них условия, и должен разбираться в том, как следует делать тарджих при противоречии законов друг другу, что в свою очередь, обязывает его к знанию о передатчиках хадисов, методах джарх и тадиль

(недостатки и поправки), причинах неисполнения аятов и того, что является насих и мансух (отменяющим и отмененным) в текстах.

А что касается знания об образе указания слов, то для этого необходимо знание арабского языка, чтобы благодаря этому знанию человек мог понимать значения слов, образы их красноречия и указания, а также различие, существующее в одном слове, обращаясь к повествованию передатчика (рави), заслуживающего доверия, и к тому, что говорят языковеды. Например, не достаточно знать из словарей арабского языка, что слово «الْقُرْؤُ» (куръу) означает: *чистота, менструация*, и что слово «النِكَاحُ» (никах) означает: *половой контакт, брачный договор*. Необходимо знать арабский язык, в целом, знать синтаксис, морфологию, риторику, лексикологию и т.д. Это знание должно давать человеку возможность осознавать образы указания значения каждого слова и предложения согласно языку арабов и употреблению риторов, а также должно давать ему возможность пользоваться книгами арабского языка и понимать необходимое из них. Однако это не значит, что он должен стать муджтахидом во всех разделах арабского языка. Нет таких условий, чтобы он был в области лексикологии таким знатоком, как аль-Асмаый, и в области синтаксиса таким знатоком, как Сибавайхи. Достаточно того, чтобы он знал способ использования языка так, чтобы мог различать между такими указаниями слов, предложений и способов, как «мутабака» (соответствие), «тадмин» (выражение своей мысли не прямо, а намеком), «хакика» (прямой смысл), «маджаз» (метафора), «кинаия» (метонимия), «муштарак» (омонимия), «мутарадиф» (синонимия) и т.п. Говоря вкратце, степень иджтихада мутлак становится доступна только тому, кто овладел следующими двумя особенностями:

1. понимание целей шариата посредством понимания шариатских доказательств;
2. понимание арабского языка, значений его слов, предложений и стилей.

В результате этого, человек становится способным выводить законы, основываясь на своем понимании. Смысл того, что человек является муджтахидом мутлак, не означает, что он

охватывает своим знанием все шариатские тексты и способен выводить решение по всем вопросам. Дело в том, что муджтахид мутлак может быть муджтахидом во многих вопросах, достигнув в них степени полного (мутлак) иджтихада, но при этом не знать некоторые иные вопросы, не относящиеся к ним. Таким образом, нет условия, чтобы муджтахид мутлак знал все вопросы, все решения вопросов и все их стороны. Поэтому быть муджтахидом мутлак не является сложным делом. Напротив, это вполне возможно и доступно, если прилагать усилия в этом направлении. Степень же муджтахида масаля доступна для всех, если имеются необходимые для этого шариатские и лексические знания.

ТАКЛИД

Лексическое значение слова «таклид» — это необдуманное следование за другим человеком. В арабском языке говорится: «каллядаху *фи каза*», т.е. последовал за ним необдуманно и без размышления. По шариату таклид означает руководствоваться словами другого человека, без обязывающего доказательства, как, например, в случае, когда аммий руководствуется словами какого-то муджтахида, или когда один муджтахид руководствуется словами другого муджтахида. Таклид недопустим в сфере акыды, ибо Всевышний Аллах порицает тех, кто необдуманно следует за кем-либо в акыде. Всевышний Аллах говорит:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ
كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

«И когда скажут им: «Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!» — они говорят: «Нет, мы последуем за тем, на чем за-
стали наших отцов». А если бы их отцы ничего не понимали
и не шли бы прямым путем?» (2:170).

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا
عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧١﴾

«А когда им скажут: «Приходите к тому, что низвел Аллах, и
к Посланнику», — они говорят: «Довольно нам того, на чем

мы нашли наших отцов!». Неужели даже если бы их отцы ничего не знали и не шли прямым путем?» (5:104).

А что касается таклида в шариатских законах, то это дозволено по шариату для каждого мусульманина. Всевышний Аллах говорит:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

«Спросите же обладателей знания, если вы сами не знаете!» (21:7).

Всевышний Аллах приказал тем, кто не знает, спрашивать тех, кто более знающий. Хотя этот аят и сообщен в положении опровержения в адрес многобожникам, когда они отвергли то, что посланник может быть человеком, однако, несмотря на это, слова данного аята являются общими, и поэтому суть заключается в общности слов, а не в частности причины. Этот аят не касается лишь какой-то определенной темы, чтобы можно было говорить, что он касается исключительно этой темы. Он является общим в своем требовании от тех, кто не обладает знанием, спрашивать тех, кто имеет знания. Аят требует от многобожников, чтобы они спрашивали обладателей писания, дабы те уведомили их о том, что Всевышний Аллах посылал предыдущим народам посланников исключительно из числа людей. Они не знали этого, и аят потребовал от них спросить об этом у тех, кто знает это. В аяте говорится:

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

«И до тебя Мы посылали только людей, которым внушали; спросите же людей напominания, если вы сами не знаете!» (21:7).

Слово «спросите» в данном аяте сообщено в общей форме, т.е. спросите, чтобы узнать о том, что Аллах не посылал предыдущим народам никого, кроме людей. И это касается знания, а не веры. Несмотря на то, что под обладателями знания в аяте имеются в виду обладатели писания, тем не менее, слова опять имеют общую форму и потому охватывают всех обладателей знания.

Мусульмане являются обладателями знания, ибо Коран — это знание. Всевышний Аллах сказал:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبَّانٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

«И послали Мы тебе знание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44).

Те, кто обладает знаниями о законах шариата, считаются из числа обладающих знанием, равным образом, получили ли они эти знания путем иджтихада или путем обучения. Мукаллид же спрашивает о решении Аллаха относительно какого-то вопроса. Следовательно, аят указывает на дозволенность таклида.

От Джабира (да будет доволен им Аллах) приводится следующее: *«Некий мужчина поранился голову камнем, затем во сне он имел поллюции. Спросив сподвижников о том, находят ли они для него разрешения совершить таяммум? Они ответили: «Мы не находим для тебя такого разрешения, ведь ты имеешь возможность использовать воду». Омывшись водой, этот человек умер. Затем Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: «Было бы достаточным для него, если бы он совершил таяммум, перевязав рану повязкой, протер бы по ней, и вымыл остальные части тела». И еще Пророк добавил: «Почему они не спросили, если не знали, ведь, по истине, излечение незнания — это спрашивание»». Посланник Аллаха (с.а.с.) указал им на то, чтобы они спрашивали о шариатском законе. Достоверно известно, что Шабий сказал: *«Шестеро из сподвижников Посланника Аллаха (с.а.с.) разъясняли людям законы шариата. Ими были: Ибн Масъуд, Умар ибн аль-Хаттаб, Али ибн Абу Талиб, Зайд ибн Сабит, Убай ибн Каб и Абу Муса (да будет доволен ими Аллах). Трое из них оставляли свои мнения в пользу мнений троих других. Абдуллах оставлял свое мнение в пользу мнения Умара, Абу Муса — в пользу Али, а Зайд — в пользу Убайя»*. Это также указывает на то, что мусульмане следовали за сподвижниками, т.е. следовали друг за другом.*

Что касается порицания таклида, которое имеется в Благородном Коране, то это порицание таклида в области веры, но не в сфере законов шариата, ибо темой этих аятов является вера.

Текст этих аятов касается только вопроса веры, и они не имеют иллят. Всевышний Аллах сказал:

وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا
ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَأْثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٤٣﴾ قُلْ أُولَٰئِكَ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا
وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءَكُمْ

«И также Мы не посылали до тебя в селение увещателя, чтобы не говорили благоденствующие там: «Мы нашли наших отцов в некоем учении, и мы следуем по их следам». Он сказал: «А если бы я пришел к вам с более верным, чем то, в чем вы нашли ваших отцов?» (43:23–24).

إِذ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ
﴿١٦٦﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدَّبُهُمْ كَمَا تَبَرَّعُوا مِنَّا كَذَلِكَ
يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٦٧﴾

«Вот те, за которыми следовали, будут отделяться от тех, которые следовали, и увидят наказание, и оборвутся у них связи. И скажут те, которые следовали: «Если бы нам был возможен возврат, чтобы мы отделились от них, как они отделились от нас!». Так покажет им Аллах деяния их на погибель им, и не выйдут они из огня!» (2:166,167).

مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ﴿٥٣﴾
«Что это за изображения, которым вы поклоняетесь?». Они сказали: «Мы нашли, что наши отцы им поклонялись» (21:52,53)

Тексты этих аятов касаются темы веры и неверия, и не являются общими для всего. Также этот текст является окончательным, не включающим в себя какой-либо иллят, и для этих аятов нет никакого иллят в каком-либо другом тексте. Поэтому в данном случае неуместно говорить, что суть заключается в общности слова, а не в частности причины, ибо здесь это применимо только в отношении причины, которой послужило событие, явившееся причиной ниспослания аята, но не применимо к самой теме аята. Суть состоит в теме аята, и в данном случае, общность

ограничивается только самой темой аята. Текст аята охватывает все то, что включает в себя смысл аята, исключая все остальное. Нельзя говорить, что эти аяты относятся к вере и неверию (иман и куфр), но их можно истолковать и в отношении мукаллидов на том основании, что закон находится в зависимости от иллят, как в наличии, так и в отсутствии. Дело в том, что в данных аятах нет иллят и нет ее и в других текстах, поскольку они не содержат в себе иллят и ни в одном тексте Корана или Сунны для них нет иллят. Следовательно, не существует текста, запрещающего таклид. Напротив, шариатские тексты и реальность мусульман во времена Посланника Аллаха (с.а.с.) и сподвижников, а также реальность сподвижников, все это указывает на дозволенность таклида.

Таклид в одинаковой степени применим как к муттабию, так и к аммию, ибо Всевышний Аллах назвал таклид следованием, сказав:

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا

«Вот те, за которыми следовали, будут отделяться от тех, которые следовали» (2:166).

Также шариатский закон, который принимает человек, либо выведен им самостоятельно, либо выведен кем-то другим. Если он выведен им самостоятельно, то он является муджтахидом, а если он выведен другим, и этот человек принял его, то он взял мнение другого, т.е. последовал мнению другого. Следование же мнению другого является таклидом, несмотря на то, имеет ли место таклид, без доказательства или с необязывающим доказательством. Следовательно, муттаби является мукаллидом. Также, следование означает, что ты следуешь мнению муджтахида на основании доказательства, ставшего для тебя очевидным, без обсуждения с твоей стороны этого доказательства, т.е. без того, что ты становишься обязывающимся этим доказательством. Но если ты, изучив доказательство, познал то, каким образом из него был выведен закон, и согласился с этим выводом и с самим законом, то данное доказательство, на котором зиждется закон, становится обязывающим для тебя, и твое мнение становится таким

же, как и мнение муджтахидов. В этом положении ты являешься муджтахидом, а не муттабием. Отсюда становится ясно, что следование — это таклид, и что муттаби является мукаллидом, даже если познал доказательство.

РЕАЛЬНОСТЬ ТАКЛИДА

Словарное и шариатское определение таклида указывает на то, что каждый, кто последовал за другим в каком-либо деле, является мукаллидом. Суть заключается в следовании другому человеку. Стало быть, в познании шариатского закона люди делятся на две категории: первая — это муджтахид, а вторая — мукаллид. В этом плане не существует третьей категории людей, поскольку человек либо принимает закон, которой он достигает посредством собственного иджтихада, либо принимает закон, который достигнут другим человеком посредством его иджтихада. Таким образом, это дело не выходит за рамки двух этих положений. Итак, каждый, кто не является муджтахидом, кем бы он ни был, является мукаллидом. Вопрос относительно таклида заключается во взятии закона от другого человека, несмотря на то, является ли человек муджтахидом или нет. Муджтахиду разрешается следовать в каком-либо вопросе за другим муджтахидом, даже если он сам способен делать иджтихад. Поступая так, он становится мукаллидом в этом вопросе. Исходя из этого, в одном конкретном вопросе, мукаллид может быть муджтахидом, а может и не быть муджтахидом. Один и тот же человек может быть и муджтахидом, и мукаллидом.

Муджтахид, у которого вполне выработалась способность совершать иджтихад в каком-то вопросе, в случае, если он делает иджтихад в нем, и в результате этого достигает определенного закона, то ему не позволено следовать другому муджтахиду, вывод которого по данному вопросу противоречит его выводу. Ему не позволено отказываться от своего предположения в этом вопросе, исключая четыре следующих положения:

1. Если для него становится очевидным, что его доказательство, на котором он основывался в своем иджтихаде, является

слабым, и что доказательство другого муджтахиды более сильное, чем его доказательство. В таком положении ему следует немедленно оставить тот закон, которого он достиг благодаря своему иджтихаду, и принять закон, имеющий в своей основе более сильное доказательство. Ему запрещается далее придерживаться первого закона, которого он достиг благодаря своему иджтихаду. В принятии нового закона ему не должно препятствовать то, что, например, новый муджтахид является единственным, кто вывел этот закон, или то, что никто раньше до этого муджтахиды не говорил об этом законе. Подобные действия противоречат богобоязненности, ибо значимость имеет сила доказательства, а не многочисленность тех, кто сказал об этом законе, или то, что люди, сказавшие об этом, относятся к более ранним поколениям. На самом деле, существует множество иджтихадом сподвижников, ошибочность которых выявилась для последователей (табиин) и последователей последователей (табии табиин). Если обнаружится слабость его собственного доказательства и сила доказательства другого муджтахиды, как наиболее вероятного, без подробного рассмотрения всех доказательств и без вывода из них решения, тогда он оказывается мукаллидом, ибо принял мнение другого посредством тарджих. В этом случае он подобен мукаллиду, который оказался перед выбором одного из двух законов, и предпочел один из них согласно тарджиху. В случае же, если он в течение обсуждения, изучения и выведения обнаруживает слабость своего доказательства и силу доказательства другого муджтахиды, в результате чего приходит к мнению, являющемуся мнением другого муджтахиды, то в таком случае он не будет мукаллидом. Он будет муджтахидом, обнаружившим ошибочность своего первого иджтихада, и, оставив его, принял иное мнение, которое сам вывел, как это несколько раз случалось с имамом аш-Шафии.

2. В случае если он находит, что другой муджтахид более способен связывать (предшествующую информацию с реальной действительностью), или более компетентен в области знания реальной действительности и обладает более глубоким пониманием доказательств, или более осведомлен о шариатских

доказательствах и т.д. В результате он отдает предпочтение (тарджих) этому муджтахиду, понимая, что он более близок к истине в понимании определенного вопроса, или в понимании вопросов как таковых. В этом случае ему позволяется отказаться от закона, выведенного своим иджтихадом, и последовать за тем муджтахидом, иджтихаду которого он доверяет больше, нежели своему собственному. От Шабий передается, что Абу Муса отказывался от своих слов в пользу слов Али, Зайд — в пользу слов Убай ибн Каба, и Абдуллах — в пользу слов Умара. Также от Абу Бакра и Умара передается о случаях, когда они оставляли свои мнения в пользу мнения Али. Это указывает на дозволенность оставить муджтахиду свое мнение из-за мнения другого муджтахида на основании доверия его иджтихаду. Однако это является дозволенным, но не обязательным.

3. В случае если халиф принимает (делает табанни) какой-то закон, который противоречит закону, выведенному муджтахидом. В таком положении муджтахид должен отказаться от результата своего иджтихада и руководствоваться законом, принятым имамом, ибо сподвижники Пророка (с.а.с.) были единогласны относительно того, что «приказ имама устраняет разногласие», и что его приказ распространяется на всех мусульман.

4. В случае если существует мнение, на основе которого имеет место стремление объединить мусульман во благо самих же мусульман. В таком случае муджтахид может отказаться от результата своего иджтихада, и руководствоваться законом, на основе которого имеет место стремление объединить мусульман. Так, например, случилось с Усманом (р.а.) при его присяге (байате). Передается, что после того как Абдуррахман ибн Ауф (р.а.) узнал мнение людей, по два и индивидуально, вместе и отдельно, тайно и явно, он собрал людей в мечети, поднялся на мимбар и произнес длинную мольбу. После этого он призвал Али и, взяв его за руку, сказал ему: *«Присягаешь ли ты мне на то, что будешь действовать согласно Книге Всевышнего Аллаха, Сунне Его Посланника и согласно тому, что усматривали после него два халифа: Абу Бакр и Умар?»*. Али ответил: *«Я присягаю тебе на Книге Аллаха и Сунне Его Посланника, и на то, что буду делать иджтихад по своему*

усмотрению». Отпустив его руку, Абдуррахман ибн Ауф призвал Усмана и сказал ему: *«Присягаешь ли ты мне на то, что будешь действовать согласно Книге Всевышнего Аллаха, Сунне Его Посланника и согласно тому, что усматривали после него два халифа: Абу Бакр и Умар?»*. Усман ответил: *«Конечно, да!»*. Абдуррахман поднял свою голову наверх к потолку мечети, держа рукой руку Усмана, и трижды произнес: *«Господи услышь и засвидетельствуй»*. Затем дал ему присягу, и переполнилась мечеть теми, кто присягали Усмани, и Али, пробиваясь сквозь людей, подошел к Усмани и присягнул ему. Из этого сообщения ясно, что Абдуррахман потребовал от муджтахидов, Али и Усмана, оставить свои иджтихады и последовать иджтихаду Абу Бакра и Умара во всех вопросах, в которых они совершали иджтихад, несмотря на то, касается ли это вопроса, в котором Али и Усман уже совершили иджтихад и имели свои мнения, противоречащие мнениям Абу Бакра и Умара, или мнению одного из них, или вопроса, где они еще не совершали иджтихад. Сподвижники Пророка (с.а.с.) согласились с Абдуррахманом в том, что он сделал, и присягнули Усмани, и Али, который отказался оставить свой иджтихад, тоже присягнул Усмани. И это является дозволенным для муджтахида, но не обязательным.

Все это касается муджтахида, который фактически сделал иджтихад, и тем самым достиг какого-то закона в определенном вопросе. Что касается того положения, когда муджтахид не совершал иджтихада в каком-то вопросе, то ему позволено следовать за другим муджтахидом, и не совершать иджтихад в данном вопросе, ибо иджтихад является коллективной обязанностью, а не индивидуальной. Поэтому, если муджтахиду довелось узнать закон Аллаха по определенному вопросу, то ему не обязательно делать иджтихад в нем. В этом вопросе он может делать иджтихад, и может следовать за другим муджтахидом. Достоверно передается, что Умар говорил Абу Бакру: *«Наше мнение соответствует твоему мнению»*. Также от Умара передается, что, когда он не мог найти в Коране и Сунне решения для того, чтобы рассудить спор между двумя спорящими сторонами, он искал решение по этому спору в практике Абу Бакра, и если находил его, то судил согласно его решению. Передается, что Ибн Масъуд (да будет доволен им

Аллах) брал мнение Умара (да будет доволен им Аллах). Все это, в большинстве случаев, происходило на виду у сподвижников, и никто из них не отвергал этого, что означает наличие молчаливого единогласия со стороны сподвижников относительно данного положения.

Такова реальность следования (таклида) муджтахидом. А что касается следования того, кто не является муджтахидом, будь то образованный человек или нет, то он, при возникновении у него какого-то вопроса, может только лишь спросить о нем, ибо Аллах не приказал людям поклоняться без осознания и без знаний, напротив, они должны поклоняться со знанием. Всевышний Аллах говорит:

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ

«И бойтесь Аллаха, и Он обучит вас!» (2:282), т.е. Аллах обучит вас в любом случае, так что вы бойтесь Его. Стало быть, знание предшествует богобоязненности, поскольку согласно разуму, богобоязненность зависит от получения знаний, и это требует, чтобы поступку предшествовали знания. Когда Всевышний Аллах говорит в аяте:

وَاتَّقُوا اللَّهَ

«бойтесь Аллаха», — и на ум приходит мысль о том, какой же должна быть богобоязненность, словно бы Аллах говорит: «Поистине Аллах обучит вас, и будете вы богобоязненны». Необходимо, чтобы знание предшествовало поступку. Поэтому для мусульманина обязательно (фард) познание законов Аллаха, которые необходимы ему в его делах, до выполнения какого-либо дела, ибо он не может действовать без знаний. Это знание о законах требует того, чтобы мусульманин спрашивал о них, а затем принимал их, руководствовался ими, становясь тем самым мукаллидом. Всевышний Аллах сказал:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

«Спросите же обладателей знания, если вы сами не знаете!» (16:43).

Это обращение является общим и относится ко всем. В хадисе о том человеке, который поранил голову, Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Почему они не спросили, если не знали. Ведь, по истине, излечение незнания — это спрашивание»**. Во времена сподвижников, люди обращались со своими вопросами к муджтахидам и следовали им в шариатских законах. Муджтахиды спешили отвечать на их вопросы, не указывая на доказательства, и не запрещали им следовать таким образом. Все это происходило без порицания со стороны кого-либо из сподвижников, что и являлось их единогласием (иджма). Такая практика познания законов шариата присутствовала также среди мусульман и во времена последователей (табиин) и их последователей (табии табиин), и в этой связи приводятся тысячи случаев.

Равно, как образованному и необразованному мусульманину позволено следовать за другим в шариатском законе, т.е. спрашивать о нем, также ему позволено обучать этому закону другого в таком виде, в каком он его познал, если уверен в том, что правильно знает этот закон, и если он принял данный закон для того, чтобы практически руководствоваться им, т.е. если он уверен в том, что это на самом деле является шариатским законом. Но если он не доверяет этому закону из-за недоверия достоверности его доказательства, или недоверия религиозности того, кто обучил его этому закону, то ему нельзя обучать другого этому закону, чтобы тот практически руководствовался им. Если же он говорит ему об этом законе, то должен разъяснить то положение, которое он знает об этом законе. Истинно дозволено тому, кто обучился закону, обучать ему другого, ибо каждый, кто познал вопрос, считается знающим человеком в этом вопросе, когда у него появляется уверенность в своем знании и в правдивости своих слов в этом вопросе. Существует запрет на сокрытие знаний. Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Кто утаил от других знания, тот будет обуздан в Судный день огненной уздой»**. О знании в хадисе говорится в общей форме, что применимо как к знанию одного вопроса, так и к знанию большого количества вопросов.

Однако обучившийся человек не считается мукаллидом того, кто его обучил. Он является мукаллидом муджтахиды, который

вывел шариатский закон, и просто обучился конкретному шариатскому закону. Дело в том, что таклид может быть только за муджтахидом, не за алимом (ученым). Каким бы уровнем знания ни обладали те, кто не являются муджтахидами, за ними нельзя делать таклид, как за учеными, поскольку у них можно лишь обучаться, но не делать за ними таклид.

При разногласии в вопросе мукаллид не вправе вольно избирать какое-либо из мнений, как в случае, если муджтахиды разделились на два мнения относительно одного вопроса, и данный вопрос предстал в таком виде перед мукаллидом, т.е. если шариатский закон предстал перед ним в двух мнениях. Возможно, некоторые и полагают, что два мнения для мукаллида, представляются как бы, вроде одного мнения, и думают, что он может выбирать одно из них, следуя в этом своим желаниям и интересам, отказываясь от того, что противоречит им. На самом же деле, все обстоит иначе. Дело в том, что мусульманину приказано брать шариатский закон, а шариатский закон — это обращение Законодателя, и оно является единственным и не может быть его несколько. Если же имеет место несколько пониманий этого обращения, то в таком случае, каждое понимание является шариатским законом в отношении того, кто понял его, и того, кто последовал ему, а все остальное в отношении него не будет являться шариатским законом. Следовательно, как он может одновременно брать два противоречащих друг другу мнения? Если перед мукаллидом предстают два противоречивых мнения муджтахидов, то получается, что каждый из муджтахидов следует своему доказательству, требующему противоположность того, что требует доказательство другого муджтахиды, но при этом они оба имеют доказательства, хотя и противоречащие друг другу. Следование одному из них согласно желанию будет следованием своим желаниям, что является запрещенным. Аллах Всевышний говорит:

لَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ

«Не следуйте же желаниям» (4:135).

Мукаллид вправе делать только тарджих. Два муджтахиды по отношению к аммию, аналогичны двум доказательствам по

отношению к муджтахиду. Равно, как муджтахид должен делать тарджих между противоречивыми доказательствами, также и мукаллид должен делать тарджих между противоречивыми законами, поскольку, если бы в такой ситуации позволялось судить в соответствии с желаниями и личными интересами, то это позволялось бы и правителю, а это недопустимо согласно единодушию сподвижников. Кроме того, в Коране есть кораническое правило, которое в целом отвергает следование желаниям. Всевышний Аллах говорит:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

«Если же вы спорите о чем-нибудь, то верните это Аллаху и Посланнику» (4:59).

Так, если перед мукаллидом стал вопрос, в котором разошлись два муджтахида, становится необходимым вернуть этот вопрос к Аллаху и Его Посланнику (с.а.с.), а именно следует обращаться к мураджиху (то, что выявляет сильнейшее доказательство из нескольких доказательств), которым довольны Аллах и Его Посланник (с.а.с.) согласно пониманию мукаллида, равно как и муджтахид должен обращаться к Книге Аллаха и Сунне Его Посланника (с.а.с.). Обращение к тому, чем доволен Аллах и Его Посланник (с.а.с.), абсолютно далеко от следования желаниям и прихотям. Стало быть, мукаллид должен выбрать одно из двух мнений, и этот выбор должен производиться на основе мураджиха, которым доволен Аллах и Его Посланник. Мукаллид не может одновременно руководствоваться двумя мнениями в силу их противоречия друг другу. Выбор же одно из двух мазхабов или двух противоречивых законов без мураджиха — это выбор по желанию и прихоти, что противоречит требованию обращаться к Аллаху и Посланнику. Мураджихаты, посредством которых мукаллид предпочитает одного муджтахида другому, или один закон другому закону, имеются в большом количестве. Самыми главными и первостепенными из них выступают знание и понимание. В хадисе от Ибн Масъуда приводится, что Посланник (с.а.с.) сказал:

– О, Абдуллах Ибн Масъуд!

– Да, я перед тобой Посланник Аллаха!

– **Знаешь ли ты, кто из людей самый знающий?**

– Аллах и Посланник лучше знают.

– **Самые знающие из людей — это те, кто наиболее лучше осознал истину, когда разногласят люди, даже если он небрежен в поступке и отступает назад.**

Следовательно, мукаллид должен предпочитать того, кого он знает знающим и справедливым, поскольку справедливость служит условием в принятии свидетельства свидетеля. Предоставление шариатского закона в обучении является, по сути, свидетельством того, что это является шариатским законом, а значит, для принятия его необходима справедливость учителя, который обучает ему. Справедливость же того, кто выводит этот закон, тем более является необходимой. Каждый, у кого мы узнаем шариатский закон, кто бы он ни был, муджтахид или учитель, обязательно должен характеризоваться справедливостью. Знание же является мураджихом. Например, тот, кто убежден, что аш-Шафии более знающий и что в его мазхабе больше правильности, тому нельзя брать законы из другого мазхаба, которой противоречит мазхабу аш-Шафии, основываясь на личном желании. И кто убежден, что Джафар ас-Садик более знающий и что в его мазхабе больше правильности, тому нельзя брать законы из другого мазхаба, которой противоречит мазхабу Джафара ас-Садика, основываясь на прихоти. Он вправе, и даже должен, брать то, что противоречит его мазхабу, когда для него выявляется преобладание силы этого благодаря преобладанию силы доказательства. Поэтому тарджих обязателен, и то, что он не должен производиться по личному желанию и прихоти — тоже является обязательным. Мукаллид не должен выбирать из мазхабов в каждом вопросе самое приятное для себя. Этот тарджих должен производиться им, как тарджих, производимый муджтахидом между двумя противоречивыми доказательствами. При выполнении тарджиха он должен опираться на достоверность информации, которая поступает к нему вместе с каринами. Это касается того положения,

когда тарджих делается путем принятия в целом, но не принятия каждого закона в отдельности.

Мураджихом в таклиде выступают две вещи:

1. Общий мураджих. Этот мураджих касается того, за кем желает следовать мукаллид, как, например, Джафар ас-Садик и Малик ибн Анас.
2. Частный мураджих. Этот мураджих имеет место в отношении одного шариатского закона, которому желает следовать мукаллид.

В обоих этих мураджихах присутствует условие обладания наибольшим знанием. Например, относительно события, произошедшего в Медине во времена Малика, имам Малик считается более знающим, чем Абу Юсуф. И относительно события, произошедшего в Куфе во времена Джафара, имам Джафар считается более знающим, чем Ахмад ибн Ханбал. Это относительно события. А что касается того, за кем следуют, то здесь следует обращаться к информации о муджтахиде, которая доходит до мукаллида.

Обладание наибольшим знанием не является единственным мураджихом, или мураджихом для таклида, как такового. Обладание наибольшим знанием служит мураджихом в целом для того, кто следует, и для закона, за которым имеется намерение следовать в общем. Истинным же мураджихом для закона служит сила доказательства, на котором основывается закон. Но в силу того, что мукаллид не знает доказательства, обладание наибольшим знанием принято в качестве мураджиха. Существует также и еще много принятых мураджихов, различающихся с различием положений мукаллидов.

ПОЛОЖЕНИЯ МУКАЛЛИДОВ И ИХ МУРАДЖИХАТЫ

Таклид — это принятие мнения другого человека, без обязывающего доказательства. Таким образом, принятие мнения другого человека, без обязывающего доказательства, считается таклидом, также и руководствоваться мнением другого человека,

без обязывающего доказательства, тоже считается таклидом. Это, например, подобно принятию аммием мнения муджтахидом или принятию муджтахидом мнения другого муджтахидом. Следовательно, обращение к Посланнику (с.а.с.) не считается таклидом, а также и обращение к единодушию сподвижников, тоже не считается таклидом, ибо это является обращением к самому доказательству, а не принятием мнения другого. Таким же образом и обращение аммия к муфтию не является таклидом, а является лишь спрашиванием мнения и получением знаний, но не принятием мнения. Этот аммий либо обращается к нему для получения фетвы, либо для изучения, т.е. обращение аммия к образованному человеку не считается таклидом, поскольку здесь имеет место либо осведомление о шариатском законе, либо изучение этого закона. Что же касается принятия мнения, то здесь следует знать следующее: если человек просто узнал доказательство, как, например, если он знает, что посещение могил является дозволенным действием, поскольку Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Я запрещал вам посещать могилы, теперь же посещайте их»**, — то, в этом положении, он все равно считается мукаллидом, ибо он принял мнение другого человека, без обязывающего доказательства, даже если и узнал доказательство. Дело в том, что это доказательство не было приведено в качестве доказательства им самим, а значит, оно не считается в отношении него обязывающим доказательством. Но если знание о доказательстве было получено после рассмотрения и вывода из этого доказательства закона, то это является иджтихадом, который оказался в соответствии с иджтихадом того, кто сказал об этом законе, ибо рассмотрение доказательства и выведение из него закона, осуществляется муджтахидом, поскольку осуществление этого зависит от знания о том, что нет другого противоречащего доказательства, принимая во внимание обязательность поиска такого доказательства, т.е. зависит от изучения доказательств, а на это способен только лишь муджтахид. Таким образом, мукаллид не может быть муджтахидом. Люди, в отношении шариатского, закона представляются либо муджтахидами, либо мукаллидами. То есть либо человек сам вывел закон, несмотря на то, был ли выведен

этот закон ранее другим человеком, или нет, либо он берет вывод другого человека. Следовательно, каждый, кто не способен делать иджтихад, является мукаллидом, несмотря на то, имеет ли он некоторые признанные шариатом знания в области иджтихада, или не имеет. И аммий и муттаби считаются мукаллидами. При этом муттаби делает таклид с тем условием, что знает доказательство муджтахидов, а аммий делает таклид без всяких условий.

Мукаллид, как аммий, так и муттаби, может принимать мнение любого муджтахидов, если известно, что слова этого муджтахидов действительно являются иджтихадом, даже если мукаллид узнал о них по сообщению одного человека. В случае если пред ним возник вопрос, и он не узнал относительно него высказывания муджтахидов, а узнал только высказывание одного муджтахидов, то ему позволено брать шариатский закон, который выведен этим муджтахидом. Поскольку от мукаллида требуется взять шариатский закон о необходимом ему вопросе, а не изучение высказываний муджтахидов. От такого мукаллида не требуется делать тарджих. Но если он узнал высказывания муджтахидов, и захотел взять одно из них, то в таком случае он должен делать тарджих. Этот тарджих не должен осуществляться на основе соответствия желаниям мукаллида и его личному интересу, поскольку цель шариата заключается в том, чтобы вывести мукалляфа (совершеннолетнего человека) из покорности своим желаниям, дабы он стал истинным рабом Аллаха. Тарджих осуществляется посредством шариатского мураджиха, т.е. мураджих должен быть связан с Аллахом и Его Посланником. Всевышний Аллах сказал:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

«Если же вы спорите о чем-нибудь, то верните это Аллаху и Посланнику» (4:59).

Обращение к Аллаху и Его Посланнику бывает либо обращением к речи Аллаха и Сунне Его Посланника (т.е. к шариатскому доказательству), либо к тому, что приказал Аллах и Его Посланник. Исходя из этого, мураджихаты различаются с различием положений мукаллидов. Да, общим мураджихом для аммия, после шариатского доказательства, является обладание наибольшим

знанием и пониманием, и это первостепенный мураджих для всех мукаллидов. Но также существуют и другие различные мураджихаты, которые используются людьми наряду с обладанием наибольшим знанием или иным мураджихом. Аммий может следовать одному из муджтахидов на основе своего доверия пониманию и богобоязненности тех, кто следует этому муджтахиду, из числа тех, кого он знает. Например, доверяя своему отцу или какому-то из ученых, он следует за тем муджтахидом, за которым они следуют. И этот тарджих аммиа осуществляется с точки зрения религии, а не его желания. Также аммий, в результате постоянно получаемых уроков по фикху, хадису и т.п., может различать между законами и их доказательствами. Этот мукаллид делает тарджих, основываясь на своем знании о доказательстве. При наличии двух противоречащих друг другу законов, где ему известно доказательство одного из них, а другого не известно, он должен следовать закону, доказательство которого он знает, ибо в этом положении закон, имеющий доказательство является для него более предпочтительным, чем тот закон, доказательством которого он не располагает. Эти два положения относятся к аммию, которым является каждый, кто не располагает знанием хотя бы о некоторых науках, признанных в иджтихаде. Следовательно, во всех этих положениях аммий, при появлении у него доказательства, должен оставлять таклид, основанный на его доверии пониманию и богобоязненности тех, кто следует муджтахиду, за которым следует и он сам, и должен принять мнение, имеющее доказательство, поскольку в данном случае он стал располагать более сильным мураджихом. Например, человек, следующий за имамом аш-Шафии или за другим муджтахидом, из-за того, что за ним следует его отец, в случае появления у него доказательства относительно шариатского закона, выведенного другим муджтахидом, а не тем, за которым он следует, должен, при наличии у него убежденности в этом доказательстве, принять этот закон в силу существования более сильного мураджиха, которым является шариатское доказательство. Однако если он не убежден в этом доказательстве, то он не вправе отказываться от закона,

которому следует, поскольку у него не появился мураджих. При выполнении тарджиха он должен выслушивать карины. Амми́й не вправе принимать различные мазхабы по своему личному желанию, а также выбирать из них в каждом вопросе самые легкие для него законы. Когда имеется несколько пониманий законов необходимо наличие мураджиха.

ПЕРЕХОД МЕЖДУ МУДЖТАХИДАМИ

Всевышний Аллах не приказал нам следовать муджтахиду, имаму, мазхабу. Он приказал нам следовать шариатскому закону. Он приказал нам брать то, что принес Посланник Аллаха Мухаммад (с.а.с.), и отказываться от того, что он запретил. Всевышний Аллах говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«И что принес вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7).

Поэтому, согласно шариату, недопустимо следовать личностям, и надлежит следовать исключительно законам Аллаха. Однако реальность таклида сделала мусульман последователями законов муджтахидов, которые стали избирать его своим имамом и считать законы, выведенные им по его иджтихаду, своим мазхабом. Вследствие этого, на практике среди мусульман появились шафииты, ханафиты, маликиты, ханбалиты, джафариты, зайдиты и др. Действия тех мусульман, которые следуют шариатским законам, выведенным этим муджтахидом, являются шариатскими, ибо это — следование шариатскому закону. Но, если имеются такие, кто следуют самой личности муджтахидов, а не его выводу, то их действия не могут считаться шариатскими, и то, чему они следуют, не считается шариатским законом, ибо это всего лишь речь, принадлежащая какой-то личности, а не приказы и запреты Аллаха, которые принес нам Посланник Аллаха, Мухаммад (с.а.с.). Исходя из этого, последователи всех мазхабов обязаны понимать, что они следуют законам Аллаха, которые выведены этими известными имамами. Если же они понимают иначе, то

будут спрошены Всевышним Аллахом за оставление Его законов и следование личностям, которые являются рабами Аллаха.

Это относительно следования законам определенного мазхаба. Что же касается оставления этих законов, то следует знать, что если мукаллид принял закон, но практически еще не руководствовался им, то ему позволено оставить этот закон и принять другой, основываясь на каком-либо из мураджихатов, которые имеют отношение к согласию Аллаха. Если же он уже практически руководствовался им, то тогда этот закон стал в отношении него законом Аллаха, и ему не позволено отказываться от него и принимать другой, за исключением случая, если он знает доказательство второго закона, и не знает доказательство первого, или если в результате обучения он узнал, что доказательство второго закона сильнее, чем доказательство первого закона, и он убежится в этом. В такой ситуации он должен оставить первый закон, поскольку его убежденность в шариатском доказательстве и его утверждение этого доказательства, сделали этот закон, относительно него, законом Аллаха. Эта ситуация аналогична той ситуации с муджтахидом, когда он находит более сильное доказательство, чем то доказательство, из которого вывел закон. В такой ситуации муджтахид, из-за силы доказательства, должен отказать от своего предыдущего мнения и принять новое мнение. Во всех других положениях мукаллиду не дозволяется оставлять закон, которому он следовал, если он практически руководствовался им, и принимать другой закон.

Если же говорить о следовании другому муджтахиду в другом законе, то это является вполне дозволенным действием для мукаллида, и на это указывает единодушие сподвижников, которое гласит о позволительности спрашивания мукаллидом любого ученого о шариатском законе в отношении любого вопроса. Если мукаллид определил для себя определенный мазхаб, как, например, шафиитский мазхаб или мазхаб имама Джафара, и сказал: «Я следую и придерживаюсь его мазхаба», — то в этом положении имеются свои некоторые детали, а именно: практически во всех примененных им вопросах из мазхаба, которому он следует, он не вправе делать таклид другому мазхабу. В иных же вопросах,

которые он практически не применял, ему не запрещается следовать другому мазхабу.

В этой связи, необходимо иметь ясное представление о том условии, что вопрос, закон которого ему позволено оставить и следовать в том же вопросе другому закону, должен быть вопросом отдельным от другого вопроса, и в результате оставления которого не должно исходить нарушение других шариатских законов. Если этот вопрос связан с другим вопросом, то ему не позволено оставлять его, пока не оставит все связанные с ним вопросы, поскольку все они считаются одним вопросом. Например, может быть, что вопрос является условием другого закона или одним из столпов полного действия, как, например, намаз и омовение, и столпы намаза. Так последователю имама аш-Шафии не позволено делать таклид Абу Ханифе в его высказывании, что прикосновение к женщине не нарушает омовение, и продолжать при этом совершать намаз по мазхабу аш-Шафии. Он не может следовать тому, кто утверждает, что многочисленные движения в намазе, сколько бы их не происходило, не нарушают намаз, или, что чтение суры «Фатиха» не является одним из столпов намаза, и при этом продолжать совершать намаз, следуя тому, кто утверждает, что многочисленные действия нарушают намаз, и что чтение «Фатихи» является одним из столпов намаза. Закон, который можно оставлять, это закон, оставление которого не влияет на действия, выполняемые согласно другим шариатским законам.

ПОЗНАНИЕ ШАРИАТСКОГО ЗАКОНА

Лицо, просящее фетву (мустафти) — это не мукаллид, ибо мукаллид — это тот, кто берет шариатский закон и руководствуется им. Лицо, просящее фетву — это тот, кто познает шариатский закон от человека, который знает этот закон, будь этот человек муджтахидом или нет, а также нет разницы в том, познало ли лицо, просящее фетву, этот закон, чтобы руководствоваться им, или просто познал его для знания. Лицо, просящее фетву — это каждый, кто просит знания о законе Аллаха относительно какого-либо вопроса. Так каждый, кто не является муджтахидом в каком-либо законе, является лицом, просящим фетву относительно него. Кто не является муджтахидом во всех вопросах, тот является лицом, просящим фетву во всех этих вопросах. И кто совершил иджтихад в одних вопросах, тот является лицом, просящим фетву в других вопросах, в которых он не совершил иджтихад. Тот, кто разъясняет закон Аллаха лицу, просящему фетву, является муфтием. В арабском языке говорится: «أَفْتَى إِفْتَاءً فِي الْمَسْأَلَةِ» — *(разъяснил ему закон в этом вопросе)*, «اسْتَفْتَى اسْتِفْتَاءً الْعَالِمَ فِي الْمَسْأَلَةِ» — *(он попросил знающего (ученого) дать ему разъяснения в вопросе)*. Фетвы сподвижников и табиинов — это те законы, которые они разъяснили людям. В силу того, что познание закона Аллаха является фардом (обязанностью), то, стало быть, необходимо наличие тех,

кто должен обучать людей шариатским законам. При этом нет разницы в том, являются ли они муджтахидами или нет, как и нет разницы в том, обучают они людей законам с доказательствами, или без доказательств. Дело в том, что нет такого условия, чтобы человек, обучающий законам, был муджтахидом, как и нет условия, чтобы мусульманин, обучающий другого человека законам, разъяснял их доказательства. Каждому, кто узнал какой-либо закон, разрешается обучать другого этому закону, если он в действительности осведомлен о нем, поскольку нет условия, чтобы человек, выносящий людям фетвы в законах или обучающий их этим законам, был муджтахидом. Он может и не быть муджтахидом. Человек, не являющийся муджтахидом, если он осведомлен о шариатском законе какого-то муджтахиды, вправе разъяснять людям этот закон, поскольку, в таком случае, он является человеком, передающим закон, даже если он не говорит об этом. И здесь нет разницы между ученым и неученым, как это обстоит с хадисами. Равно как не ставится условие, чтобы передатчик хадиса был ученым, также не ставится условие, чтобы человек, передающий шариатский закон другому человеку, был ученым. И тем более не ставится условие, чтобы он был муджтахидом. Но для него ставится то условие, чтобы он точно знал закон, который передает, и чтобы этот закон был ясен для него, поскольку он не может передавать этот закон другому, если не будет точно знать его и не будет способен передать его. Таким же образом нет условия, чтобы человек, обучающий людей шариатскому закону или разъясняющий им этот закон, обучал их доказательству этого закона или передавал им это доказательство. Он может ограничиваться только передачей шариатского закона, не передавая его доказательства, т.е. он может разъяснять шариатский закон или обучать людей этому закону, не объясняя им его доказательство. Однако он должен разъяснять им то, что передаваемое им, является шариатским законом или является выводом определенного муджтахиды. Но если он, передавая им какое-то мнение, говорит: «Это мое мнение», — или говорит: «Это является законом на том основании, что такой-то муджтахид сказал так», — то в таком случае, переданное им не считается шариатским законом,

поскольку слова муджтахидов не являются шариатским доказательством. Определение их слов в качестве доказательства закона делает этот закон нешариатским. Если же он отнес этот закон к их выводу, то это будет шариатским законом, даже если он не объяснил доказательство этого закона.

Во времена сподвижников большая часть мусульман просили у муджтахидов фетвы и следовали за ними в шариатских законах. Ученые из числа муджтахидов отвечали на их вопросы, без упоминания доказательства, и не запрещали им это. И никто из сподвижников не порицал это, что было их единодушным согласием относительно дозволенности безусловного следования аммием за муджтахидом, без доказательства, а также дозволенности познания и обучения законов Аллаха, без познания или изучения доказательств. В этом отношении аммий и муттаби совершенно одинаковы, им обоим разрешается просить фетвы у другого, и им разрешается обучать другого шариатскому закону, который они знают правильно, несмотря на то, знают ли они его доказательство или нет, поскольку каждый, кто познал какой-нибудь вопрос, считается знающим в этом вопросе, и ему разрешается обучать другого этому вопросу. Однако аммий ограничивается передачей того, что знает, в такой форме, как он познал это. А что касается муттаби, то он обучает тому, что знает и разъясняет то, что знает, ибо он имеет знание о некоторых признанных в иджтихаде науках. Он понимает законы и понимает, как следует обучать им, и как разъяснять их. Однако обучаться законам или просить фетвы по ним, не является таклидом за ученым или муфтием. Это всего лишь познание законов и просьба фетвы по ним. Таклид же делается за тем, кто вывел закон, но не за тем, кто обучил ему или дал по нему фетву. Следует знать, что условием для того, кто обучает, является то, чтобы он был справедливым (т.е. не был явным грешником), и это условие имеется по аналогии со свидетелем. Так, свидетель осведомляет о каком-то случае, а этот осведомляет о законе Аллаха, и оба они являются осведомителями о какой-то вещи, и, следовательно, качество справедливости ставится условием для них. Также Всевышний Аллах запретил

принимать сообщение грешника и приказал проверять его слова. Всевышний Аллах сказал:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

«О вы, которые уверовали, если человек неправедный приносит вам весть, тщательно изучите ее» (49:6).

Неопределенность формы слов «неправедный» и «весть» в этом аяте, указывает на то, что если какой бы то ни было грешник придет с какой-либо вестью, то людям следует воздержаться от того, чтобы брать его слова. Они должны выяснить дело и обнаружить истину, и не должны принимать слова грешника. Обратный смысл (мафхум мухалафа) этого аята состоит в том, что слова справедливого человека принимаются через просьбу дать фетву, через обучение и т.д.

СИЛА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Шариатское доказательство — это доказательство на то, что закон, на который оно указывает, является шариатским законом. Поэтому признание закона шариатским, зависит от признания его доказательства. Исходя из этого, рассмотрение о признании доказательства — это основа в признании шариатских законов. Если относительно определенного случая имеется доказательство, пригодное для того, чтобы использовать его в качестве доказательства того, что закон относительно этого случая является таким-то, то тогда этот закон считается шариатским законом для этого случая, основываясь на признании его доказательства. Но если относительно одного определенного случая имеются два пригодных доказательства, где первое из них указывает на определенный закон, как, например, запрет (харам), а второе указывает на противоположный закон, как, например, дозволенность (мубах), то тогда необходимо предпочесть (тарджих) одно доказательство другому, дабы можно было взять один из двух законов, основываясь на том, что доказательство одного закона сильнее, чем доказательство второго закона. Следовательно, нужно знать способы тарджиха в доказательствах, пригодных для использования их в качестве доказательств, дабы можно было взять сильнейшее доказательство, предпочтя его остальным доказательствам. Доказательством обязательности выполнения тарджиха

и обязательности руководства сильнейшим доказательством, является единодушие сподвижников, да будут доволен ими Аллах. Так, например, сподвижники предпочли (тарджих) сообщение Аишы о прикосновении половых органов, в котором она сказала: **«Если половой орган мужчины войдет во влагалище женщины, то становится обязательным совершить гусль (полное омо-вение). Я и Пророк (с.а.с.) делали так и совершали гусль»**, — сообщению Абу Саида аль-Худрий о том, что Пророк (с.а.с.) сказал: **«Поистине эта вода из той воды»**. И это потому что жены Пророка (с.а.с.) имеют больше знаний в этих делах, чем мужчины. Также они предпочли сообщение одной из жен Пророка (с.а.с.) о том, что он (с.а.с.) просыпался утром джунубом и соблюдал пост, сообщению, которое Абу Хурайра передал от Фадл ибн Аббаса, а тот от Пророка (с.а.с.), который сказал: **«Тот, кто проснулся джунубом, пусть не соблюдает пост»**. Также Али ибн Абу Талиб посчитал сообщение Абу Бакра более сильным и не потребовал от него клятвы, и просил клятву от других. Абу Бакр посчитал более сильным сообщение Мугиры о праве получения наследства бабушкой. Умар посчитал более сильным сообщение Абу Мусы аль-Ашарий о просьбе разрешения входить в дома с согласием Абу Саида аль-Худрий в передаче хадиса. Сподвижники Пророка (с.а.с.) обращались к мнениям и сравнениям (кияс) только после того, как не находили текстов. Тот, кто изучает их жизнь и обращает внимание на суть их иджитхадов, понимает, без всякого сомнения, что они обязывали руководствоваться сильнейшим из двух предполагаемых доказательств, оставляя слабое. На это также указывает утверждение Пророком (с.а.с.) Муаза, когда он отправил его судьей в Йемен, утвердив Муаза в том, каким должен быть порядок доказательств и как следует выдвигать вперед одни доказательства над другими.

Следует знать, что когда два доказательства противоречат друг другу, можно прибегнуть к тому, чтобы предпочесть одно из них другому только в том положении, если невозможно руководствоваться обоими доказательствами вместе. Если же такая возможность есть, то поступать так будет лучше, ибо применение обоих доказательств лучше, чем полное оставление одного

из них. В основе доказательства лежит применение, а не оставление. Тем не менее, руководствоваться двумя доказательствами посредством ухищрений недопустимо. Это должно происходить согласно содержанию текста. Примером соблюдения двух противоречащих друг другу доказательств, являются слова Пророка (с.а.с.): **«Не осведомить ли вас о лучшем свидетеле? Это тот, кто свидетельствует до того, как его просят об этом»**, — а также его (с.а.с.) слова: **«Затем распространится ложь, и человек будет клясться, когда его не будут просить об этом, и будет свидетельствовать, когда его не будут просить об этом»**. Так в первом хадисе, Пророк (с.а.с.) восхвалил того, кто свидетельствует до того, как его просят об этом, а во втором хадисе он, наоборот, порицает того, кто свидетельствует до того, как его просят об этом. Получается, что одно и то же действие приказывается и запрещается Законодателем. Здесь явно наблюдается взаимное противоречие двух доказательств, и совмещаются они друг с другом следующим образом: если свидетельство относится к какому-либо из прав Аллаха, шариат приказывает поспешно приносить такое свидетельство, без предварительной просьбы об этом. Но если свидетельство направлено против какого-либо из прав человека, то Законодатель запрещает свидетелю свидетельствовать до того, как его попросят об этом.

Обязательно следует стремиться руководствоваться обоими доказательствами. Но если такая возможность отсутствует, и два доказательства противоречат друг другу наряду с тем, что одинаковы по своей силе и общности указания, то следует рассмотреть их. Если из двух доказательств обшаруживается более раннее, то оно аннулируется более поздним, несмотря на то, являются ли они категоричными или предполагаемыми, имеются ли они в Коране или Сунне. Но не могут быть и в Коране, и в Сунне, одновременно, ибо Сунна не аннулирует Коран, даже если она мутаватир. В случае если человек не знает более позднего доказательства, то оба этих доказательства должны быть предполагаемыми, поскольку между категоричными доказательствами противоречия нет. И если они являются предполагаемыми, то необходимо обратиться к тарджиху, и, в итоге, руководствоваться более сильным

доказательством. Сила доказательства означает его силу с точки зрения порядка доказательств, и его силу с точки зрения степени признания его применения в каждом виде предполагаемых доказательств. Порядок доказательств выглядит так: Коран выступает сильнее Сунны, даже если она мутаватир. Сунна мутаватир сильнее, чем единодушие сподвижников (иджма сахаба), а единодушие сподвижников, переданное путем таватур, выступает сильнее «хабар ахад». «Хабар ахад» выступает сильнее кьяса, если иллят кьяса взят далялятан (со смыслового значения), истинбатан (методом выведения) или кьясан (методом сравнения). Но если иллят кьяса является сарахатан (открытым), то с этим иллят следует поступать также как и с текстом, который прямо указывает на него. В таком случае, с точки зрения силы доказательства, этот иллят подобен тексту. Так, если этим текстом является Коран, то он подобен Корану, если Сунна, то подобен Сунне, если на этот иллят указывает единодушие сподвижников, то он подобен единодушию сподвижников. Говоря же о силе доказательства, с точки зрения аргументации, в каждом виде предполагаемых доказательств, то следует знать, что существует два предполагаемых доказательства: Сунна и кьяс. Для каждого из этих двух доказательств имеются определенные основания в тарджихе, т.е. с точки зрения признания силы доказательства. Что касается Сунны, то сила доказательства по отношению к ней означает силу этого доказательства, с точки зрения цепи передатчиков хадиса, с точки зрения текста и с точки зрения значения. Сила доказательства Сунны, с точки зрения цепи передатчиков хадиса, представляется в нескольких положениях, из числа которых следующие.

1. Это то, что касается передатчика (рави). Непосредственный передатчик предпочитается косвенному передатчику из-за того, что он лучше знает, что передал. Например, риваят Абу Рафи о том, что Пророк (с.а.с.) заключил никах с Маймуной, и что это было дозволенным (халял), считается более сильным, нежели риваят Ибн Аббаса о том, что он заключил с ней никах, и что это было запретным (харам). Дело в том, что Абу Рафи был посредником между ними, и был тем, кто принял ее никах со стороны Посланника Аллаха (с.а.с.). Хадис предпочитается согласно знанию

передатчика. Сообщение, передатчик которого является факихом, считается более сильным, чем сообщение, передатчик которого не является факихом. Хадис, передатчик которого передает его наизусть, предпочитается хадису, передатчик которого передает его по записи. Если один из передатчиков хадиса опирается на знание хадиса наизусть, а второй на записанное, то знающий наизусть — более достоин, ибо он более далек от сомнения. Также хадис, передатчик которого является известным, предпочитается хадису, передатчик которого не является известным.

2. Это то, что касается самого риваята. Сообщение мутава-тир (хабар мутава-тир) предпочитается сообщению отдельных лиц (хабар ахад). Сообщение муснад предпочитается сообщению мурсаль из-за наличия достоверного знания о передатчике муснад и отсутствия знания о передатчике мурсаль.

3. Это то, что касается времени риваята. Передатчик, который передал хадис в совершеннолетнем возрасте, предпочитается передатчику, передавшему хадис в несовершеннолетнем возрасте.

4. Это то, что касается образа риваята. Сообщение, которое единогласно возводится к Пророку (с.а.с.), предпочитается сообщению, в отношении которого имеется расхождение в том, что оно восходит к Пророку (с.а.с.). Сообщение, переданное словами Пророка (с.а.с.), предпочитается сообщению, которое передано по смыслу.

5. Это то, что касается времени передачи сообщения. Сообщение, переданное без даты, предпочитается сообщению, которое передано с указанием какой-то даты, поскольку недатированное сообщение имеет больше вероятности быть более поздним сообщением. Сообщение, передаваемое с датой последних дней жизни Пророка (с.а.с.) и дней его смертельной болезни, предпочитается сообщению, которое не имеет никакой даты.

Что касается силы сообщения с точки зрения текста (матн), то она также представляется в нескольких положениях, из числа которых следующие:

1. Если одно из сообщений представляет собой приказ, а другое — запрет, то запрет предпочитается приказу.

2. Если одно сообщение приказывает, а другое позволяет, то сообщение, которое позволяет, предпочитается тому, которое приказывает. Здесь целью соблюдения сообщения, которое позволяет, является отклонение приказа от требования выполнять действие к дозволенности этого действия, и это (т.е. дозволенность) относится к одному из значений приказа. Если руководствоваться приказом, то это обязывает к полному оставлению дозволяющего сообщения, а соблюдение обоих доказательств лучше, чем оставлять без соблюдения одно из них.

3. Если одно сообщение имеет форму приказа, а другое форму просто сообщения, то сообщение предпочитается приказу, ибо сообщение сильнее в своем указании, нежели приказ. Поэтому сообщение не аннулируется, и это отличается от приказа, ибо приказ можно аннулировать.

4. Если одно сообщение имеет форму запрета, а другое форму просто сообщения, то сообщение предпочитается запрету по той же причине, по которой сообщение предпочитается приказу.

5. Это то, что касается самих слов. Сообщение, слова которого имеют прямое значение (хакика), предпочитается сообщению, где слова имеют метафорическое (маджаз) значение. Сообщение, в котором имеется прямое шариатское значение (хакика шарыйя), предпочитается сообщению, имеющему прямое лексическое значение (хакика лугавийя) или прямое традиционное значение (хакика урфийя), ибо Пророк (с.а.с.) послан для разъяснения того, что касается шариата. Также сообщение, содержащее иллят закона сарахатан (открыто), далялятан (смысловое значение) или истинбатан (методом выведения), предпочитается сообщению, которое не указывает на иллят закона, поскольку закон, содержащий иллят, является более сильным согласно законодательному аспекту.

Что же касается силы сообщения с точки зрения значения, то это также представляется в некоторых положениях, из числа которых следующие:

1. Если одно сообщение гласит об облегчении, а другое об ужесточении, то предпочитается сообщение, которое содержит облегчение, ибо Всевышний Аллах говорит:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

«Аллах желает облегчить для вас, и не желает Он вам тягот» (2:185).

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

«и не возложил на вас никакой тяжести в вере» (22:78).

А также Пророк (с.а.с.) сказал: *«Поистине вера — это легкость»*, — а также сказал: *«Нет в Исламе вреда для себя и других»*.

2. Если одно сообщение гласит о запрещенности (т.е. хараме), а другое о дозволенности (т.е. мубахе), то в таком случае сообщение, указывающее на запрещенность, предпочитается сообщению, которое указывает на дозволенность. Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: *«Отойди от того, что вызывает в тебе сомнения к тому, что не вызывает в тебе сомнения»*.

3. Если одно сообщение гласит о запрещенности (хараме), а другое об обязательности (ваджибе), то запрещенность предпочитается обязательности, поскольку чаще всего запрещенность направлена на отстранение зла, а обязательность — на приобретение добра. Отстранение зла предпочитается приобретению добра.

4. Если одно из сообщений гласит об обязательности (ваджиб), а другое о дозволенности (мубах), то сообщение, указывающее на обязательность, предпочитается сообщению, которое указывает на дозволенность, поскольку оставление обязательного ведет к греху, а оставление дозволенного не ведет к этому. Отдаление от греха лучше, нежели отдаление от того, в результате отдаления от которого ничего не происходит. Кроме того, в сообщении, указывающем на обязательность, имеется решительное требование, а сообщение, указывающее на дозволенность, является либо требованием, в котором содержится предоставление выбора, либо само это сообщение предоставляет выбор. Все-таки то, что является решительным, выступает предпочтительнее другого.

Вышесказанное касалось признания тарджиха в отношении Сунны. Что же касается признания тарджиха в отношении кыяса,

то они определяются в соответствии с доказательством мотивации (иллийя). Так кьяс, мотивация (иллийя) которого доказывается с помощью категоричного текста, предпочитается тому кьясу, мотивация (иллийя) которого доказывается с помощью некатегоричного текста, ибо категоричный текст содержит в себе явную мотивацию (иллийя), и это в отличие от некатегоричного текста, который не содержит в себе явную мотивацию (иллийя). Кьяс, в котором иллят доказывается явно, предпочитается кьясу, в котором иллят доказывается далялятан (по смысловому значению) или истинбатан (по выводу), или кьясан (сравнительно). Кьяс, в котором иллят доказывается далялятан (по смысловому значению), предпочитается кьясу, в котором иллят доказывается истинбатан (по выводу) или кьясан (сравнительно). И кьяс, в котором иллят доказывается истинбатан (по выводу), предпочитается кьясу, в котором иллят доказывается кьясан (сравнительно). Таким образом, тарджих кьяса определяется согласно иллят и согласно доказательству мотивации (иллийя).

Таковым является краткое изложение мураджихатов. Посредством этих мураджихатов становится возможным узнавать сильнейшее доказательство, чтобы затем, посредством этого доказательства, можно было предпочесть шариатский закон. Это может происходить в двух положениях:

1. может происходить с муттабием, в его рассмотрении двух доказательств, без способности сделать вывод решения из-за того, что он не прилагает усилия для выявления доказательства;
2. может происходить с муджтахидом, когда перед ним предстают два противоположных доказательства.

В обоих этих положениях, когда имеются два доказательства, обязательным становится предпочесть одно из них. И если предпочтение отдано одному из них, то необходимо брать закон, доказательство которого является более сильным, и руководствоваться им, а также оставить закон, слабость доказательства которого стала очевидной.

ШУРА ИЛИ ПРИНЯТИЕ МНЕНИЯ В ИСЛАМЕ

Шура (совет) или принятие мнения осуществляется со стороны халифа, любого амира и любого уполномоченного халифом лица, будь то руководитель, военачальник или ответственное лицо, все они являются амирами. Также шура проводится между супругами, ибо Всевышний Аллах говорит:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ

«А если оба они пожелают отлучения с согласия между ними и совета» (2:233).

Выражение мнения тому, кто имеет полномочия, будь то правитель, военачальник и др., является абсолютно очевидным делом и относится к роду наставления, что является узаконенным делом, и дается мусульманским имамам и всем остальным мусульманам. А что касается обращения того, кто имеет полномочия, будь то правитель, амир или руководитель, к людям для получения их мнения, то в этом появилась неясность, особенно после того, как распространились демократические понятия, едва не изменившие сознание многих мусульман. Взятие мнения в Исламе названо «шура», «ташавур». Если выражение мнения разрешается выслушивать, как со стороны мусульман, так и не мусульман, поскольку Посланник Аллаха (с.а.с.) утвердил мнение,

которое содержалось в договоре «аль-Фудуль», и сказал по этому поводу: **«...если бы меня пригласили к нему (договору), то я принял бы это приглашение и не согласился бы получить красных верблюдов взамен на нарушение этого договора»**, — несмотря на то, что данный договор представлял собой мнение многобожников, обращение для принятия мнения касается только мусульман, т.е. шура — это исключительное право только лишь мусульман. Дело в том, что Всевышний Аллах, обращаясь к своему Посланнику (с.а.с.), говорит:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^ط

«и советуйся с ними о деле» (3:159), т.е. с мусульманами.

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ^ط

«а дело их — по совещанию между ними» (42:38), т.е. между мусульманами.

Первый аят в полном виде гласит:

فِيمَا رَحِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^ط وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ^ط فَاعْفُ عَنْهُمْ^ط وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ^ط وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^ط

«По милосердию от Аллаха ты смягчился к ним; а если бы ты был грубым, с жестоким сердцем, то они бы рассеялись от тебя. Извини же их и попроси им прощения и советуйся с ними о деле» (3:159).

Все это со стороны Посланника Аллаха (с.а.с.) относится только к мусульманам. Второй аят гласит:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ^ط

«и те, которые ответили своему Господу и выстаивали молитву, а дело их — по совещанию между ними» (42:38).

Данные качества, о которых говорится в аяте, свойственны только мусульманам. Поэтому шура категорически касается только мусульман и проводится лишь между ними. Шура является известным среди мусульман делом. О ней говорится в Священном Коране, Благородной Сунне и в высказываниях мусульман. От Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах) приводится, что он сказал: **«Я не видел никого, кто бы так много советовался со**

своими сподвижниками, как Посланник Аллаха (с.а.с.)». От Хасана приводится, что он сказал: «Не проводил какой-либо народ совета между собой без того, чтобы они не нашли самое правильное свое дело». Принятие мнения, т.е. проведение «шура» или «ташавур» сообщается текстами Корана и Сунны. Однако то, что является неясным для многих людей — это то, что можно выразить в следующих вопросах: каковым является мнение, по которому проводится совет (шура, ташавур)? То есть, в каком деле берут мнение? И потом, каково шариатское решение относительно этого мнения. Обязательно ли принимать мнение большинства, несмотря на его правильность или ошибочность? Или же обязательным является принятие только правильного мнения, невзирая на то, является ли это мнением большинства или меньшинства, или одного человека?

Для знания ответа на эти вопросы необходимо понять действительность самого мнения как такового, т.е. понять, что такое мнение? Далее следует понять подробные шариатские доказательства, имеющиеся в отношении принятия мнения, и затем законодательно применить эти доказательства к действительности мнения.

Что касается действительности существующих в мире мнений, то они подразделяются на четыре вида и не больше. Любое мнение в этом мире относится к одному из этих четырех видов или исходит от одного из них, или содержится под одним из них. Этими четырьмя мнениями являются:

1. Мнение, являющееся шариатским законом, т.е. законодательным мнением.
2. Мнение, являющееся определением. Это может быть шариатским определением, как, например, определение шариатского закона, или определением какой-либо действительности, как, например, определение разума и определение общества, и т.д.
3. Мнение, указывающее на мысль по определенной теме, или на мысль в каком-то научном деле, понимаемом специалистами.

4. Мнение, направляющее к какому-то действию для его выполнения.

Таковыми являются существующие в мире мнения и такова их действительность. Применим ли совет (шура) ко всем этим мнениям или только к некоторым из них? Превалирует ли в них мнение большинства, невзирая на правильность или ошибочность, или же, наоборот, в них превалирует правильность, невзирая на большинство? Чтобы получить ответы на эти вопросы, нам, во-первых, необходимо рассмотреть доказательства, сообщаемые в Коране и Сунне, а затем применить их к этим мнениям. Что касается совета, то тексты Корана указывают на то, что совет проводится во всех мнениях, поскольку в аятах говорится:

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

«а дело их — по совещанию между ними» (42:38).

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

«и советуйся с ними о деле» (3:159).

Речь в этих аятах представляется общей. Слово «أْمُرْهُمْ» означает — «дело мусульман», и это является общим, охватывающим все дела. В слове «الْأَمْرِ» артикль «ال» служит для указания на все дела, без исключения. То, что является общим, остается общим до тех пор, пока нет доказательства, ограничивающего его указание только определенными вещами. Здесь же нет такого доказательства, которое ограничивает шура определенными мнениями, а потому оно остается общим для всех мнений. А что касается вменения в обязанность мнения, по которому проводится шура, т.е. что касается предпочтения мнения большинства, невзирая на правильность или ошибочность, или предпочтения правильности, невзирая на большинство, то в этой связи существуют тексты, указывающие на согласие и принятие мнения большинства, а также существуют тексты, указывающие на необязательность соблюдения мнения большинства, и напротив, дают уполномоченному лицу право выполнять то, на что он решился, невзирая на большинство. Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал Абу Бакру и Умару: **«Если вы оба будете единогласны в каком-либо совете, то я**

не стану противоречить вам». Посланник (с.а.с.) согласился с мнением большинства в сражении при Ухуде. Всевышний Аллах говорит Посланнику (с.а.с.):

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

«И советуйся с ними о деле. А когда ты решился, то положишься на Аллаха» (3:159).

Чтобы узнать, когда следует принимать мнение большинства, и когда его не следует принимать, мы должны сначала рассмотреть доказательства, имеющиеся в Коране и Сунне, а затем применить эти тексты к существующим в мире мнениям.

Что касается доказательств, приводимых в Коране, то они представляются в двух аятах. В первом аяте Всевышний Аллах говорит:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

«И советуйся с ними о деле» (3:159). В этом аяте Всевышний Аллах приказывает Пророку (с.а.с.) обращаться к мусульманам, чтобы брать их мнения. Тем не менее, Всевышний Аллах предоставил Посланнику (с.а.с.) право выбора мнения, сказав в завершении того же аята:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

«А когда ты решился, то положишься на Аллаха» (3:159), т.е. если ты твердо определился во мнении относительно чего-либо, после проведения совета, то уповай на Аллаха в выполнении своего дела наилучшим и самым правильным образом. Аллах сказал «عَزَمْتَ» («ты решился»), но не сказал «عَزِمْتُمْ» («вы решились»). Во втором аяте Всевышний Аллах говорит:

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

«а дело их — по совещанию между ними» (42:38). В этом аяте имеется восхваление со стороны Всевышнего Аллаха в адрес мусульман за то, что они не принимают мнение самостоятельно, пока не посоветуются между собой относительно него. Это, в свою очередь, является побуждением к тому, чтобы проводить совет. Речь в данном аяте представляется в кратком изложении,

и поэтому необходимо обратиться к Сунне, чтобы в словах и поступках Посланника (с.а.с.) найти то, что детально разъясняет это краткое изложение.

Обращаясь к словам и поступкам Посланника Аллаха (с.а.с.), мы находим, что он говорит Абу Бакру и Умару: **«Если вы оба будете единогласны в каком-либо совете, то я не стану противоречить вам»**. Этими словами он обязывает себя не противоречить тому, в чем они достигают единодушия. Но при этом, он ограничивает их единогласие исключительно советом, сказав: **«Если вы оба будете единогласны в каком-либо совете...»**.

Мы знаем, что Посланник Аллаха в день сражения при Ухуде собрал авторитетных лиц из числа мусульман и тех, кто притворно показывал свое принятие Ислама, и они стали совещаться между собой по поводу предстоящего сражения. Посланник Аллаха (с.а.с.) усматривал, что нужно защищаться в Медине, и держать курайшитов за пределами Медины. Такое же мнение было у главаря лицемеров Абдуллаха ибн Убайя ибн Салула, и оно было мнением больших сподвижников. Мнение пылких юношей мусульман, которые не участвовали в сражении при Бадре, говорило о том, что нужно выйти к врагу и преследовать его. Большинство оказалось на стороне этих юношей, и Посланник (с.а.с.), приняв их мнение, последовал мнению большинства. Этот случай указывает на то, что Посланник Аллаха (с.а.с.) согласился с мнением большинства и поступил в соответствии с ним, поступившись своим мнением и мнением больших сподвижников, ибо они составляли меньшинство. И даже когда люди стали сожалеть и говорить, что мы заставили Посланника Аллаха, когда нам не надлежит делать этого, и затем, придя к нему, сказали: *«Мы заставили тебя, когда нам не надлежит делать этого, и если хочешь, оставайся, да благословит тебя Аллах!»*. Посланник Аллаха (с.а.с.) отверг их просьбу вернуться к своему мнению и мнению больших сподвижников, и продолжал быть настойчивым в принятии мнения большинства.

В то же время мы знаем, что Посланник (с.а.с.) в сражении при Бадре согласился с правильным мнением, удовлетворившись лишь мнением одного человека, найдя его правильным. Перед

этим сражением Посланник Аллаха (с.а.с.) и вместе с ним мусульмане расположились у самого близкого источника воды от Бадра. Аль-Хаббаб ибн аль-Мунзир оказался недовольным этой местностью и сказал Посланнику (с.а.с.): *«О Посланник Аллаха, усмотрел ли ты эту местность, из-за того, что Аллах привел тебя к ней, и значит для нас нет выбора продвигнуться вперед от нее или отойти назад? Или же это мнение, война и хитрость?»*. Посланник ответил ему: **«Это — мнение, война и хитрость»**. Затем аль-Хаббаб сказал: *«О Посланник Аллаха, это не место для расположения»*, и указал на другую местность. Посланник Аллаха и те, кто были с ним, немедленно встали и последовали мнению аль-Хаббаба». Из этого хадиса понимается, что Посланник Аллаха (с.а.с.) оставил свое мнение и не обратился к мнению группы (джамаата), а последовал правильному мнению. Он ограничился взятием мнения от одного человека в том, что касалось темы, о которой сам Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал: **«Это — мнение, война и хитрость»**.

Далее мы знаем, что в Худайбийском походе Посланник Аллаха (с.а.с.) твердо держался только своего мнения, не придав значения мнению Абу Бакра и Умара, и даже мнению всех мусульман. Он заставил их принять свое мнение, невзирая на их возражение и гнев, и сказал им: **«Я — Посланник Аллаха, и я не стану слушаться Его, ведь Он — Тот, от Кого исходит мне помощь»**.

Из этих четырех хадисов мы видим, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сам один твердо держался своего мнения, отвергнув все остальные мнения; видим, что он обратился к правильному мнению и принял его от одного человека, оставив свое мнение и не обратившись к мнению джамаата; а также видим, что он согласился с мнением большинства, и сказал о том, в чем имеется указание на обращение к мнению большинства и непротиворечие ему. Если мы внимательно изучим эти хадисы и те обстоятельства, в которых они были сказаны, то увидим, что, например, в Худайбии Посланник Аллаха (с.а.с.) обратился к шариатскому доказательству (т.е. к Божественному Откровению), в битве при Бадре обратился к правильному высказыванию, а в битве при

Ухуде и в своем непротиворечии Абу Бакру и Умару, он обратился к большинству. Следовательно, то, на что указывают поступки и слова Посланника (с.а.с.), не выходит за рамки трех следующих положений:

1. обращение к силе доказательства того, кто приводит его, а не к людям;
2. обращение к правильности, невзирая на большинство, и даже вообще не принимая в расчет это большинство;
3. обращение к большинству, невзирая на правильность, и даже вообще не принимая ее в расчет.

Если мы применим эти три закона, которые выведены из действий и слов Посланника Аллаха (с.а.с.), к действительности существующих в этом мире мнений, то приходим к следующему:

1. Если брать шариатский закон, то в нем превалирует исключительно сила доказательства, ибо Посланник Аллаха (с.а.с.) отдал преобладание тому, о чем было ниспослано Божественное Откровение, и категорически отверг все остальное. Поэтому он сказал: **«Я — Посланник Аллаха, и я не стану слушиваться Его, ведь Он — Тот, от Кого исходит мне помощь»**. Шариатским доказательством являются Коран, Сунна и то, на что они указывают как на доказательство, поскольку только на это можно говорить, что они — приказы и запреты Аллаха. Сила доказательства не находится у людей и не в том, о чем они условились, и не в их пониманиях. Сила доказательства находится только у того, кто приводит его в качестве доказательства, даже если то, как он приводит это в качестве доказательства, является только лишь его пониманием, или термином, который использует только он сам, даже если он основывается на предполагаемом доказательстве (шубха далил). Дело в том, что сила доказательства у людей отличается согласно отличию их взглядов на само шариатское доказательство, и на то, как понимается шариатское доказательство из языка и шарията. Когда говорится сила доказательства, не подразумевается только сила хадиса. Сила доказательства, будь то Коран или Сунна, определяется с точки зрения дирая (своего содержания), ривая (передачи), понимания и признания. И в этом нет разногласия между мусульманами.

2. Относительно мнения, указывающего на какую-то мысль в какой-либо теме, превалирует правильная сторона. Так, например, это относится к вопросу «Возрождения» (нахда). Достигается ли возрождение путем идейного подъема или путем экономического подъема? Или, например, находится ли международное положение на стороне этого государства или другого государства? Или, например, благоприятствуют ли внутригосударственная обстановка и международное положение для проведения политических действий или для проведения военных действий наряду с политическими, или не благоприятствуют? Во всем этом следует обращаться к правильным суждениям. Каким бы разнообразным все это ни было, оно содержится в словах Посланника Аллаха (с.а.с.): **«Это — мнение, война и хитрость»**. Во всем этом следует обращаться к правильному мнению, аналогично тому, как поступил Посланник Аллаха (с.а.с.), когда обратился к мнению аль-Хаббаба. То же самое относится и к мнениям в области науки, ибо Посланник Аллаха (с.а.с.) обратился к мнению аль-Хаббаба ибн аль-Мунзира, который превосходно знал ту местность, т.е. он обратился к нему из-за его опыта и знания. Поэтому, в том, что касается каких-либо искусств, необходимо обращаться к правильности.

3. Во мнении, указывающем на выполнение какого-либо действия, превалирует мнение большинства, поскольку Посланник Аллаха (с.а.с.) принял мнение большинства в битве при Ухуде, и вышел за пределы Медины, несмотря на то, что он считал это мнение ошибочным, считая правильным обратное. Также большие сподвижники, как и Посланник (с.а.с.), считали правильным мнением оставаться в Медине. Но, несмотря на это Посланник (с.а.с.) поступил согласно мнению, которое гласило о выходе за пределы Медины, ибо оно было мнением большинства. Этот поступок Посланника Аллаха (с.а.с.) разъясняет значение его слов, сказанных им Абу Бакру и Умару: **«Если вы оба будете единогласны в каком-либо совете (машвара), то я не стану противоречить вам»**, — указывая на то, что это относится к мнению подобному тому, которое имело место при Ухуде, т.е. к мнению, которое указывает на выполнение какого-то действия.

Следовательно, в каждом мнении, указывающем на выполнение какого-то действия, превалирует мнение большинства, как, например, избрание правителя, отстранение валия, утверждение проекта и т.д. В этих случаях следует принимать мнение большинства, и при этом данное мнение становится обязывающим, несмотря на то, является ли оно правильным или нет.

Из этого применения доказательств к действительности существующих в мире мнений, становится понятным, что обязывающее мнение, в котором превалирует мнение большинства — это мнение, относящееся к роду мнения, которое имело место в сражении при Ухуде. Именно такое мнение и попадает под значение слова машвара (совет), имеющееся в хадисе Посланника (с.а.с.): **«Если вы оба будете единогласны в каком-либо совете...»**. Это то мнение, которое указывает на исполнение какого-то дела. Все остальные мнения не являются обязывающими и в них не обязательно руководствоваться в согласии с мнением большинства. Следовательно, обязывающее мнение, т.е. мнение, в котором превалирует мнение большинства, ограничивается лишь одним родом деятельности из числа существующих в мире деятельностей. Это — мнение, которое рассматривает действие для его выполнения. Из этого применения также становится понятным, что ни в шариатском законе, и ни во мнение, которое ведет к мысли или научной деятельности, не обращается внимания на мнение большинства. В шариатском законе обращается внимания на силу доказательства, а во мнении, ведущем к мысли или научной деятельности, т.е. в том, что является из рода мнения, войны и хитрости, обращается внимания только на правильность мнения.

Таким образом, определение не является обязывающим мнением, т.е. в нем не следуют мнению большинства, поскольку определение никоим образом не попадает под значение слова «машвара» (совет), и к нему не применимо событие, которое имело место при Ухуде. Следует понимать, что к вопросу «определения» применимо мнение, которое ведет к мысли, ибо рассмотрение шариатского закона с тем, чтобы дать ему определение, а также рассмотрение разума с тем, чтобы дать ему определение — это рассмотрение какой-либо реальной вещи с целью познать ее

сущность. И то определение, которое наиболее соответствует действительности, является превалирующим. Поэтому в нем (в определении) превалирует правильное мнение. Для этого определения не рассматривается шариатское доказательство и для него не учитывается мнение большинства. В этом отношении нет разницы между шариатским определением и определением какой-либо другой реальности. Когда определение охватывает в себе все стороны определяемого объекта, без исключения и без выхода из него какой-нибудь его стороны, а также не позволяет проникновению в свое значение какой-нибудь иной стороны, то тогда оно превалирует над другими определениями, т.е. здесь превалирует сторона, в которой содержится правильность, поскольку именно эта сторона соответствует действительности определяемого предмета и является истинным описанием этой реальности.

Таковым является закон о шура (совете) в Исламе. Этот закон ясно представляется в текстах Корана и Сунны, и подробно разъясняется в поступках Посланника Аллаха (с.а.с.). Однако из-за тонкости, которая имеется в понимании данного закона, возможно, что при рассмотрении действительности мнений, будет неясным отличие между мнением, которое приводит к мысли, и мнением, которое приводит к действию. А также, при применении доказательств к существующим в мире мнениям, может быть неясным различие между тем, что случилось при Бадре, и тем, что случилось при Ухуде. При рассмотрении действительности мнений, возможно, кто-то может сказать, что нет различия между мнением, ведущим к выполнению действия и мнением, ведущим к мысли. Ведь, в конечном счете, они оба сводятся к действию. В таком случае, какое различие имеется между ними? Ответ на это состоит в следующем. На самом деле между этими мнениями существует тонкое различие. Во мнении, ведущем к какой-либо мысли, рассматривается только сама тема, без рассмотрения действия. Тем самым сферой рассмотрения является тема, но не действие, а цель рассмотрения заключается в том, чтобы прийти к мысли об исследуемой теме, не учитывая действие и, невзирая на исходящие из этой мысли действия. Например,

вступление мусульман в так называемые войны с вероотступничеством рассматривалось Абу Бакром с точки зрения того, что в государстве, со стороны группы населения, произошло восстание против исполнения законов шариата. Умар же рассматривал это выступление, как войну против сильной группы, которая бросает вызов государству, где возможно государство окажется неспособным воевать с ней. Поэтому Абу Бакр сказал: *«Клянусь Аллахом, если они откажутся дать мне пути верблюда, которые давали Посланнику Аллаха, я буду сражаться с ними за это»*. И как только тема рассмотрения стала ясной для Умара, он немедленно оставил свое мнение и последовал правильному мнению, которым было мнение Абу Бакра. Действительно в то время имело место восстание группы населения, и суть дела не заключалась в наличии большой группы людей, бросающей вызов государству. Фактически рассмотрение не велось в отношении того, вступать в войну или не вступать, как это было в сражении при Ухуде. Рассмотрение заключалось в том, являлся ли отказ арабов от выплаты закята после смерти Посланника Аллаха (с.а.с.) и их вызов государству — восстанием против исполнения законов шариата, или это был вызов со стороны большой группы населения против государства? В этом и заключалось рассмотрение. Поэтому оно было рассмотрением мнения, ведущего к мысли, где следует обращаться к правильности, которая состояла в том, что, на самом деле, имело место восстание со стороны группы населения против исполнения законов шариата. В качестве другого примера можно рассмотреть тот случай, когда Муавией был поднят Коран, с требованием обратиться к суду Корана, дабы рассудить между ним и Али. На самом ли деле это действие было обращением к суду Корана, или являлось обманом против Али? Али, да будет доволен им Аллах, усмотрел это действие как обман, но многие из тех, кто были с ним, полагали, что это обращение к суду Корана. Эта тема рассматривается для того, чтобы понять подлинность поднятия Корана, и это мнение ведет к мысли, где следует обращаться к правильности. Правильное же мнение состоит в том, что против Али фактически имел место обман. Еще один пример состоит в том, слабеет ли государство с увеличением численности

правителей в нем или, наоборот, крепнет. Говоря иначе, крепнет ли государство всякий раз, как в нем уменьшается численность правителей, или, наоборот, слабеет? То есть, крепнет ли министерство в демократической системе всякий раз, как уменьшается число его членов, и слабеет с их увеличением, или наоборот? И крепнет ли государство в исламской системе с уменьшением числа помощников халифа, и слабеет с их увеличением, или наоборот? Данная тема рассматривается, дабы понять ее подлинность, и это будет мнением, ведущим к мысли, где следует обращаться к правильности. Правильное же мнение состоит в том, что с увеличением численности правителей, государство слабеет, а с их уменьшением — оно крепнет.

Это были три примера относительно мнения, которое ведет к мысли. Ясно видно, что в этих примерах сферой рассмотрения является тема, но не действие. И, несмотря на то, что из них исходят действия, тем не менее, рассмотрение касалось не действия, а касалось мысли, следствием прояснения которой является выполнение действия или его невыполнение, или его выполнение в таком виде, который требуется рассмотренной мыслью. Рассмотрение проводится с целью достичь мнения по определенной теме, т.е. прийти к мысли в ней. И после достижения мысли в результате рассмотрения, утверждается тема действия. И это рассмотренное мнение не ведет прямо к действию, а приводит к мысли. Затем из достигнутой мысли может исходить исполнение действия, а может и не исходить. Таким образом, это мнение является мнением, ведущим к мысли.

Что же касается мнения, которое ведет к действию, то в нем рассматривается выполнение действия, не обращая внимания на тему, следствием которой явилось это действие. Значит здесь сферой рассмотрения, является выполнение действия, а не тема, и цель рассмотрения заключается в выполнении действия или в его невыполнении, или же в его выполнении определенным образом. В данном случае целью рассмотрения не является какая-то тема. Например, когда требуется избрать халифа и дать ему присягу, не рассматривается сама тема Халифата: является ли Халифат обязательным или рекомендуемым делом?

Также не рассматривается и то, кого нужно избирать: халифа или главу республики? В данном вопросе, из числа кандидатов на пост халифа, рассматривается то, кого из них следует избрать халифом и дать ему присягу? Например, когда рассматривается вопрос получения государством кредита, не рассматривается вопрос дозволенности получения кредита или запрещенности этого. Здесь рассматривается вопрос: следует ли государству брать кредит или нет? Например, когда рассматривается вопрос открытия какой-то трассы, не рассматривается то, можно ли открывать ее из-за наличия другой, заменяющей ее трассы, или нельзя? Рассматривается вопрос: открывать трассу или нет? То есть рассматривается само действие с точки зрения его выполнения или невыполнения, но не рассматривается тема, следствие которой явилось это действие. Рассмотрением темы является мнение, ведущее к мысли. Само же мнение не является рассматриваемой темой. Ею является выполнение действия. Следовательно, рассмотрение проходит в рамках мнения, ведущего к действию, где непосредственно предоставляется мнение для совершения действия. Так, например, когда Абу Бакр посоветовался с мусульманами в отношении того, кому быть после него халифом — это было рассмотрением касательно самого избрания халифа, т.е. кого именно мусульмане выберут на этот пост? Тема рассмотрения абсолютно не проходила в рамках самой темы Халифата. Просто имело место рассмотрение мнения, приводящего к действию. Например, когда была достигнута договоренность относительно того, чтобы рассудить между Муавием и Али (да будет доволен им Аллах), началось рассмотрение выбора судьи со стороны Али. Али избрал Абдуллаха ибн Аббаса (р.а.), а большинство тех, кто были на стороне Али, выбрали Абу Мусу аль-Ашарий. Это было рассмотрением того, кто будет выбран судьей, и не было рассмотрением относительно темы принятия данного суда. Стало быть, это рассмотрение касалось мнения, ведущего к действию. Также, например, допустим, что сегодня большинство мусульман считает необходимым создавать заводы тяжелой промышленности, дабы производить машины, приборы и все нужное оборудование с тем, чтобы полностью образовать все факторы

государства, обладающего Посланием. Предположим, что в то же время, их правители усматривают необходимость строительства плотин и активизацию сельского хозяйства, чтобы поднять уровень крестьянства. Это рассмотрение касается вопроса создания заводов тяжелой промышленности или строительства плотин, и оно не состоит в том, должно ли государство быть обладателем Послания или нет. Значит, рассмотрение касается мнения, которое ведет к выполнению действия.

Это было рассмотрено три примера относительно мнения, которое ведет к выполнению действия. Ясно, что в этих примерах сферой рассмотрения было действие, но не сама тема. И хотя эти действия явились следствием каких-то тем, однако рассмотрение не касалось самих тем, а касалось выполнения действия. Следовательно, рассмотрение проходило в действии, но не во мнении.

Из этого объяснения и этих примеров становится ясным, что существует различие между мнением, ведущим к мысли и мнением, которое ведет к действию, хотя, чтобы понять это тонкое различие, требуется глубокое обдумывание и внимательное рассмотрение. Все это касалось неясности, которая может возникать в понимании различия между мнением, которое приводит к мысли, и мнением, которое приводит к действию. Что же касается неясности, которая может возникать в понимании различия между событием, случившимся при Бадре и событием, имевшим место при Ухуде, то в этой связи некоторые могут сказать, что между этими двумя событиями нет различия, и почему в таком случае событие при Бадре следует относить к роду мнения, приводящего к мысли, а событие при Ухуде к мнению, приводящему к действию, когда оба события являются отправлением на битву, и нет разницы между ними? Те, у кого может возникнуть такой вопрос, должны понять, что между двумя событиями существует ясное различие, ибо реальность того, что было при Бадре отлична от того, что случилось при Ухуде. При Ухуде стоял следующий вопрос: следует ли мусульман выходить из Медины или оставаться в ней? При этом имели место храбрость и разумность, и там не рассматривалось место с точки зрения военной тактики. Поэтому мы находим, что Посланник Аллаха (с.а.с.), когда ему

пришлось упорядочить войска в стратегическом месте на горе Ухуд, сам упорядочил их, оставив лучников позади, он приказал им не идти в атаку. В этом деле Пророк (с.а.с.) не обратился к мнению людей. А что касается того, что произошло при Бадре, то там тема состояла исключительно в упорядочивании войска в стратегическом месте, и здесь Посланник (с.а.с.) обратился к правильному мнению. Это с одной стороны, а с другой стороны, доказательством в событии при Бадре является не только действие Посланника (с.а.с.), но также и его слова. Так доказательством в этой связи служат слова Посланника (с.а.с.): **«Это — мнение, война и хитрость».**

Остался один вопрос, а именно: кто определяет правильность, что его слова становятся превалирующими? Мы уже узнали, что в законах шариата превалирует сила доказательства, во мнениях, которые приводят к действию, превалирует мнение большинства, а во мнениях, которые приводят к мысли, научным делам и определениям, превалирует правильная сторона. Осталось только узнать, кто определяет правильность, и чьи слова являются превалирующими. Ответ состоит в следующем: тот, кто окончательно определяет правильность — это лицо, полномочное в том деле, относительно которого проводится совет, т.е. это амир народа, т.е. их руководитель, поскольку именно он проводит совет с людьми. Когда люди проводят совет друг с другом, они делают это с той целью, чтобы достичь мнения, которым они будут руководствоваться. Следование этих людей в каком-то деле в качестве группы, неизбежно требует существования амира для этой группы. Этот амир и выступает уполномоченным лицом в деле, по которому был проведен совет. Следовательно, правильность окончательно определяется руководителем людей. Доказательством тому служит аят, который гласит:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

«И советуйся с ними о деле. А когда ты решился, то положишься на Аллаха» (3:159).

Совет происходил со стороны Посланника Аллаха, когда он был руководителем мусульман, и Всевышний Аллах оставил за

ним право исполнять то дело, на которое он решился после совета, т.е. исполнять то, что он считает правильным. Стало быть, он тот, кто окончательно определяет правильность. Таким же образом обстоит дело с каждым руководителем людей, ибо это не касается исключительно Посланника (с.а.с.), а является общим для всех мусульман. Дело в том, что обращение, направленное Посланнику (с.а.с.), есть обращение к его умме, если нет доказательства, которое гласит о том, что обращение касается только Посланника (с.а.с.). В данном случае нет такого доказательства и, следовательно, данное обращение является общим.

В случае же, если группа не имеет руководителя, и желает избрать того, кто будет обладать правом окончательного определения правильной стороны, то в таком случае группе надлежит избрать одного человека и только, чтобы он обладал правом окончательного определения правильности. Никим образом для группы не позволено избирать более одного человека. Дело в том, что окончательное определение правильности принадлежит исключительно одному человеку. Да, может быть, что большинство говорит правильно, и может быть, что правильность на стороне двух людей более вероятна, нежели на стороне одного человека. Однако вопрос не заключается в том, где имеется вероятность правильности, а заключается в том, кто окончательно определяет правильность: один человек или двое? Право окончательного определения не может принадлежать большинству, ибо большинство — это иное, нежели правильность. Это две противоположные вещи, поскольку следует руководствоваться большинством, невзирая на правильность, и, наоборот, руководствоваться правильностью, невзирая на большинство.

Что же касается того, что правильность должен окончательно определять исключительно один человек, и что нельзя, чтобы это право принадлежало более чем одному человеку, то это является обязательным по некоторым причинам, из числа которых следующие.

1. Сама суть правильности требует, чтобы окончательно определяющее лицо было единственным, поскольку если это предоставить двум, трем и более, то они обязательно станут

разногласить. И это их разногласие заставит их обратиться к принятию решения. Если они обратятся к двум, то и они начнут разногласить, и тогда за решением обратятся к одному из них. И в итоге получается, что за решением было обращение к одному человеку. Если обратятся к троим, то они также начнут разногласить, и тогда за решением будет обращение либо к двум из них, либо к одному. И если они обратятся к двум, то это будет обращением к мнению большинства, а обратиться следует к правильности, и, следовательно, они неизбежно должны будут обратиться к одному. Поэтому с самого начала следует обращаться к одному, т.е. тот, кто окончательно определяет правильность, должен быть только один. Разногласие, которое возникает между двумя или тремя, возникает также и между превышающими эту численность. И таким образом, за решением следует обращаться только к одному лицу, поскольку если в этом обратиться более чем к одному человеку, то это будет означать обращение за решением к большинству, а не к правильности. А целью является обратиться за решением к правильности, а не к большинству.

2. В своей основе окончательное определение правильной стороны принадлежит тому, кто обладает полномочием, а таковым является только одно лицо. Поскольку если он является амиром (руководителем), то он должен быть только один, и также если он является исполнителем дела, по которому был проведен совет, то он тоже должен быть один, ибо двое непременно разойдутся друг с другом в отношении способов исполнения, и в итоге их расхождение будет препятствовать исполнению дела. Поэтому полномочным лицом может быть только один человек. Таким образом, тот, кто окончательно определяет правильную сторону, должен быть одним человеком.

3. Самое важное дело у мусульман — это Халифат. В деле принятия законов, полномочия определения одного закона, преваляющего над другим, предоставлены исламским шариатом исключительно халифу. Ему предоставлено право индивидуального определения силы доказательства. Только он обладает правом окончательного определения правильной стороны, правом объявления войны, заключения мира, определения отношений с

кафирскими государствами и т.п., что входит в полномочия халифа. Также он один имеет право, по своему усмотрению, управлять делами народа, проводя в жизнь то, что усматривает правильным. И на это указывает единодушие (иджма) сподвижников. Мнение халифа — это мнение одного человека и только. Во всех же остальных делах, которые по своему уровню значимости стоят ниже этой, весьма важной, деятельности (т.е. деятельности халифа), окончательное определение правильности, тем более, принадлежит только одному человеку.

Это и есть вопрос «шура» (совета) и «ташавур» (совместного совещания) (т.е. принятие мнений), и таков закон шариата относительно этого вопроса. Данный закон находится в полном противоречии с законом демократии. Этот закон Аллаха относительно принятия мнения является единственно истинным законом. Все же другие демократические законы являются фальшью, и их принятие — запрещено.

НАУКА И ПРОСВЕЩЕНИЕ (ИЛЬМ ВА САКАФАТ)

Лексические значения «ильм» и «сакафат» являются основой в использовании данных слов. Тем не менее, если имеются условные значения, которые имеют отношение к лексическому значению слова, то это допустимо. В этой связи, примером может служить слово «фаиль» (совершитель), которое в грамматике арабского языка имеет определенное терминологическое значение. Все же, лексическое значение слова всегда оставалось доминирующим. Из-за этого, люди в давние времена применяли слово «ильм» (наука) ко всем знаниям без исключения, и не проводили различие между знаниями и науками. Впоследствии рациональные и естественные знания стали рассматриваться людьми как общие для всего человечества знания, а остальные традиционные знания, как характерные определенному народу, от которого они переданы. Затем, в более поздние времена, значения слов «ильм» (наука) и «сакафат» (просвещение) стали ограничиваться определенными знаниями. Так, слова «ильм» (наука) и «сакафат» (просвещение) приобрели терминологические значения, которые отличны от их лексических значений. Согласно этой терминологической условности, слово «ильм» (наука) имеет следующее значение: ильм (наука) — это знание, которое приобретается путем наблюдений, экспериментов и заключений, как,

например, физика, химия и другие экспериментальные науки. Также и слово «сакафат» (просвещение) имеет следующее значение: сакафат (просвещение) — это знание, которое приобретается путем повествований, изучений и выводов, как, например, история, язык, фикх (право), философия и остальные неэкспериментальные знания. Существуют и другие неэкспериментальные знания, которые относят к ильм (науке), хотя на самом деле они входят в сакафат (просвещение), как, например, арифметика, геометрия, архитектура и знания, относящиеся к производству. И, несмотря на то, что они относятся к сакафату (просвещению), тем не менее, они рассматриваются как ильм (наука) в силу того, что являются общими для всего человечества и не характерны для какого-то отдельного народа. Таким же образом и те сакафаты, которые подобны знаниям, относящимся к производству, и к таким профессиям, как торговля и мореходство, рассматриваются как ильм (наука) и являющиеся общими для всего человечества. Но что касается отраслей искусства, таких как живопись, скульптура, музыка, то они относятся к сакафату (просвещению) и, подчиняясь определенному мировоззрению, являются частным сакафатом (просвещением). Разница между сакафатом (просвещением) и наукой состоит в следующем: наука, являясь общемировой, принадлежит всем народам, и она не характерна какому-то определенному народу. Что же касается просвещения, то оно может быть частным, относясь к определенному народу, от которого оно исходит, или, относясь к числу отличительных и характерных качеств этого народа, как литература, рассказы о героях, мировоззрения народа. В то же время просвещение может быть общим, как торговля, мореходство и тому подобное. Поэтому наука принимается в мировом масштабе, т.е. она принимается от любого народа, ибо она является общемировой, не характеризующаясь отдельными народами. Говоря же о просвещении, то все народы сначала занимаются своим просвещением, и после того как, изучив свое просвещение, осознают его, и оно укрепляется в сознании людей, после чего переходят к изучению просвещения других народов.

Мусульмане делали различие между науками, которые человек сам достигает, и науками, которые он получает от других. В книге «Мукаддама» Ибн Хальдун говорит: «Науки бывают двух видов: 1) естественная наука, к которой человек приходит сам, благодаря своему мышлению; 2) традиционная наука, которую человек получает от того, кто установил ее. Первый вид наук — это науки о философии и мудрости. Это науки, которые человек может познавать по природе своего мышления. Например, благодаря своему разуму, он может знать темы и вопросы этих наук, их доказательства и способы их обучения. В этих науках, в результате своего рассмотрения и изучения, он может отличать истину от ошибочности, ибо он является человеком, который обладает разумом. Второй вид наук — это традиционные установленные науки. Все науки, относящиеся ко второму виду, представляются сообщением от установителя. В них нет места для разума, за исключением положения присоединения второстепенных частей вопросов этих наук к основным частям». Далее Ибн Хальдун говорит: «Рациональные или естественные науки являются общими для всех народов, ибо человек приходит к этим наукам посредством своего разума. Что же касается традиционных наук, то они характерны исламскому народу и его приверженцам». Вероятнее всего, говоря о том, что традиционные науки характерны исламскому народу, Ибн Хальдун приводит это лишь в качестве примера, ибо и другие народы тоже имеют характерные для них традиционные науки, как, например, их законодательство или их языки. Данные слова Ибн Хальдуна не указывают на то, что он различает между наукой и сакафатом (просвещением). Они указывают на то, что он различает между традиционными и рациональными науками. Его слова не могут служить доказательством на то, что мусульмане различали между наукой и сакафатом. Они служат доказательством тому, что мусульмане просто различали между знаниями и определили их двумя видами. Тем не менее, они различали эти знания с точки зрения их приобретения, но не с точки зрения метода их приобретения. Они определили эти знания как рациональные, т.е. приобретаемые через разум, и как традиционные науки, т.е. приобретаемые через традицию.

Однако сегодня люди делают различие между этими знаниями с точки зрения их приобретения. Слово «ильм» (наука) они употребляют к тем знаниям, которые приобретаются экспериментальным путем, а слово «сакафат» (просвещение) употребляют к знаниям, которые приобретаются неэкспериментальным путем.

ИСЛАМСКИЙ САКАФАТ

Исламский сакафат — это знания, причиной рассмотрения которых явилась исламская ақыда. В исламский сакафат входит исламская ақыда как, например, наука «тавхид», науки, которые основываются на исламской ақыде, как «фикх», «тафсир», «хадис», и знания, которые требуют понимание законов, исходящих из исламской ақыды, как знания, которыми необходимо обладать для совершения иджтихада в Исламе, как, например, знания арабского языка, «мусталах хадис», и «усуль фикх». Все это исламский сакафат, поскольку именно исламская ақыда является причиной изучения всех этих знаний.

Весь исламский сакафат сводится к Корану и Сунне. Именно из Корана и Сунны, а также, благодаря их пониманию и их требованиям, приобретены все сферы исламского сакафата. Коран и Сунна тоже относятся к исламскому сакафату, ибо исламская ақыда обязывает к тому, чтобы изучать Коран и Сунну, и строго соблюдать то, о чем сообщается в них. Коран был ниспослан Посланнику (с.а.с.) с тем, чтобы он разъяснил его людям. Всевышний Аллах сказал:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

«И ниспослали Мы тебе Коран, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44).

Аллах приказал мусульманам брать то, что приносит Посланник (с.а.с.). Всевышний Аллах сказал:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«Берите то, что принес вам Посланник, а что он запретил вам, от того удержитесь» (59:7). Принятие же того, что принес

Посланник (с.а.с.), представляется возможным только лишь после осознания и усвоения этого. В результате этого и появились знания, которые требуются пониманием Корана и Сунны, и появились различные виды исламских наук. Таким образом, исламский сакафат получил определенное значение, т.е. исламский сакафат — это Коран, Сунна, арабский язык, морфология, сарф, нахв, тафсир, хадис, мусталах хадис, усуль, тавхид и другие исламские науки.

ИСЛАМСКИЙ МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ

Исламский сакафат имеет свой метод изучения. Этот метод заключается в трех пунктах:

1. Глубокое изучение вещей, чтобы можно было правильно понимать их суть. Этот сакафат является мыслительным и глубоким, и его изучение нуждается в терпении. Изучение этого сакафата является мыслительной работой, которая требует прилагать умственные усилия для осознания данного сакафата, ибо необходимо понимать предложения, осознавать их реальность, и связывать эту реальность с информацией, посредством которой она понимается. Поэтому необходимо, чтобы этот сакафат воспринимался мыслительным образом. Например, мусульманин обязан принимать свою акыду на разумной основе, а не на традиционной основе. При изучении всего, что касается основы акыды, необходим мыслительный процесс. Законы шариата сообщаются в Коране и хадисах, и для их выведения также необходим мыслительный процесс, благодаря которому понимается реальность проблемы, понимается текст, касающийся этой проблемы, и понимается применение текста относительно этой проблемы. Все это требует наличия мыслительного процесса. И даже аммий, который берет закон без знания его доказательства, нуждается в понимании проблемы и в понимании закона, существующего для решения этой проблемы, дабы не взять закон для иной проблемы, нежели той, которой соответствует этот закон. Стало быть, и у аммия тоже должен быть мыслительный процесс. Таким образом, изучение исламского сакафата, независимо со стороны

муджтахиды или аммия, должно происходить мыслительным образом, и получение этого сакафата происходит исключительно благодаря мыслительному процессу, и при этом необходимо прилагать все усилия.

2. Человек должен верить в то, что изучает, чтобы он мог руководствоваться тем, что изучает. Иными словами, он должен без малейшего сомнения решительно утверждать истины, которые изучает, если они относятся к акыде, и с преобладающей вероятностью видеть их соответствие реальности, если они относятся к иному, нежели к акыде, как шариатские законы и этика, но при этом они должны опираться на основу, в которую, без всякого сомнения, имеется решительная убежденность. В любом случае, для человека, изучающего сакафат, обуславливается убежденность в том, что он изучает. Эта убежденность должна быть либо в том, что он берет, либо в основе того, что он берет. Получать сакафат иным образом не допускается. Результатом определения убежденности, как основы в принятии сакафата, явилось появление этого исламского сакафата в превосходной и отличительной форме. Человек, изучивший этот сакафат, становится революционной и влияющей на других личностью, похожей на огонь, который сжигает зло и освещает путь добра. Решительное утверждение этих мыслей делает неизбежной связь, которая естественным образом происходит в человеке между его реальностью и понятиями о вещах, связанной с этими мыслями как с понятиями о жизни. Вследствие этого, человек с большим желанием и воодушевлением стремится к тому, чтобы руководствоваться этими мыслями. Таким образом, этот сакафат имеет очень большое влияние на сердца людей, ибо этот сакафат направляет человека к реальности этой мысли, поскольку убежденность в этом сакафате — это связывание чувств с понятиями этого сакафата, в результате чего происходит устремленность к действию.

3. Человек должен изучать сакафат практическим образом, который решает реальные вопросы, ощущаемые органами чувств. Он не должен изучать его на основе теоретических воображений. Он должен оценивать вещи такими, какими они есть по сути, чтобы решать и изменять их. Он берет истины, существующие

во вселенной, человеке и жизни, из числа того, что попадает под восприятие его органов чувств или из того, что он может ощутить органами чувств. Он изучает их, для того чтобы решать их и выносить на них решение, дабы определять свою позицию по отношению к ним с точки зрения их принятия или непринятия, или предоставления выбора между ними. По этой причине, Ислам не побуждает человека вдаваться в теоретические вообржения, как, например, «предполагается, что на Марсе может существовать жизнь, а как люди могут соблюдать пост на Марсе в месяц рамадан, когда там нет луны». Ислам обращается с требованиями к человеку, который живет на этой земле. Этот человек должен видеть луну рамадана, и должен соблюдать пост в этом месяце. Да, иногда тучи могут скрывать луну от взора людей, и Ислам дал решение этой проблеме. Так Посланник (с.а.с.) говорит:

صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُيِّ عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين

«Поститесь с видением луны и разговляйтесь с ее видением, а если она будет скрыта от вашего взора, то исчисляйте полный срок месяца шаабан в 30 дней» (аль-Бухари). Поэтому в принятии сакафата ставится условие, чтобы сакафат был решением для реальных вопросов, а не для воображаемых и не теоретических вопросов. Сакафат должен изучаться для практического применения им при появлении его реальности в жизни человека, и не должен изучаться для красоты и наслаждения.

Значит, исламский метод изучения представляется в следующем: глубокое рассмотрение, убежденность в то, к чему приходит человек в результате своего рассмотрения, или в то, что он рассматривает, а также получение исламского сакафата для практического применения в жизни. И когда изучение соответствует этому методу, мусульманин, просвещенный исламским сакафатом, становится обладателем глубокого мышления и изодренного чувства способным решать жизненные проблемы. Этот сакафат делает мусульманина добровольно движущимся по пути совершенства естественным образом, и он не в состоянии отойти от этого пути до тех пор, пока движется согласно данному методу, ибо исламские мысли, которые он получает, являются

активизирующими и воздействующими, реальными и истинными решениями. Кроме того, этот сакафат наделяет своего обладателя огромным пылом, он образует в мусульманине необычную способность противостоять жизненным проблемам, решая малые и великие, легкие и сложные проблемы жизни. Этим самым, у мусульманина формируется аклийя, и он будет доволен лишь убежденностью разума и душевным спокойствием, и в то же время, у него формируется исламская нафсийя, насыщенная польной верой. С такой аклийей и нафсийей человек характеризуется блестящими качествами, которые требуются Исламом от мусульманина. С этой аклийей и нафсийей он преодолевает все трудности, которые встречает на своем пути. Это в силу того, что он видит в исламском сакафате глубокие озаряющие мысли, и эти мысли строятся на акыде, в которой представляется осознание человеком своей связи с Всевышним Аллахом. Этот сакафат исходит либо от Аллаха, либо выведен из того, что исходит от Аллаха, т.е. из Корана и Сунны. В нем имеется мыслительная сторона с той точки зрения, что он представляется мыслями, и в то же время в нем имеется дух с той точки зрения, что, когда он получает этот сакафат, принимая во внимание его происхождение от Аллаха, то он осознает свою связь с Аллахом. Поэтому данный сакафат делает своего обладателя человеком, который имеет глубокое озаряющее мышление и пылающее воодушевление, жертвующим собой ради Аллаха на пути Ислама, желая Его довольства. Можно видеть, что человек, обладающий этим сакафатом, знает то, что хочет, знает, как решать жизненные проблемы, ибо он познал истины, с которыми стоит на жизненном поприще. Поэтому он погружается в жизнь, обладая лучшим оснащением, которым являются озаряющие мысли, богобоязненность и знание, которое решает все проблемы, а это и есть добро.

ПРИБРЕТЕНИЕ САКАФАТА И НАУК

Побуждение к тому, чтобы приобретать исламский сакафат не означает, что мусульманин должен ограничиваться только этим сакафатом. Это означает, что исламский сакафат должен

определяться в качестве основы для просвещения и обучения, и при этом означает дозволенность приобретения других сакафатов и наук. Мусульманин вправе просвещаться теми сакафатами, которыми хочет, и изучать те науки, которые ему нравятся. Тем не менее, исламская личность должна быть основным центром, вокруг которой происходит приобретение любого сакафата. Мусульмане, сильно стремились просвещать своих детей в первую очередь исламским сакафатом, а затем, после того как уже были спокойны относительно сосредоточенности этого сакафата, они открывали перед ними возможности для изучения различных сакафатов. Этот метод обучения сохраняет исламскую личность именно исламской и никакой другой, которая обладает особыми качествами, отличающими ее от других личностей.

Условие о том, что неисламский сакафат может приобретаться только после спокойствия относительно сосредоточенности и прочности исламского сакафата в сердцах мусульман, не относится к наукам, поскольку науки не имеют отношения к исламской личности, ибо науки являются общечеловеческими. Мусульманам необходимо по мере своих сил постоянно с упорством изучать науки, ибо они являются из числа средств существования. Однако при обучении наукам следует обращать внимание на то, чтобы их результаты соответствовали мировоззрению Ислама так, чтобы они укрепляли акыду или не колебали ее. Если научная теория или закон противоречат категорическому, по указанию и происхождению, тексту Корана, то они не принимаются как предмет обучения, ибо они являются сомнительными, а Коран — категоричным. Например, теория Дарвина о происхождении человека противоречит тексту Корана о сотворении человека, и поэтому эта теория отвергается. Несмотря на то, что Ислам не определяется основой для приобретения этих наук, тем не менее, необходимо обращать внимание на то, чтобы эти науки не противоречили исламской акыде.

Итогом сказанного является то, что при приобретении сакафатов и наук, необходимо всеми силами проявлять бдительность в исламской акыде, постоянно определяя исламскую личность

основным центром для приобретения любого сакафата, и наблюдая за тем, чтобы приобретаемые науки не противоречили этой акыде. Эта бдительность и будет сохранять постоянное существование у мусульманина исламской личности и будет делать так, чтобы исламский сакафат влиял на другие сакафаты, а также будет сохранять исламский сакафат именно исламским и отличительным от остальных существующих в этом мире сакафатов. Если эта защита пропадает, а мусульмане пренебрегают ею, и приобретают иные сакафаты не на основе Ислама, а также не обращают внимания на исламскую акыду, когда приобретают науки, то такое положение ведет к появлению настоящей угрозы для исламской личности и даже для исламской уммы, если это положение принимает затяжной характер и продолжается в одном или нескольких поколениях.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Мусульмане завоевывали страны, для того чтобы доводить до их жителей Ислам. Естественно, распространение исламского призыва требует создания просветительского движения, ибо Ислам является Посланием, которое необходимо изучать, рассматривать и читать. Это Послание требует того, чтобы оно изучалось и понималось, и оно требует от своего носителя того, чтобы он изучал все, что имеет отношение к развитию жизни. По этой причине, многие завоеватели были учеными, писателями и людьми, наизусть знавшими Коран. Они нужны были для обучения людей в завоеванных странах. В каждой завоеванной стране строились мечети для совершения намазов и обучения мужчин, женщин и детей. Именно ученые мусульмане возглавляли обучение людей Корану, хадисам и законам, а также возглавляли распространение Ислама. Поэтому просветительское движение имело целью обучение людей Исламу и его распространение. Это было именно просветительским исламским движением. Тем не менее, оно также включало в себя историю, язык и литературу.

ОТНОШЕНИЕ МУСУЛЬМАН К ИНЫМ САКАФАТАМ

Мусульмане завоевали Персию, Ирак, Шам, Египет, Северную Африку и Испанию. Во всех этих странах существовали различные языки, народности, мировоззрения, законы и обычаи, и поэтому они имели различные сакафаты. Вступив на эти земли, мусульмане распространили в них исламский призыв и претворили систему Ислама. Наряду с этим, мусульмане не принуждали людей принимать Ислам, но сила исламской идеологии, ее правдивость, простота и полное соответствие его акыды с природой человека, оказали на людей огромное влияние, и они толпами вошли в религию Аллаха. Следует отметить, что понимание Ислама было доступным для всех. В положении войны ученые мусульмане становились воинами и отправлялись в завоеванные страны, чтобы там обучать людей Исламу. По этой причине в завоеванных странах сформировалось мощное просветительское исламское движение. Это в свою очередь оказало главнейшее влияние на глубокое понимание людьми Ислама и его сакафата. Ислам оказал свое воздействие на мысли и на существовавшие в завоеванных странах сакафаты, и в итоге сформировал у людей исламскую аклийю.

Несмотря на то, что Ислам занимает центр мирового идейного руководства и ведет деятельность для спасения всего человечества, он не навязывает себя людям силой, хотя и готовит силу для защиты своего призыва и его распространения среди людей. Наряду с этим, Ислам воспитывает умы и сознания людей посредством исламского сакафата, дабы они могли понять истинность Ислама. Поэтому Ислам обратил большое внимание на распространение своего сакафата среди людей. Мусульмане понимали это, когда вышли из арабского полуострова, распространяя Ислам посредством завоеваний. Они вошли в страны и распространили в них Ислам. Они донесли до них Благородный Коран, Сунну Пророка (с.а.с.) и арабский язык. Они обучали людей Корану, хадисам, законам религии, обучали их также арабскому языку, и концентрировали свое внимание на исламском сакафате. Поэтому не прошло много времени их правления в этих странах, как

старые сакафаты этих завоеванных стран прекратили свое существование, и единственным их сакафатом стал исламский сакафат, а языком Ислама только лишь арабский язык, который был единственным языком, применяемым Исламским государством. Таким образом, сакафат всех исламских земель, несмотря на различие их народностей, языков и сакафатов, стал одним, а именно, исламским сакафатом. До этого, например, персы имели иной сакафат, нежели жители Шама, африканцы иной, нежели иракцы, йеменцы иной, нежели египтяне. Но после прихода Ислама, их аклийя стала одной исламской, и также их сакафат стал одним исламским сакафатом. Этим самым все завоеванные страны вместе с арабскими странами, которые раньше были различными, стали одной исламской страной. Все эти различные и разрозненные народы стали одной исламской уммой.

Грубой ошибкой является то, что намеренно говорят востоковеды, и некоторые обманутые ученые мусульмане, о том, что иноземные сакафаты как персидский, римский, греческий, индустский и другие сакафаты оказали влияние на исламский сакафат. Явным заблуждением являются их слова о том, что многое из этих сакафатов вошло в исламский сакафат. На самом же деле, исламский сакафат, войдя в завоеванные страны, сам оказал на их сакафаты такое влияние, что вообще уничтожил их, и занял их место, став единственным сакафатом этих стран.

Что же касается предположения о том, что исламский сакафат подвергся влиянию иных сакафатов, то источником этого явился умышленный обман, к которому прибегают немусульмане в изменении представлений о вещах, а также это исходит из поверхностного изучения исследователей. Да, верно, что исламский сакафат воспользовался иными сакафатами и применил их как средство для своего обогащения и развития. Однако это не называется «подвергаться воздействию», а называется пользованием, что необходимо для любого сакафата.

Разница между «подвергаться воздействию» и «пользованием» состоит в том, что подвергаться воздействию сакафата означает его изучение и принятие содержащихся в нем мыслей, а также добавление их к мыслям первого сакафата только из-за

того, что между ними существует сходство, или только из-за одобрения этих мыслей. Подвержение воздействию какого-либо сакафата ведет к вере в его мысли. Если бы мусульмане подверглись воздействию чужого сакафата в начале завоеваний, то переняли бы римское право и, переведя его на арабский язык, добавили бы его к исламскому фикху, как части из Ислама, а также определили бы греческую философию частью своих убеждений, и последовали бы за персами и римлянами в управлении государственными делами в соответствии с интересами, которые они усматривают. Если бы они сделали это, то Ислам с самого начала своего выхода за пределы арабского полуострова, принял бы неотчетливый курс, и его мысли перемешались бы до такой степени, что послужило бы исчезновению Ислама как такового. Такими были бы последствия, если бы мусульмане на самом деле подверглись влиянию иноземных сакафатов. Что же касается пользования, то это глубокое изучение сакафата, познание разницы между его мыслями и мыслями исламского сакафата, а затем принятие имеющихся в этом сакафате значений и иносказательных выражений, обогащение литературного сакафата и усовершенствование в использовании этих значений и иносказательных выражений без проникновения какого-либо противоречия в мысли Ислама, и без принятия из этого сакафата какой-либо мысли о жизни, законодательстве и акыды. Использование сакафата, не подвергаясь его влиянию, дает в результате его изучения информацию, которая не оказывает влияние на мировоззрение. С самого начала исламских завоеваний и до времен упадка, когда в середине 18 века произошли просветительские и миссионерские нашествия, мусульмане определяли исламскую акыду основой своего сакафата, и изучали иные сакафаты, для того чтобы воспользоваться имеющимися в них значениями о вещах в жизни людей, но не для того чтобы исповедовать имеющиеся в них мысли. Поэтому они не подверглись влиянию этих сакафатов, а всего лишь воспользовались ими. И это положение отличается от положения мусульман после западного просветительского нашествия в их земли. В результате этого нашествия, мусульмане изучили западный сакафат и одобрили для себя его мысли. Некоторые мусульмане

приняли его, и отошли от исламского сакафата, иные, одобрив его, добавили его мысли к исламскому сакафату, как к части исламского сакафата. Так, некоторые мысли западного сакафата стали считаться исламскими, несмотря на их противоречие Исламу. Например, многие из мусульман стали определять известное демократическое правило «Народ — есть источник власти», как исламское правило, хотя данное правило означает, что руководство принадлежит народу, и что именно народ устанавливает законодательство и издает законы. Это же в корне противоречит Исламу, ибо в Исламе руководство принадлежит шариату, а не народу, и законы в нем исходят от Аллаха, а не от людей. Многие из мусульман пытались сделать Ислам демократическим, социалистическим или коммунистическим. И это несмотря на то, что Ислам находится в противоречии с демократией, поскольку Ислам определяет правителя, исполняющим шариат, который в своей деятельности ограничивается рамками шариата и управляет интересами народа согласно шариату, и не определяет его наемным работником у народа, исполняющим его волю. Также Ислам находится в противоречии с социализмом, ибо в Исламе собственность определяется по качеству, а не по количеству, как и находится в противоречии с коммунизмом, ибо Ислам определяет веру в существование Аллаха основой жизни, заявляет о частной собственности и защищает ее. Определять Ислам как демократическим, социалистическим или коммунистическим, одобряя эти мысли, означает подвергаться влиянию чужого сакафата, и не означает пользование им. И еще хуже, то, что западное идейное руководство, которое является акыдой, противоречащей акыде Ислама, оказало влияние на некоторых мусульман, и в результате они стали говорить: «Необходимо отделять религию от государства!» Необразованные же из них стали говорить: «Религия — это не политика! И не вмешивайте религию в политику». Это указывает на то, что мусульмане в период упадка после просветительского нашествия, изучили неисламский сакафат и подверглись его влиянию в отличие от прежних мусульман, которые изучали иные сакафаты, воспользовались ими, но не подвергались влиянию их мыслей.

Рассматривая тот образ, согласно которому мусульмане изучали иные сакафаты, и тот образ, в соответствии с которым они пользовались ими, становится ясным то, что они воспользовались ими, но не подвергались их влиянию. Тот, кто внимательно рассматривает исламский сакафат, находит, что он состоит из шариатских знаний, таких как тафсир, хадис, фикх и другое, а также из лексических знаний, как морфология (нахв) и синтаксис (сарф), литература (адаб), красноречие (балага) и тому подобное, и состоит из рациональных знаний, как логика (мантик) и тавхид. Так, исламский сакафат не выходит за пределы этих трех видов знаний, и они не подверглись влиянию иных сакафатов, и абсолютно не воспользовались ими, ибо в своей основе они ограничены Кораном и Сунной. Факихи не воспользовались иными сакафатами и не изучали их, ибо исламский шариат, аннулировал все прошлые шариаты, и последователи этих шариатов призваны к тому, чтобы отказаться от них и следовать исламскому шариату, и если они не поступают так, то являются кафирами. Поэтому, согласно шариату, мусульманам нельзя принимать эти прошлые шариаты, и нельзя подвергаться влиянию этих сакафатов, поскольку они должны принимать исключительно законы Ислама, а все остальные законы являются куфром, принятие которого запрещено. Кроме того, Ислам имеет исключительно единственный метод принятия законов. Данный метод заключается в понимании существующей проблемы, и в извлечении решения для нее из шариатских доказательств. Поэтому для мусульман, с точки зрения получения законов, нет никакой надобности в изучении какого-либо правового сакафата. Исходя из этого, мусульмане не подверглись влиянию римского права и никакого другого права, ничего не переняли от них, и не изучали их вовсе. Несмотря на то, что мусульмане перевели философию и некоторые науки, они ничего не перевели из неисламского законодательства, ни римских и никаких других. Это, несомненно, свидетельствует о том, что факихи, ни для изучения и ни для пользования, не обращались к иным сакафатам. Да, верно, что фикх получил развитие и расширился, но это произошло из-за того, что перед мусульманами в завоеванных странах возникли проблемы, которые

нуждались в своих разрешениях. Экономические проблемы, возникшие перед обширным Исламским государством, и вопросы, которые появились в различных частях этого государства, стимулировали мусульман, совершать иджтихад по этим проблемам и вопросам согласно правилам Ислама, и выводить их решения из Корана и Сунны или из тех доказательств, на которые указывают Коран и Сунна. И это то, что приказывает им их религия, и то, что объяснил им наш Пророк Мухаммад (с.а.с.). Передается, что когда Посланник Аллаха (с.а.с.) хотел отправить Муазу в Йемен, сказал ему:

«كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟» قال: «أقضي بكتاب الله». قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: «فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)». قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»

«Как ты будешь решать возникшие перед тобой проблемы». Он сказал: «Согласно Книге Аллаха». Пророк (с.а.с.) спросил: «Если ты не найдешь решения в Книге Аллаха?». Он ответил: «По Сунне Его Посланника?». Пророк (с.а.с.) спросил: «Если ты не найдешь решения в Сунне Его Пророка?». Муаз ответил: «Делая все возможное, буду совершать иджтихад». Тогда Посланник (с.а.с.) похлопал его по груди и сказал: «Хвала Аллаху, который направил посланца Посланника Аллаха к тому, чему доволен Его Посланник». (Абу Давуд). Поэтому для мусульман является обязательным совершать иджтихад, чтобы выводить шариатские законы для возникающих вопросов. Данные решения, выводимые путем иджтихада, являются исламскими шариатскими законами, которые выведены из Корана и Сунны, или же из тех доказательств, на которые указывают Коран и Сунна.

Что касается тафсира, то мусульмане растолковывали аяты Корана и стремились разъяснить смыслы аятов, либо в соответствии с лексическими или шариатскими смыслами слов и предложений аятов, либо путем введения новых появившихся вещей, попадающих под значения этих слов и предложений. И хотя расширилась наука «тафсир» и расширилось детальное разъяснение

смыслов аятов, тем не менее, в тафсир не вошли римские или греческие мысли, касающиеся мировоззрения или законодательства, как мысли, которые пришли из иных сакафатов. Да, имеются вымышленные и слабые хадисы, которые приведены некоторыми муфассирами (толкователями Корана), и их значения введены ими в тафсир Корана, хотя эти значения не являются исламскими. Однако это не означает, что иной, неисламский сакафат оказал влияние. Это лишь означает то, что из враждебности к исламскому сакафату, Пророку (с.а.с.) приписаны хадисы, которые он не говорил. Разница же между измышлением хадисов из вражды к Исламу и попаданием под влияние иного, неисламского сакафата, состоит в том, что если бы имело место попадание под влияние иного сакафата, то были бы заимствованы мысли этого сакафата, и они были бы введены в Ислам как часть из Ислама. Одним словом, шариатские знания не подверглись влиянию иных сакафатов. А что касается литературных, лексических и тому подобных знаний, то влияние арабского языка, оказанное на существование иных языков в завоеванных землях, было настолько сильным, что полностью вытеснил иные языки из общественного употребления. Только лишь арабский язык господствовал над всеми сферами жизнедеятельности людей, как основная часть для понимания Ислама, ибо этот язык является языком Корана. Поэтому завоеванные народы, после принятия ими Ислама, приняли участие в укреплении этого влияния, ибо это влияние относится к числу требований Ислама, их религии, которую они приняли. Таким образом, арабский язык не подвергся влиянию языков, существовавших в завоеванных странах, и не подвергся влиянию сакафатов этих стран, а наоборот сам оказал влияние в этих странах и ослабил в них их родные языки так, что в некоторых странах родные языки исчезли вообще, и едва не исчезли в других. Единственным языком Ислама остался арабский язык. Только этот язык употреблялся государством и, будучи широко распространенным, являлся языком сакафата, науки и политики. Следует отметить, что в завоеванных странах арабская литература встретила некоторые формы цивилизации, сады, дворцы, моря, реки, пейзажи и другое, и в результате получила развитие в

увеличении своих значений, иносказательных выражений, фантазий, и воспользовалась этим. Однако она не подверглась влиянию мыслей, противоречащих Исламу. Поэтому можно видеть, что ни один из мусульманских писателей не подвергся влиянию тех сторон, которые касаются акыды и противоречат Исламу, и они полностью отказались от них. И, несмотря на то, что греческая философия была переведена на арабский язык, и ей было уделено внимание, тем не менее, греческая литература, которая говорит о многобожии и приписывает богам людские качества, никакого распространения среди мусульман не получила, и более того, мусульмане абсолютно не обратили на нее внимания. Да, некоторые лица вышли за рамки исламского сакафата и предалися значениям, которые отвергаются Исламом, как это сделали распутные писатели и поэты, упомянувшие в своих стихах значения, осуждаемые Исламом. Однако эти люди составляют незначительное количество, и когда говорят об исламском обществе, то они не стоят даже того, чтобы о них упоминали. И насколько бы ни подверглась их литература влиянию значений, которые запрещаются Исламом, это не влияло на исламский сакафат. Исламский сакафат, арабская литература и арабский язык продолжали оставаться беспорочными.

Что касается рациональных знаний, то мусульмане по природе своей основной миссии в жизни, которой является призыв к Исламу, сталкивались с последователями иных религий и сакафатов. Они были вооружены греческой философией, и потому мусульманам было необходимым, раскрывая ложность их убеждений, опровергать и разрушать их. Было необходимым разяснять им исламскую акыду таким способом, который они понимают. Поэтому мусульмане установили науку «тавхид», чтобы в ней разяснять людям исламскую акыду. И хотя по своей теме, которой является исламская акыда, наука «тавхид» относится к числу шариатских знаний, однако по своей форме и выражению она считается из числа рациональных знаний. В ней мусульмане воспользовались логикой и перевели ее на арабский язык. Таким образом, становится понятным, что иные сакафаты не оказали влияния на исламский сакафат. Они не оказали влияния ни на

шариатские знания, ни на знания арабского языка, и ни на рациональные знания. До конца упадочного века исламский сакафат оставался чисто исламским. Говоря же о самих мусульманах, то они также, и с точки зрения своего образа мышления, и с точки зрения своего понимания Ислама, не оказались под влиянием иных сакафатов. Аклийя мусульман продолжала оставаться чисто исламской. Тем не менее, были отдельные личности, которые лично подверглись влиянию иных рациональных знаний, в результате чего у них появились новые мысли. Были такие личности, умы которых ослепились изучением иноземных философий, и в результате, они вверглись в ошибочное понимание некоторых мыслей Ислама, либо вверглись в заблуждение, когда вели рациональное рассмотрение и поняли некоторые мысли, не считаясь с исламской акыдой и мыслями Ислама. Эти личности представлялись двумя группами:

Первая группа из-за своего ошибочного понимания подверглась влиянию иных рациональных знаний. Однако они продолжали обладать исламской аклийей и нафсийей. Поэтому их интеллектуальный продукт считается из исламского сакафата, хотя и содержит в себе ошибочные мысли, но все же эта ошибочность состоит в понимании.

Вторая группа вверглась в заблуждение по причине своего заблудшего понимания. Они полностью отошли от исламской акыды, и стали обладателями неисламской аклийи, и поэтому их интеллектуальный продукт не считается из исламского сакафата.

Что касается первой группы, то причиной их ошибочного понимания послужило то, что они оказались под влиянием индуистской философии. Дело в том, что индуистская философия говорит об аскетизме и отказе от жизненных благ. Некоторые мусульмане, не имея ясного понимания, стали полагать, что этот аскетизм — есть зухд (воздержанность от мирских благ), о котором говорится в некоторых хадисах. В результате этого понимания возник суфизм, и это оказало свое влияние на понимание смысла получения жизненных благ и отказа от них, хотя смысл слова «зухд» означает непринятие жизненных благ в качестве цели и идеала, и не означает отказ от наслаждения благами этой жизни.

И это полностью отличается от индуистского аскетизма, и отказа от жизненных благ. Индуистский аскетизм означает отказ от удовольствий и благ жизни, имея возможность получать их. Такое значение находится в противоречии с Исламом. Данное ошибочное понимание появилось у некоторых мусульман из-за ослепления, постигшего их умы в результате изучения ими индуистской философии.

Что же касается второй группы, то причиной их заблудшего понимания явилось то, что они подверглись влиянию греческой философии. Дело в том, что греческая философия принесла мысли и рассмотрения о метафизике, и вдалась в рассмотрение существования божества и его атрибутов. Просвещенные этой философией люди из числа немусульман стали нападать на Ислам в завоеванных странах, и это побудило некоторых мусульман перевести греческую философию и изучить ее, чтобы опровергнуть тех, кто вел это нападение против Ислама. Они пытались согласовать то, о чем говорит эта философия, с Исламом, что привело к возникновению рассматриваний, где люди, ведущие эти рассмотрения, подверглись влиянию греческой философии. Это были такие рассмотрения, как «Созданность Корана», «Входит ли атрибут в сущность обладателя атрибута или нет» и другие. Все эти рассмотрения проходили в рамках исламской акыды, и их инициаторы соблюдали ее и ее мысли. Сама исламская акыда была причиной их рассматриваний, и потому они не отошли от нее и не вдалились в философию, противоречащую исламской акыде. Поэтому их мысли были исламскими, а их рассмотрения считаются исламским сакафатом. По этой причине они не отошли от истины и не оказались в заблуждении. Их строгое соблюдение исламской акыды защищало их от заблуждения. Такими людьми были, например, мутазилиты из числа ученых тавхида. Однако появились некоторые малочисленные лица, которые устремились в греческую философию, и, не считаясь с исламской акыдой, они провели свои рассмотрения в греческой философии чисто на разумной основе, без всякого соблюдения Ислама. Углубившись в рассматривании греческой философии, они стали стремиться подражать ей, как и стремились образовать свою философию по ее

подобию. В своих рассматриваниях они не уделили никакого места исламской акыде и не обращали на нее внимания, и их рассмотрение было чисто философским, хотя в их рассматриваниях и проявились некоторые исламские аспекты с учетом того, что они сами были мусульманами. Но, тем не менее, это происходило лишь в силу наличия в глубине их души исламских понятий, как это дело обстояло с еврейскими философами. Однако это ни на шаг не сближает их философию с Исламом. Наоборот, это была рациональная философия, которая двигалась по пути той же самой греческой философии. Эти люди называются мусульманскими философами, как Ибн Сина, Фараби, Ибн Рушд и другие. Их философию нельзя называть исламской, как и нельзя называть ее философией Ислама о жизни. Она совершенно не имеет никакого отношения к Исламу, и даже не считается из исламского сакафата, ибо в рассмотрении этой философии, исламская акыда не имела места и не была соблюдена. Предметом ее рассмотрения являлась греческая философия, а она не имеет никакого отношения к Исламу и исламской акыде.

Одним словом, такой была позиция мусульман по отношению к неисламским сакафатам. Мусульмане абсолютно не изучали, не воспользовались и не подвергались влиянию иных сакафатов, касающихся правовых законов. В шариатских знаниях нет ничего, что касалось бы неисламских сакафатов. Они воспользовались значениями, иносказательными выражениями и фантазиями, имеющимися в иных сакафатах. Однако это не оказало влияния на арабский язык и арабскую литературу. С этой стороны, изучение ими неисламских сакафатов было изучением, где они воспользовались этими сакафатами, а не подвергались их влиянию. Что же касается рациональных наук, то они изучили их и воспользовались ими в области логики и науки «тавхид». Тем не менее, Ислам и его мысли никакому влиянию не подверглись. Лишь некоторые мусульмане, исключительно в своем понимании Ислама подверглись такому влиянию, что проявилось лично в их действиях и книгах, но не в исламском сакафате и не в исламских мыслях. Такими мусульманами были суфисты и мусульманские философы.

Это касалось сакафата. Говоря же о науках, как о естественных и математических науках, астрономии, медицине и так далее, то следует знать, что мусульмане изучили эти науки и взяли их в качестве общечеловеческих наук. Эти науки не относятся к сакафату, который влияет на мировоззрение человека. Они являются экспериментальными науками и принадлежат всему человечеству. Являясь общечеловеческими, они не принадлежат исключительно одному народу. Поэтому мусульмане приняли их и воспользовались ими.

Что же касается способа составления книг в сфере наук и исламского сакафата, то этот способ нашел свое естественное развитие и дошел до упорядоченности. Вначале исламский сакафат передавался устно. Друг от друга люди передавали его устной речью. В те времена мусульмане не видели надобности записывать что-либо, кроме Корана. Так продолжалось до тех пор, пока не расширилась территория Исламского государства, и не появилась крайняя необходимость записывать науки и знания. Тогда постепенно мусульмане все больше и больше стали вести запись. Однако это не делалось по определенному порядку. Они писали так: вопрос в тафсире, вопрос в хадисе, вопрос в фикхе, вопрос в истории, вопрос в литературе и так далее. Все вышеперечисленные вопросы записывались в одной книге, без определенного порядка и без деления книги на главы, ибо все они в их видении являлись наукой. Они не делали различия между одной наукой и другой, между одним знанием и другим. Вся наука для них была одной. Ученый не отличался какой-то определенной наукой. Затем, когда расширилась сфера знаний, и многие ученые не могли постичь все эти знания, начало концентрироваться составление книг, и над каждой группой ученых стала преобладать особая склонность к определенному виду наук и знаний. Этим самым, схожие вопросы стали собирать друг с другом. Науки и знания отличились друг от друга. Ученые постепенно стали вносить в них упорядоченность. Таким образом, мысли стали составляться в книгах в упорядоченном виде. Так, например, появилась книга «Муваттаъ» в области хадиса, книга «Калиля и Димна» в литературе, книга «ар-Рисаля» в усуль, книги Мухаммада в фикхе, книга

«аль-Айн» в арабском языке, книга Сибавайхи в грамматике арабского языка, книга Ибн Хишама в жизнеописании Пророка Мухаммада (с.а.с.), книга ат-Табари в истории и так далее. Более того, появились и такие книги, которые касались одной отдельной части фикха, как, например, книга Абу Юсуфа «аль-Харадж» в экономике, и книга Маварди «аль-Ахкам ас-Султаныйя» в правлении. Эти книги охватили все разделы наук и знаний. Упорядоченность составления стала постепенно развиваться в вопросах и главах, и, в конце концов, составление стало развитым, охватывая все виды знаний и наук. После этого сакафат стал различаться от науки в составлении, в учебе высших учебных заведениях и так далее.

В этой связи, стоит упомянуть о том, что мусульмане переняли у других народов способ составления, ибо способ составления, равно как и наука не является частным, а является общим.

ИСЛАМСКИЕ ЗНАНИЯ

Мусульмане считали, что они живут ради Ислама и ради распространения исламского призыва. Они считали, что только лишь Ислам — это основа их единства и развития. Они также знали, что Ислам — это их могущество, величие и надежда. Поэтому Ислам полностью овладел их умами и чувствами, и они, обладая искренней верой в Ислам, стали глубоко изучать его. Они начали глубоко изучать и комментировать Коран, передавать и собирать хадисы, стали выводить законы, решающие проблемы людей. Стали собирать информацию о Пророке (с.а.с.), его походах и завоеваниях, и заучивали ее наизусть, передавали и записывали ее. После того как арабы смешивались с неарабами во времена завоеваний, произошла некоторая испорченность в разговоре на арабском языке у арабизированных людей и у самих арабов. В силу того, что понимание Корана невозможно без арабского языка, мусульмане взялись за арабский язык. Они стали изучать этот язык, разъяснять его и устанавливать его правила. Они принялись за изучение арабской поэзии доисламского периода, обычаев арабов, их речей и истории, чтобы понимать Книгу Аллаха и Сунну Его Посланника (с.а.с.). Затем, когда в Ислам вошли приверженцы иных вероисповеданий, которые обладали рациональными сакафатами и пережиточными мыслями неверия, а также когда в результате распространения мусульманами

исламского призыва между ними и врагами Ислама возникла идеологическая борьба, мусульмане взялись за изучение рациональных наук с тем, чтобы разъяснить людям акыду Ислама и пояснять ее им с помощью разумного доказательства. В результате этого у мусульман разветвились виды знаний, и этим самым, стали разнообразными исламские знания, которые охватили многие вещи и обогащались всякий раз, как расширялись исламские завоевания, и развивались всякий раз, как люди входили в религию Аллаха. Когда Исламское государство стало обширным, и стало уделяться больше внимание завоеванным странам, чем самим завоеваниям, многие мусульмане устремились к знаниям и наукам, к изучению и глубокому рассмотрению. У мусульман сформировался многосторонний исламский сакафат, и люди принялись изучать весь этот сакафат, ибо он служил Исламу и возвышал положение мусульман. Все мусульмане уделяли внимание именно этому сакафату, а не другим сакафатам, и наряду с этим уделяли внимание имеющимся в мире наукам и промышленностям. Каждый ученый, каким бы не был вид сакафата, в котором он специализировался, каждый писатель, каким бы не было его направление в литературе, и каждый математик, физик или ремесленник, вне зависимости от их направлений, обязательно в первую очередь просвещался исламским сакафатом, а уже потом другими сакафатами. Что касается известности и знаменитости некоторых ученых в области определенных наук, как, например, Мухаммад Ибн Хасан Аль-Хайсума в математике, Ибн Батута в географии, Ибн Асир в истории, Абу Навас в поэзии и других людей, то эта известность не означает, что они изучали только ту науку, благодаря которой и приобрели свою известность. Эти и другие люди, изучили весь исламский сакафат, а затем посвятили себя какому-то определенному разделу знаний и прославились им, и при этом знали все разделы исламского сакафата. В самом исламском сакафате имеются основополагающие предметы, ибо мусульманин стремится познать именно те значения, которые имеются в этих предметах. Это такие предметы, как тафсир, хадис, сира (жизнеописание Пророка (с.а.с.)), история, фикх, усуль фикх и тавхид. В этом сакафате есть и такие предметы, которые

служат средством для понимания этих основополагающих предметов. Такими предметами являются науки арабского языка и логика. Мусульмане принимались за изучение всех этих предметов. В силу того, что такие знания, как науки арабского языка и логика, являются средством для понимания основополагающих значений, которые стремится познать мусульманин, то он должен стремиться к знанию именно этих значений. Поэтому мы ограничимся рассмотрением тафсира, хадиса, сиры (жизнеописания Пророка (с.а.с.)), истории, фикха, усуль фикха, чтобы дать представление о каждом из этих знаний.

Слово «тафсир» означает разъяснять. Разница между тафсиром и таъвилем состоит в том, что тафсир — это разъяснение того, что подразумевается под словом, а таъвиль — это разъяснение того, что подразумевается под значением. Слово «тафсир» применяется к разъяснению аятов Корана. Коран был ниспослан на арабском языке, и его слова являются арабскими, и даже те слова, происхождение которых не является арабским, стали арабскими словами. Как, например, слово «истабрак», оно арабизировалось согласно правилам арабского языка. Стили коранической речи — это стили арабской речи. Всевышний Аллах сказал:

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

«в виде Корана на арабском языке» (12:2).

Арабы читали этот Коран, осознавали силу его красноречия и понимали его значения. Но, тем не менее, не все арабы имели возможность понимать Коран, в общем, и в подробностях на слух, ибо ниспослание Корана на языке арабов не требует того, чтобы все арабы поняли Коран до тонкости. Дело в том, что не любую книгу, составленную на каком-то языке, могут понимать обладатели этого языка. Для того чтобы понимать какую-то книгу, недостаточно знать только язык, на котором она написана, необходимо еще обладать той степенью понимания и осознания, которая соответствует степени развитости самой книги. Когда

был ниспослан Коран, не все арабы понимали его, до тонкости. Они отличались в понимании Корана согласно своему умственному развитию. И поэтому способность сподвижников понимать Коран и делать тафсир была различной в силу различия их знаний арабского языка и различия силы их проницательности и понимания. Более того, не все арабы понимали значения слов самого Корана. От Анаса Ибн Малика передается, что один человек спросил Умара Ибн аль-Хаттаба о следующих словах Всевышнего Аллаха:

وَفَاكِهَةٍ وَأَبَّأً ﴿٣١﴾

«и фрукты, и растения» (80:31), сказав: «Что значит аль-абб?». Умар ответил: «Нам запрещено обременяться и углубляться». Также передается от Умара, что он, стоя на минбаре, прочел слова Аллаха:

أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ

«Или что схватит Он их медленно» (16:47), а затем спросил у людей о смысле слова «тахаввуф», и один человек из племени Хузайл сказал ему: «У нас слово «тахаввуф» означает постепенное уменьшение».

Кроме этого, в Коране имеется множество аятов, для понимания которых недостаточно лишь знание слов и стилей арабского языка. Их понимание нуждается в информации о некоторых словах из этих аятов, которые указывают на определенные значения, как, например, слова Всевышнего Аллаха:

وَالذَّرِّيَّتِ ذَرْوًا ﴿١﴾

«Клянусь рассеивающими прах!» (51:1).

وَالْعَدِيدِ صَبْحًا ﴿١﴾

«Клянусь скачущими, запыхаясь!» (100:1).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾

«Воистину, послали Мы его (Коран) в Ночь Величия» (97:1).

وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾

«Клянусь рассветом! И десятью ночами!» (89:1,2).

И ряд других аятов, которые указывают на известные значения. Есть и такие аяты, которые в своем понимании нуждаются в знании причин их ниспослания.

В Коране имеются ясные (мухкамат) по своему значению аяты. Эти аяты касаются основ религии (акыды), и в особенности мекканские аяты. Также имеются ясные (мухкамат) аяты, которые касаются основ законов, и эти аяты, мединские аяты в особенности, касаются взаимоотношений, наказаний и показаний. В Коране имеются и, так называемые муташабахат аяты, значения которых предстают неясными для многих людей. В особенности к таким аятам относятся те аяты, которые несут в себе несколько смыслов, или же прямой смысл которых обязательно следует отклонять к другому значению из-за противоречия этого прямого значения с акыдой. Несмотря на то, что сподвижники (да будет доволен ими Аллах) лучше всех понимали Коран, поскольку лучше всех знали арабский язык, а также были свидетелями тех обстоятельств и событий, при которых был ниспослан Коран, все же, они разошлись между собой в понимании, и обладали различными способностями делать тафсир Корана, ибо они отличались между собой в степени знания арабского языка и отличались в том, кто из них насколько был неразлучным с Пророком (с.а.с.). Самыми знаменитыми муфассирами (толкователями Корана) из числа сподвижников были: Али Ибн Абу Талиб, Абдуллах Ибн Аббас, Абдуллах Ибн Масъуд и Убай Ибн Кяъб. Эти четверо сподвижников больше всех делали тафсир в различных исламских городах. То, что дало возможность этим сподвижникам углубляться в тафсире, это сила их знания арабского языка и его стилей, а также их общение с Пророком (с.а.с.), и их неразлучность с ним, что дало им возможность знать события, при которых ниспосылались аяты Корана, и при этом они имели такую силу ума и проницательности, что могли наилучшим образом связывать значения друг с другом, а затем выводить правильные результаты. Поэтому они не испытывали никакой стесненности совершать иджтихад в понимании Корана, согласно своему пониманию. Они совершили иджтихад в тафсире и высказали в нем свои мнения, утвердив то, к чему привело их понимание и иджтихад. Поэтому тафсиры этих

сподвижников считаются из числа самых лучших тафсиров. Однако им приписано много лжи, и в их тафсиры внесены слова, которые они не говорили. По этой причине в их тафсирах встречается много вымышленного. Тафсиры, которые достоверно передаются от них надежными людьми, относятся к числу сильнейших тафсиров. А все остальное нельзя принимать, если нет твердого доказательства на то, что они сказали это. Тем не менее, когда говорится о том, что следует остерегаться принятия вымышленных тафсиров этих четырех сподвижников, то это не означает, что следует остерегаться чтения их тафсиров. Остерегаться следует принятия их, для того чтобы руководствоваться ими, полагая, что эти вымышленные слова принадлежат им. Что касается чтения этих тафсиров и правильного понимания их согласно арабскому языку, шариату и пониманию того, о чем сообщается в них, то это является полезным делом. Ибо в этих вымышленных сообщениях имеются правильные тафсиры с точки зрения понимания, несмотря на то, что они являются слабыми по цепи передатчиков с точки зрения отнесения этой цепочки к сподвижникам.

После эпохи сподвижников пришла эпоха табиинов, некоторые из которых стали известными в своих передачах от сподвижников, как от упомянутых четырех сподвижников, так и от других. Самыми известными такими табиинами были: Муджахид, Ата Ибн Абу Рабах, Икрима Мавля Ибн Аббас и Саид Ибн Джубайр. Нужно сказать, что ученые разошлись в своих мнениях о степени доверия этим муфассирам из числа табиинов. Так Муджахид является самым надежным из них, хотя передает меньше чем остальные. На его тафсир ссылаются некоторые имамы и мухаддисы, как Шафии и аль-Бухари. Однако некоторые из них полагают, что Муджахид спрашивал обладателей Писания, и с этой точки зрения нерешительно принимают его слова, хотя все единогласны относительно его правдивости. Ата и Саид являются правдивыми и заслуживающими доверия лицами, и никем не дискредитированы. Что касается Икримы, то большинство ученых также считают его заслуживающим доверие и правдивым, и аль-Бухари передает от него. Другие же полагают, что Икрима слишком осмелился в области тафсира и думает, что знает обо всем в Коране.

Причиной тому является то, что он передает много тафсира Корана от сподвижников. Эти четверо табиинов больше всех передают от Ибн Аббаса. Есть и другие табиины, которые передают от остальных сподвижников, как Масрук Ибн Аджда, ученик Абдуллаха Ибн Мас'уда, который передавал от него тафсир. В области тафсира из числа табиинов получил известность также и Катада Ибн Диам ас-Садус аль-Акмах. Этот человек имел глубокие познания в арабском языке, был прекрасным знатоком арабской поэзии, знал историю арабов и их происхождение. По завершению эпохи табиинов ученые стали писать книги по тафсиру особым образом. Они упоминали аят и писали сообщения, передаваемые от сподвижников и табиинов, касающиеся комментариев данного аята, с указанием цепи передатчиков этих сообщений. Самыми известными мусульманами, которые стали писать эти книги, были: Суфьян Ибн Уяйна, Ваки' Ибн Джарах, Абдурраззак и другие. Однако тафсиры этих ученых не дошли до нас в полном виде. Дошли лишь отдельные слова, которые приводятся в некоторых книгах по тафсиру, как, например, в тафсире ат-Табари. После них появились такие ученые, как аль-Фарра, а после ат-Табари. Впоследствии, в каждом веке, вплоть до нашего века, один за другим продолжали появляться ученые в области тафсира.

СПОСОБ ТОЛКОВАНИЯ КОРАНА

Сподвижники разъясняли аяты Благородного Корана либо по своему иджитхаду в тафсире, либо слыша разъяснение аятов от Посланника Аллаха (с.а.с.). Во многих случаях они поясняли причины ниспослания аята и то, в отношении кого он был ниспослан. В тафсире аятов Корана они ограничивались кратким разъяснением лексического значения, которое понимали из аята, как, например, их слова по поводу слов Всевышнего Аллаха:

عَيْرٌ مُتَجَانِفٍ لِأَتِّمُّ

«Не склоняясь к греху» (5:3), т.е. не переходя границы дозволенного. Или же их следующие слова по поводу слов Всевышнего Аллаха:

وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ

«а также гадание по стрелам» (5:3). «До Ислама, если один человек хотел отправиться в путь, то вытаскивал стрелу. Если на ней было написано: «Эта стрела повелевает отправляться», то люди говорили, что этот человек найдет добро в своем пути. Если же на ней было написано: «Эта стрела повелевает оставаться», то они говорили, что этот человек не найдет добра в своем пути. Третья стрела не повелевала ни то, и ни другое. И Аллах запретил это». Также сообщение, переданное от Ибн Аббаса, о словах Всевышнего Аллаха:

لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ

«несомненно, вернет тебя к месту Возвращения» (28:85). Ибн Аббас сказал: «В Мекку». Если в комментариях они добавляли еще что-то, то это сообщения, которые передаются от них о причине ниспослания аята, и сообщения о том, о ком он был ниспослан. В качестве примера здесь можно привести то, что передается от Абу Хурайры в отношении слов Всевышнего Аллаха:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

«Воистину, не можешь ты наставить на истинный путь тех, кого любишь» (28:56), Абу Хурайра сказал: «Данный аят был ниспослан в отношении Посланника Аллаха (с.а.с.), когда он настойчиво просил своего дядю Абу Талиба принять Ислам» (передал Муслим). Затем, после сподвижников пришли табиины и передали все, о чем сказали сподвижники в этой области. И среди табиinov были такие, кто дал комментарии некоторым аятам Благородного Корана или упомянул причину их ниспослания, либо по своему иджтихаду в тафсире, либо согласно тому, что слышал. Позже после табиinov появились ученые, которые расширили тафсир Корана и передали сообщения от евреев и христиан. Впоследствии, в каждом столетии и поколении существовали муфассиры, которые разъясняли Коран, и все больше расширили его тафсир. Муфассиры стали разъяснять аяты, чтобы выводить из них законы, разъясняли их, чтобы, используя их, объяснять свои

учения о «принуждении и свободе воли», разъясняли их, чтобы посредством этого доказать свои взгляды в соответствии с тем, к чему они склонялись, как законодательство, наука «Калам», риторика, морфология, синтаксис и так далее. Изучая тафсиры, которые появились в различные времена, начиная с эпохи сподвижников и заканчивая нашим временем, можно видеть, что в каждом столетии тафсир Корана подвергался влиянию научного движения, существовавшего в его столетии, и принимал образ, в котором отражались существующие в его столетии взгляды, теории и учения. Редко можно встретить, чтобы тафсир не подвергся влиянию тех взглядов, мыслей и законов, которые господствовали в его столетии.

Следует знать, что все эти тафсиры не были составлены в книгах в начале появления муфассиров, т.е. со времен сподвижников. В разные времена тафсиры переходили с одного положения в другое. Вначале тафсир был частью хадиса и одной из его глав. Хадис был очень обширным. Он заключал в себе все исламские знания. Один передатчик передавал хадис, в котором содержался правовой закон, и хадис, в котором содержался тафсир какого-то аята из Корана. Затем, в начале аббасидской и в конце омейядской эпох, т.е. в начале второго столетия по хиджре, писатели стали собирать воедино схожие друг с другом хадисы, которые касаются одной темы, и отделяли их от других хадисов. В итоге, знания, которые содержал в себе хадис, как, например, тафсир и фикх, были отделены друг от друга. Возникли такие науки как «хадис», «сира», «фикх», «тафсир». Так и возникла наука «тафсир», которая, став отдельной наукой, изучалась как отдельный предмет. Первоначально тафсиры не писались в упорядоченной форме так, чтобы аяты приводились упорядоченно в порядке Корана, и затем следовали их комментарии. Тафсиры передавались разбросано, там и тут, разъясняя различные аяты, как, например, в области хадисов. Так продолжалось до тех пор, пока наука «тафсир» полностью не отделилась от науки «хадис», став самостоятельной наукой. Для каждого аята из Корана или части аята был установлен тафсир, упорядочив эти аяты с их тафсирами в соответствии с порядком Корана. Первым, кто стал

делать тафсир Корана упорядоченно аят за аятом и последовательно дал им комментарии, был аль-Фараъ, который скончался в 207 году по хиджре. Ибн Надим в своей книге «Фихрист» передает следующее: «Умар Ибн Бакир отправил письмо аль-Фараъу, сообщая ему в нем о том, что Хасан Ибн Сахл иногда спрашивает его о значениях Корана, и он не всегда может ответить ему. Умар Ибн Бакир писал: «Подумай о том, чтобы собрать для меня основы или составить об этом книгу, к которой я буду обращаться за знанием». Аль-Фараъ, собрав своих учеников, сказал им: «Соберитесь вместе, и я продиктую вам, чтобы вы написали о Коране». В мечети был человек, который произносил азан и проводил намаз. Обратившись к этому человеку, аль-Фараъ сказал ему: «Прочти Фатиху, чтобы мы дали ей тафсир, а затем мы завершим тафсир всего Корана». Этот человек читал, а аль-Фараъ делал тафсир. По этому поводу Абу аль-Аббас сказал: «Никто раньше до него не делал ничего подобного, и я не думаю, что кто-то сможет добавить к его словам». Затем, после аль-Фараъ появился ученый Ибн Джарир ат-Табари, умерший в 310 году по хиджре, который написал свой известный тафсир. Но еще до тафсира Ибн Джарира, получили известность ряд других тафсиров. Одним из таких тафсиров был тафсир Ибн Джурайджа. Но этот человек был подобен первым мухаддисам, которые собирали то, что находили, не различая между достоверным и недостоверным. О нем сказали: «Ибн Джурайдж не обратил внимания на достоверность сообщения, а передал как достоверные, так и недостоверные сообщения об аятах Корана». Другими из числа этих тафсиров были тафсир ас-Садийя, умершего в 127 году по хиджре, и тафсир Мукатилия, умершего в 150 году по хиджре. О тафсире Мукатилия Абдуллах Ибн Мубарак сказал следующее: «Каким прекрасным был бы его тафсир, если бы он был заслуживающим доверие лицом». Еще одним из этих тафсиров был тафсир Мухаммада Ибн Исхака. Этот человек заимствовал рассказы с иудаизма и христианства и упоминал в своем тафсире слова Вахба Ибн Манаббха, Каъба аль-Ахбара и других людей, которые передавали рассказы из Торы и Евангелия, а также передавали комментарии этих двух книг. Однако эти тафсиры не дошли до нас. Но Ибн Джарир ат-Табари

собрал большую часть этих тафсиров и поместил их в своей книге. Впоследствии, непрерывно друг за другом появлялись муфассиры, которые разъясняли весь Коран полностью в упорядоченном виде в полноценных книгах.

Рассматривая все записанные тафсиры, заметно, что муфассиры, давая тафсир Корану, следовали по различным направлениям. Некоторые обращали свое внимание на стили Корана, его значения и содержащиеся в нем виды красноречия, дабы показать этим самым возвышенность коранической речи и ее отличие от всех других речей. В результате этого, в их тафсирах преобладающей оказалась риторическая направленность. Из числа таких муфассиров был Мухаммад Ибн Умар аз-Замахшари, автор тафсира под названием «аль-Кашшаф». Иные из муфассиров больше рассматривали основы акыды, борьбу с заблудшими и аргументацию против сторонников других мнений, как Фахриддин ар-Рази в своем тафсире, известном под названием «ат-Тафсир аль-Кабир». Прочие из числа муфассиров больше обращали внимание шариатским законам и занимались их выведением из аятов, в результате чего устремили свое внимание аятам, относящимся к законам. Одним из таких муфассиров был Абу Бакр ар-Рази, известный как Джассас, автор известного тафсира «Ахкам аль-Къуръан». Другие же изучали притчи и добавляли к притчам Корана различное из исторических книг и притчей евреев, собирая все, что слышали, нужное и ненужное, не пересматривая и не исправляя то, что противоречит шариату, не соответствует разуму и находится в противоречии с катъый (бесспорными) в своем указании аятами. Из таких муфассиров был суфий Алауддин Али Ибн Мухаммад аль-Багдади, известный под именем Хазин, автор тафсира «Баб ат-таъвиль фи маани ат-танзиль». Были такие, кто заботился об усилении своего мазхаба и комментировании аятов в соответствии с тем, что усиливает его группу, как, например, тафсир «аль-Баян», написанный шейхом ат-Тыбрисии, и тафсир «ат-Тыбьян», написанный шейхом ат-Тавси. Они оба поддерживают в своих тафсирах взгляды шиитов, и их учение в акыде и законах. Тем не менее, были муфассиры, которые заботились о тафсире с целью разъяснения смыслов Корана и его

законов, не устремляясь в какие-либо направления. Это именно те муфассиры, тафсиры которых признаны наиважнейшими книгами по тафсиру, и сами они считаются имамами в области тафсира, а также и в других областях знаний. К таким тафсирам относятся: тафсир Ибн Джарира ат-Табари, тафсир Абу Абдуллаха Мухаммада аль-Куртуби, тафсир Насафи и другие. Говоря же о тех тафсирах, составленных в этом столетии и в конце упадочной эпохи, как например тафсир Мухаммада Рашида Ридо, тафсир Тантави Джавхари, тафсир Ахмада Мустафы аль-Мараги и других людей, то они не признаются тафсирами и не заслуживают доверия. Дело в том, что в этих тафсирах имеется дерзание против религии Аллаха в разъяснении многих аятов, как, например, тафсир следующего аята у Мухаммада Рашида Ридо:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

«А кто не правит тем, что ниспослал Аллах, те — грешники» (5:47). Мухаммад Рашид Ридо дозволил мусульманскому населению Индии принимать английские законы и подчиняться решениям судей англичан. Об этом он говорит в шестом разделе тафсира Корана, называющегося «аль-Манар», в тафсире вышеупомянутого аята из суры «аль-Маида» (стр. 406-409). Когда ему задали вопрос: «Дозволяется ли служащему у англичан мусульманину, осуществлять правление по английским законам, в котором имеется правление иным, нежели тем, что ниспослал Аллах?», — он дал на него длинный ответ. Приведем лишь следующую часть текста из этого ответа: «Одним словом дару-ль-харб (территория неисламского государства) непригодна для исполнения законов Ислама. Поэтому является обязательным переселяться из этой территории, за исключением, если имеется оправдание или интерес для мусульман, благодаря которому они будут в безопасности от соращения в религии. А тот, кто остается жить на этой территории, должен служить мусульманам в меру своих сил, и в меру своих возможностей укреплять законы Ислама. Для укрепления влияния Ислама и защиты интересов мусульман нет средства подобного тому, если человек занимает пост в правительстве и в особенности, если правительство терпимо, и близко

к справедливости среди всех народов и наций как английское правительство. Известно, что законы этого государства наиболее близки к исламскому шариату, нежели законы других государств. Ибо эти законы представляют право выносить решения по большей части дел иджтихаду судей. Тот, кто достоин быть судьей в Исламе и заниматься судопроизводством в Индии с правильным желанием и благим намерением, такой человек может с огромной пользой служить мусульманам. Очевидно, что отказ сознательных и ученых людей от судопроизводства и других государственных дел, считая за грех руководство законами государства, губит во вред мусульманам большую часть их интересов в их религии и жизни». Далее Мухаммад Рашид говорит: «Из всего этого становится ясным, что согласие мусульманина работать в английском правительстве Индии (сюда входят также и другие виды деятельности), и осуществлять правление в соответствии с его законами — это разрешение (рухса), которое входит в правило «Выбор меньшего из двух зол», а может быть даже решимостью, целью которой является оказание поддержки Исламу и защита интересов мусульман...». Другим, незаслуживающим доверие тафсиром, является тафсир Тантави Джавхари, который говорит, что Коран содержит современные науки и знания, и заполнил в свой тафсир картинками животных и птиц, он указал тем самым на то, что Коран разъяснил их. Еще одним из таких тафсиров является тафсир Мустафы Зайда, который искаженно истолковывая аяты, отрицает в нем существование ангелов и шайтанов, и в результате, стал кафиром и отошел от Ислама. Таким образом, в среде мусульман эти и им подобные тафсиры не признаются, и не считаются из числа книг по тафсиру.

ИСТОЧНИКИ ТАФСИРА

Когда говорится «источники тафсира», слово «источники» не подразумевает то, на что опирался каждый муфассир в своем тафсире, согласно идеи, которую он хочет приподнести людям, как тавхид, фикх, красноречие, история и так далее. Все они не относятся к источникам тафсира. Они являются теми положениями,

которые оказали влияние на муфассира, в результате чего он направился по определенному направлению в тафсире. Под источниками тафсира имеются в виду авторитетные источники, с которых передавали муфассиры, и включили в своих тафсирах, невзирая на направленность, по которой они пошли в составлении своих тафсиров. Источники тафсира ограничиваются тремя следующими:

1. Тафсир, переданный от Посланника Аллаха (с.а.с.), как, например, его слова, переданные от Ибн Масьюда:

الصلاة الوسطى صلاة العصر

«**Средний намаз — это предвечерний намаз**» (вывел ат-Тирмизий от Ибн Масьюда), и слова, переданные от Али (р.а.), который сказал: «*Я спросил Посланника Аллаха (с.а.с.) о дне большого хаджа, и он сказал:*

يوم النحر

«**День жертвоприношения**» (вывел ат-Тирмизий), и переданные от Пророка (с.а.с.) слова, когда спросили его: «*Какой из двух сроков провел Муса?*», он ответил:

قضى أكثرهما وأطيبهما

«**Он провел больший и лучший из них**» (вывел аль-Бухари). Однако нельзя опираться на этот вид тафсира как на источник, за исключением того, что сообщается в достоверных книгах, поскольку рассказчики и лжецы многое прибавили к этим изречениям. Поэтому этот вид источника должен тщательно проверяться, ибо в нем приписано много лжи Посланнику Аллаха (с.а.с.). Много прежних мусульманских ученых даже полностью отвергли этот вид тафсира, и сказали, что от Посланника Аллаха (с.а.с.) не был передан тафсир. Передается, что имам Ахмад Ибн Ханбал сказал: «Три вещи не имеют достоверного источника: тафсир, героические поэмы и походы Мухаммада (с.а.с.)». Поэтому мы находим, что муфассиры из-за недоверия тому, что было сообщено, не останавливались у этой черты и черты текста, а добавляли к нему результаты своих иджитхадов. К тафсиру, сообщаемому от Посланника Аллаха (с.а.с.) прибавился тафсир, сообщаемый от

сподвижников, который стал относиться к тафсиру манкул (передаваемый тафсир), а также тафсир, сообщаемый от табиинов. Этот вид тафсира, называемый манкул, расширился, и стал охватывать то, что передано от Посланника Аллаха (с.а.с.), от сподвижников и табиинов. Один лишь этот вид тафсира стал достаточным как тафсир. Почти все книги по тафсиру, составленные в первые века, ограничены этим видом тафсира.

2. Мнение тоже относится к источникам тафсира, и оно называется иджтихадом в тафсире. Муфассир, знающий язык арабов и стили их разговора, арабские слова и их значения, арабскую поэзию и прозу доисламского периода, а также, зная достоверные причины ниспослания аята, при помощи всего этого комментирует аяты Корана согласно своему пониманию и иджтихаду. Делать тафсир на основе мнения совершенно не означает, что муфассир может говорить по поводу аята из Корана то, что хочет. Мнение, согласно которому делается тафсир, опирается на арабскую литературу, а именно на поэзию, прозу, обычаи арабов и их диалоги. В то же время, это мнение опирается на события, которые произошли во времена Посланника (с.а.с.), и на вражду, борьбу, переселения, войны и смуты, которые пережил Пророк (с.а.с.) в своей жизни, а также на то, что происходило в течение всего этого периода, что вызывало необходимость наличия законов и требовало ниспослания Корана. Следовательно, когда говорится «тафсир согласно мнению», имеется в виду понимание предложений, путем понимания их содержания, на которые указывает имеющаяся у муфассира информация, а именно, знание языка и произошедших событий. Что же касается переданных от Али Ибн Абу Талиба (р.а.) слов: *«Коран имеет многосторонние смыслы»*, то они не означают, что каждый муфассир может комментировать Коран так, как ему хочется. Смысл его слов состоит в том, что одно слово или одно предложение в Коране может иметь несколько смыслов в тафсире. Тем не менее, все эти смыслы ограничены исключительно теми значениями, которые имеет слово или предложение Корана. Исходя из этого, тафсир, который делается согласно мнению, представляет собой понимание предложения в рамках тех значений, которые имеют слова данного

предложения. Поэтому данный вид тафсира называли тафсиром, который делается по иджитхаду.

Большинство муфассиров из числа сподвижников делали тафсир на основе мнения, и, делая тафсир, в первую очередь, опирались на мнение. При этом они расходились в тафсире Корана, и бывало, что они расходились даже в тафсире одного слова, и это указывает на то, что они опирались на свое личное понимание. Свидетельством тому являются многие сообщения, переданные от Ибн Аббаса, Ибн Масъуда, Муджахиды и других. Например, слово «ат-тур» в аяте:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ

«**Вот, Мы взяли обещание с вас и воздвигли над вами гору**» (2:63), муфассиры комментируют по-разному. Например, Муджахид комментирует это слово как гора. Ибн Аббас комментирует как определенную гору, а другой говорит, что «ат-тур» — это раскиданные горы, а те, что не раскиданы, не называются «ат-тур». Это расхождение в тафсире явилось результатом расхождения во мнениях, но не расхождения в переданном, хотя данное слово имеет словарное значение. В таком случае можно понять, какое расхождение может быть относительно значения целого предложения, а не просто одного слова. Поэтому, подобно тому, как они разошлись в значениях слов, они разошлись также и в значениях аятов. Изучая тафсиры сподвижников, и в особенности известных муфассиров из них, становится очевидным, что в тафсире все они опирались на мнение. Что же касается сообщений, переданных от некоторых из них, которые указывают на то, что они избегали того, чтобы делать тафсир согласно мнению, и ограничивались в тафсире только тем, что передано, то это относится к мнению того, кто не обладал в достаточной мере необходимым для тафсира знанием об арабских словах, которым нужно дать тафсир, и знанием о тех событиях, в отношении которых были ниспосланы аяты. Это не относится к тому, что они избегали понимания Корана, ибо он был ниспослан, для того чтобы люди понимали его, а не ограничивались рамками переданного тафсира. Поэтому мы не можем говорить, что сподвижники

разделялись на две группы: группа, которая опасалась говорить по поводу Корана на основе своего мнения, и группа, которая говорила по поводу Корана на основе своего мнения. На самом деле, они комментировали Коран на основе своего мнения. Но при этом они опасались комментировать Коран на основе своего мнения без достоверного знания слов и предложений Корана, которым дается тафсир. Таким же образом поступали табиины. Тем не менее, после них пришли те, кто, ознакомившись с этими высказываниями, поняли их как предостережение о том, чтобы комментировать Коран на основе мнения, и стали опасаться этого. Пришли также и те, кто, ознакомившись с тафсирами сподвижников на основе мнения, стали комментировать Коран на основе своих мнений. Поэтому впоследствии, в том, что касается тафсира, ученые разделились на две группы: группа, которая избегала комментировать Коран на основе мнения и ограничивалась только тем, что передано, и другая группа, которая комментировала Коран на основе мнения. Что же касается сподвижников и табиinov, то они не были поделены на две группы. Они комментировали Коран на основе мнений, которые они знали, и на основе того, что передавалось, а также избегали того, чего они не знали, и предостерегали от того, чтобы говорить по поводу Корана на основе мнения, не опираясь при этом на знания.

3. Исламийят. Среди тех иудеев и христиан, которые приняли Ислам, были также ученые, знающие Тору и Евангелие. Не все эти люди были искренними в своем вхождении в Ислам, и большинство таких людей были иудеями, поскольку они питают больше злобы и ненависти к мусульманам, нежели христиане. Со стороны этих ученых к мусульманам просочилось множество иудейских сообщений, которые были введены в тафсир Корана, чтобы полностью дополнить ими разъяснение аятов. Дело в том, что любопытство людей и их склонность к глубокому изучению, побудило их, когда они слышали многие аяты Корана, к тому, чтобы задаться вопросами о том, что касается этих аятов. Например, когда они слышали рассказ о собаке обитателей пещеры, они говорили: какого цвета была эта собака? Когда слышали:

فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا

«Мы сказали: «Ударьте его частью ее» (2:73), задавались вопросом о том, что это была за часть, которой они ударили? Когда читали:

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾

«Они встретили одного из Наших рабов, которого Мы одарили милостью от Нас и обучили из того, что Нам известно» (18:65), задавались вопросом о том, кем был этот праведный раб, которого встретил Муса и попросил, чтобы он дал ему знаний? Отсюда, кстати, и происходит рассказ о Хыдре. Таким образом, сталкиваясь с рассказами и повествованиями, они спрашивали о них. Они спрашивали о юноше, которого убил праведный раб, о лодке, в которой он сделал дырку, о селении, которое не оказало ему гостеприимства. Они расспрашивали друг друга подробности рассказа о Мусе и Шуайбе, о размере ковчега Нуха, и другом. На эти вопросы, удовлетворяя их желания в ознакомлении с этой информацией, им отвечала Тора со своими комментариями и пояснениями на полях. Легенды, внесенные в Тору, передавались этим людям евреями, которые приняли Ислам, без различия между теми из них, кто вошел в Ислам с благим намерением, и теми, кто имел злое намерение в этом. Также и отдельные христиане, из тех, кто принял Ислам, принесли некоторые рассказы и сообщения о Евангелие. Но все же это было незначительным по отношению к тому, что принесли евреи. В итоге, собралось такое большое количество этих рассказов и легенд, которые превысили даже передаваемый тафсир. Даже немалое количество книг по тафсиру было заполнено этим большим количеством иудейских рассказов и другими сообщениями. Самыми известными из тех, кто ввел наибольшее количество иудейских легенд в тафсир, были Каъб аль-Ахбар, Вахб Ибн Мунаббах и Абдуллах Ибн Салям. Помимо них, было также и много других людей. Таким образом, эти иудейские легенды, рассказы и другие сообщения стали одним из источников тафсира для муфассиров.

ПОТРЕБНОСТЬ УММЫ НА СЕГОДНЯШНИЙ ДЕНЬ В МУФАССИРАХ

Тафсир, как одно из важных шариатских знаний, является из числа величайших шариатских наук. Поэтому необходимо обратить внимание на него в каждом столетии и в каждом поколении. Сегодня умма нуждается в муфассирах, ибо появились новые вещи, которых не было раньше. Необходимо знать, попадают ли эти вещи под общие всеобъемлющие правила, которые упомянуты в Коране, или же к ним могут применяться частичные законы. Следует сказать о том, что способ написания старых тафсиров, по своей форме и изложению, представляет собой один из видов написания тафсиров. Этот старый способ не находит со стороны нынешнего поколения желание и любовь к чтению этих тафсиров, за исключением лишь немногих людей, которые привыкли читать старые произведения. По этой причине необходим способ, который будет вселять в мусульман, не говоря уже о других, желание и любовь к чтению тафсиров как идейной книги, содержащей глубокие озаряющие мысли. Поскольку способы, которыми муфассиры стали писать тафсиры после появления переводов философских книг и попадания под их влияние, а также в эпоху упадка, наступившего после крестовых походов, привели к появлению тафсиров, в которых были вещи, не относящиеся к тафсиру, и к аятам Корана. Не говоря уже о скопившихся в них иудейских легендах, которые для муфассиров стали даже третьим источником тафсира. Поэтому появилась необходимость делать тафсир Корана так, как это делали сподвижники с точки зрения иджитхада в понимании Корана, и использовать те тафсиры, которые переданы от них. Говоря же о тафсире, переданном от Посланника (с.а.с.), то он, конечно, если достоверен, считается хадисом, но не тафсиром, поскольку, в этом случае, он является законодательным текстом как Коран, и не входит в число тафсира.

Что касается способа, которому должен следовать муфассир, то он зависит от творчества самого муфассира. Ибо этот способ является формой и относится к виду составления, который выбирается каждым, согласно тому, как он думает делать тафсир

с точки зрения порядка составления тафсира, его разделения на главы и его изложения. Поэтому не следует разъяснять способ составления тафсира. А что касается метода тафсира, то это необходимо разъяснить. В результате изучения, исследования и размышления мы нашли метод для тафсира, который мы представим в этой книге, чтобы тафсир Корана делался по этому методу. Следует отметить, что сама реальность Корана требует наличие данного метода. Да, мы сказали метод (тарикат), потому что он является постоянным и утвержденным. Мы не сказали способ (услуж), ибо этот метод такой же, как и метод иджитхада, который понимается из реальности текстов и доказательств, на которые указал Благородный Коран. Точно также обстоит дело и с тафсиром. Этот метод не является шариатским законом, но должен соблюдаться, когда делается тафсир Корана. Этот метод, который, как мы считаем, нужно соблюдать, когда делается тафсир Благородного Корана, сводится к следующему.

Тафсир Корана — это разъяснение значений отдельных слов Корана в словосочетаниях, и разъяснение значений самих словосочетаний. Чтобы знать метод тафсира Корана, необходимо, прежде всего, рассмотреть реальность Корана и изучить ее в общем виде, что будет показывать суть этой реальности. После чего следует изучить то, на что указывают его слова и значения, и уже затем понять тот вопрос, который принесла эта реальность. Благодаря этому знанию реальности и того, чему она соответствует, а также знанию предмета рассмотрения, который принесен Кораном, человек ясно понимает метод, который следует соблюдать в тафсире Корана. Этим самым, человек находит прямой путь, по которому должен делаться тафсир.

Что касается реальности Корана, то эта книга на арабском языке, и поэтому она должна пониматься с обязательным учетом того, что это арабская речь. Отдельные слова и словосочетания в Коране должны пониматься как арабские слова и арабские словосочетания. Также необходимо понимать реальность употребления отдельных слов и словосочетаний с точки зрения того, что это является употреблением арабами арабских слов и арабских словосочетаний. Более того, следует понимать высокий уровень

культуры арабского обращения и разговора в Коране. Если человек понимает все это, т.е. если он детально понимает реальность Корана согласно этой арабской основе, то он может делать тафсир, а в противном случае, он не сможет делать этого. Дело в том, что используемые во всем Коране слова и обороты являются только арабскими. Тафсир Корана можно делать лишь с этим пониманием, и согласно лишь этой реальности. И до тех пор, пока всего этого нет в полном наличии, никоим образом невозможно делать тафсир Корана. Таким образом, тафсир Корана как арабской речи, и как одного из арабских текстов, зависит от понимания его арабской реальности в языковом отношении. Всевышний Аллах сказал:

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

«Таким образом, Мы ниспослали его в виде Корана на арабском языке» (20:113).

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا

«Таким образом, Мы ниспослали Коран законом на арабском языке» (13:37).

Вышесказанное касалось реальности Корана и того, чему соответствует эта реальность с точки зрения его слов и значений, т.е. с точки зрения языка. Что же касается темы, которую принес Коран, то ею является послание человечеству от Всевышнего Аллаха, которое доводит до людей Посланник Аллаха (с.а.с.). В Коране содержится все, что касается послания: акиды, законы, добрая весть, предупреждение, рассказы для поучения и напоминания, описание зрелищ Судного дня, рая и ада для сдерживания и для возбуждения сильного желания, интеллектуальные вопросы для разумного осознания, чувственные вещи и явления потустороннего мира, основанные на разумной основе для веры и практического руководства, и другое, что требуется для всего человечества посланием. Правильное знание этой темы может иметь место только лишь через Посланника (с.а.с.), который принес ее, и в особенности это объясняется тем, что Всевышний Аллах пояснил,

что Коран был ниспослан Пророку (с.а.с.), для того чтобы он разъяснил его людям. Всевышний Аллах сказал:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبَّانٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

«Мы послали тебе Коран, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44).

Путь Посланника (с.а.с.) — это его Сунна, т.е. это достоверно переданные от него его слова, действия и утверждения. Поскольку нельзя понимать тему Корана без знания Сунны Посланника (с.а.с.), то является обязательным ознакомиться с Сунной Посланника (с.а.с.) до того, как начинать делать тафсир Корана и когда делается тафсир. Но при этом следует знать, что муфассир должен осознать смысл текста Сунны, невзирая на знание цепи ее передатчиков, т.е. нужно размышлять над смыслом Сунны, а не просто заучивать слова. Иными словами, муфассир не обязан уделять должного внимания заучиванию слов, или знанию цепи передачи хадиса и знанию о самих передатчиках, если он доверяет достоверности выведенного хадиса. Муфассир обязательно должен понимать смысл хадиса, ибо тафсир связан со смыслом Сунны, а не с ее словами, и не с цепью ее передачи и передатчиками. Таким образом, должно быть полное осознание Сунны, чтобы можно было делать тафсир Корана. Отсюда становится понятным, что для тафсира Корана, прежде всего, необходимо подробное изучение реальности Корана и изучение того, на что указывают слова и значения Корана. Затем необходимо понимать предмет рассмотрения Корана. Необходимо знать, что общее понимание не является достаточным, и что, хотя бы в общих чертах, должно иметь место подробное понимание всеобъемлющих и второстепенных частей. Для того чтобы человек мог представить себе это подробное понимание, рассмотрим то, как достигается это подробное понимание реальности Корана в отношении его отдельных слов, словосочетаний, его употребления в отдельных словах и словосочетаниях, а также в отношении высокой культуры обращения и разговора с точки зрения арабского языка, согласно языку арабов и их речи.

Что касается реальности Корана относительно его отдельных слов, то мы видим в Коране слова, к которым применяется прямое лексическое значение и лексическое значение маджазан (иносказательное, метафорически). Иной раз для слова используется как лексическое значение, так и метафорическое. В каждом словосочетании подразумеваемое значение узнается посредством карины (факторы, уточняющие подразумеваемые от слов значение или смысл). Может быть, что слову дано метафорическое значение, исключая его лексическое значение, и в конкретном случае данное слово имеет именно метафорическое значение. В Коране имеются слова, к которым применяются только лишь лексические значения, и они не употреблены в метафорическом смысле из-за отсутствия какой-либо карины, которая отклоняла бы их от лексического значения. Также в Коране имеются слова, к которым применяются и лексические значения, и новые шариатские значения, которые не являются их прямыми лексическими значениями и не являются их лексическими значения метафорически. В различных аятах эти слова используются в лексическом и шариатском значениях. В данном случае, само построение аята определяет то, какое из двух значений подразумевается под словом. Имеются и такие слова, к которым применяются исключительно их шариатские значения, и они не употребляются в лексическом значении. Например, слово «селение» использовано в Коране в лексическом значении. Всевышний Аллах сказал:

حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا

«когда пришли к жителям селения, они попросили его жителей накормить их» (18:77).

أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ

«Выведи нас из этого селения» (4:75).

Имеются аяты, в которых это слово используется и в метафорическом значении. Всевышний Аллах сказал:

وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

«Спроси селение, в котором мы были» (12:82). У самого селения не спрашивают. Под словом «селение» здесь имеются в виду

жители селения, и поэтому данное слово имеет метафорическое значение.

وَكَايِّنَ مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا

«Сколько селений возгордилось над приказом их Господа» (65:8). И в этом аяте под словом «селение» подразумеваются жители селения.

В суре «Женщины» Всевышний Аллах сказал:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنَ الْعَابِطِ

«или кто-нибудь из вас пришел из отхожего места» (4:43). Лексическое значение слова «гъаит» означает низкое место и метафорически употреблено в смысле испражняться, так как тот, кто желал испражняться, шел для этого в низкое место. Лексическое значение этого слова забылось среди людей, и использоваться стало его метафорическое значение.

Всевышний Аллах сказал:

فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ

«суди их по справедливости» (5:42).

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ

«устанавливайте вес справедливо» (55:9). В этих аятах подразумевается лексическое значение слова «къыст», и не передавалось другое его значение.

وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٥١﴾

«одежды свои очищай» (74:4). Под словом «фатаххир» подразумевается его лексическое значение, а именно, очищение одежды от нечистоты (наджас), ибо лексическое значение слова «тахара» (чистота) противоположно слову «наджас» (нечистота). Всевышний Аллах сказал:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

«А если вы не чисты, то очищайтесь» (5:6).

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

«Прикасаются к нему только очищенные» (56:79). Здесь невозможно понять лексическое значение слов «фаттаххиру» и

«аль-мутаххирун», а именно устранение нечистоты, поскольку мусульманин не является нечистотой. Значит, здесь имеется другое значение, а именно: устранение хадас (отсутствие омовения). Слова «фаттаххиру» означают устраняйте хадас (отсутствие омовения). Слово «аль-мутаххирун» означает чистые от хадас, ибо устранение малого хадас (отсутствия омовения) и большого хадас (отсутствия гусль) называется по шариату тахарат (очищение). Пророк (с.а.с.) сказал:

لا يقبل الله صلاة بغير طهور

«**Аллах не принимает намаз без тахарата**» (вывел Муслим от Ибн Умара, и Ибн Маджа от Анаса Ибн Малика), т.е. без устранения хадас.

Всевышний Аллах сказал:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿١٢﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴿١٣﴾

«**Видал ли ты того, кто препятствует рабу, когда тот молится?**» (96:9,10). В этом аяте значение слово «салля» является шариатским.

يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ

«**благословляют Пророка**» (33:56). Здесь значение слова «йусаллюн» является лексическим, а именно, мольба (дуа).

Всевышний Аллах сказал:

فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ

«**когда закончится намаз**» (62:10).

يَبْنِيْ أَقِمِ الصَّلَاةَ

«**О сынок мой, совершай намаз**» (31:17). Во всех аятах слово «саяят» (намаз) использовано только в шариатском значении.

Вышесказанное касалось отдельных слов в Коране. Теперь рассмотрим словосочетания. Арабский язык, как таковой, представляет собой слова, указывающие на определенные значения. Если глубоко изучить эти слова в словосочетаниях, будь то с точки зрения их отдельного значения или в целом, то эти слова не выходят за рамки двух взглядов:

1. Слова и выражения рассматриваются с точки зрения того, что они являются мутлак (неопределенными) словами и выражениями, указывающими на мутлак значения. Это и является изначальным указанием слова.
2. Слова и выражения рассматриваются с точки зрения того, что они слова и выражения, указывающие на значения, которые служат для других мутлак слов и выражений. Это называется зависимым указанием (далаяля ат-табия).

Что касается первой части, то к ней относятся словосочетания, состоящие из мутлак слов, и выражения, указывающие на мутлак значения. В арабском языке с точки зрения отдельных слов существуют омонимы (слова, имеющие больше одного значения), как, например, слова «айн» (глаз, источник воды, шпион и др.), «кадар» (размер, предопределение, свойства вещей), «рух» (душа, Джибриль, Коран, осознание связи с Аллахом, шариат) и так далее. Также в этом языке существуют синонимы (слова, имеющие одинаковые значения), как, например, слова «джаъа» (пришел) и «атаа» (пришел), слова «асад» (лев) и «къасвара» (лев), слова «зонна» (полагать) и «заъама» (полагать) и так далее. Существуют также антонимы (слова, имеющие противоположные значения), как, например, слово «къурууъ», употребляемое для менструального цикла и после менструального периода, слово «аззара», употребляемое для оказания помощи, а также для порицания и наказания. Чтобы понять значение, которое подразумевается под словом, необходимо понять словосочетание. Понять подразумеваемое значение этого слова, обращаясь лишь к словарию, невозможно. Необходимо понять словосочетание, в котором имеется это слово, поскольку именно словосочетание определяет подразумеваемое под этим словом значение. Равно как мы говорим это в отношении отдельных слов в словосочетаниях, мы также говорим это в отношении самих словосочетаний. Эти словосочетания сами по себе являются мутлак словами и выражениями, указывающими на мутлак значения, и это является их основным указанием. И если нет карины, указывающей на иное значение, то подразумевается их мутлак значение. Это имеется во многих

местах Корана, и оно не нуждается в том, чтобы искать другое маджазий (иносказательное) значение.

Теперь, что касается второй части, а именно, того, что словосочетания являются словами и выражениями, указывающими на значения, которые служат для мутлак слов и выражений. Каждое сообщение, о котором говорится в предложении, требует его разъяснения. Поэтому предложение составляется в такой форме, которая передает смысл согласно тому, кто сообщает, о чем сообщается в предложении, и согласно самому сообщению, используя способы как ийзах (разъяснения), ихфаъ (скрывания), ийджаз (лаконичности), итнаб (многословия) и так далее. Когда ты говоришь: «Встал Зайд», внимание обращено на само сообщение, а не на того, о ком сообщается. Если внимание нужно обратить на того, о ком сообщается, то ты говоришь: «Зайд встал?». В ответ на вопрос, ты говоришь: «Да, Зайд встал». В ответ тому, кто отрицает, ты говоришь: «Клянусь Аллахом, Зайд встал». В сообщении тому, кто ожидает, что Зайд встанет, ты говоришь: «Зайд уже встал». И другие положения, которые необходимо учитывать в арабских текстах. Коран был ниспослан, полностью отвечая условиям этих двух взглядов. В Коране содержатся слова и выражения мутлак, указывающие на мутлак значения, как и содержатся в нем слова и выражения мукъайяд (ограниченные), указывающие на значения, которые служат для мутлак значений. Все они содержатся в Коране в различных формах красноречия. Самое превосходное в нем то, где соблюдено наличие значений, которые являются дополнительными указаниями, это аяты и отдельные фрагменты из аятов, которые повторяются в Коране в одной или в различных сурах. Сюда же относятся повторяющиеся в Коране рассказы и предложения, и имеющиеся в Коране несколько видов усиления в соответствии с изложением предложения, а также вопросы с отрицанием и другое, включающие в себе высшие виды дополнительного указания. Аят или какая-то часть аята, предложение или рассказ могут излагаться в одной суре Корана одним образом, а в другой суре по-другому. В третьей суре они могут излагаться совершенно отличным от первых двух, и так далее. В Коране можно встретить выражения, которые отклонены от своих основных

форм, как, например, постановка сказуемого перед подлежащим, усиление сказуемого, упоминание некоторой части, оставляя другую часть, которая обычно упоминается, и т.д.

Это касалось основ речи арабского языка как слов, указывающих на значения, и основ речи Корана как слов, которые тоже указывают на значения, без разницы между взглядом на отдельные слова в словосочетаниях и на словосочетания в целом. Что касается употребления в отдельных словах, находящихся в словосочетаниях, или употребления в словосочетаниях, то следует знать, что Коран излагается ими согласно тому, как разговаривали арабы, на языке которых был ниспослан Коран. Наряду с тем, что арабы бессильны привести что-нибудь подобное Корану, в самом Коране нет отклонений от постоянного обыкновения относительно того, как арабы разговаривали. В этом плане, реальность Корана полностью соответствует реальности арабского языка. Обращаясь к реальности того, как арабы разговаривают на своем языке, понимается, что они не считают обязательным соблюдать применение определенных слов, когда целью является сохранить смысл словосочетаний, хотя и соблюдают их. Также они никоим образом не считают дозволенным отклоняться от соблюдения определенных слов и соблюдают их, когда целью является передать значения, точность в передаче которых требует соблюдения слов, посредством которых более совершенно и более точно передаются эти значения. Таким образом, соблюдение ни того и ни другого не является у них обязательным. Иногда значения строятся только на словосочетании, без обязательного соблюдения определенных слов, а иногда значения строятся на словах в словосочетании. Арабы могут обходиться некоторыми словами, не нуждаясь при этом в их синонимах или близких к ним по смыслу словах, если желанное значение передается правильно. Также обстоит дело с Кораном, когда обходятся некоторыми словами, не нуждаясь при этом в их синонимах или близких к ним по смыслу словах, как это видно в различных чтениях Корана.

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ

لَتُبَوَّئِنَّهُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا لَتُبَوَّيِّنَّهُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا

И другие аяты в соответствии с различными чтениями Корана.

Когда имеется определенный замысел в выражении определенными словами, то арабы строго соблюдают именно эти слова. Передается, что когда один из пересказчиков прочел стихи:

" لعمرِّكَ ما دهري بتأبين مالِكٍ ولا جَزَعٌ مما اصابَ فأوجعا "

и вместо слова «маалик» употребил слово «хаалик», прочитав:

" لعمرِّكَ ما دهري بتأبين هالك "

то другой, разгневавшись, сказал: «В передаче употреблено слово «маалик», а не «хаалик», и оплакиваемым является «маалик», а не любой умерший человек». В Благородном Коране имеются строго соблюденные слова, без которых невозможно передать смысл. Всевышний Аллах сказал:

تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴿٢٢﴾

«**Это тогда разделение обидное!**» (53:22). В этом аяте никакой синоним и никакое другое близкое по смыслу слово, как, например, слова «заалима» и «джааира», не может передать то значение, которое передает слово «дыза». Всевышний Аллах говорит:

إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

«**ведь самый неприятный из голосов — конечно, голос ослов**» (31:19). Смысл, который содержится в слове «хамир» (ослы) нельзя передать каким-то другим словом, и поэтому в словосочетании присутствует именно это слово, сохраняя тем самым значение всего словосочетания. Вышесказанное касалось того, чтобы сохранять или не сохранять выражение, используя для этого определенное слово. Теперь перейдем к тому, что касается сохранения или не сохранения отдельного значения путем его разъяснения. Исходя из того, что арабы придавали большое внимание значениям слов, известно, что они уделяют огромное внимание значениям слов, используемых в разговоре. Из-за этого арабы используют такие слова, которые в точности передают значения. Если смысл предложения заключается в отдельном значении

слова, то нужно уделять внимание значению отдельных слов, не забывая при этом о значениях всего предложения. Если же смысл предложения заключается в значении всего словосочетания, то достаточно будет уделить внимание отдельному значению, дабы читатель мог хорошо понять значение предложения в целом. Благородный Коран был ниспослан именно в соответствии с этими правилами, соблюдая их в различных аятах. Поэтому, когда Умара Ибн аль-Хаттаба спросили о значении слов Всевышнего Аллаха:

وَفَكَهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾

«и фрукты, и растения» (80:31), он сказал: «Нам было запрещено обременять себя и углубляться», т.е. обременять себя поиском отдельного значения слова и углубляться в нем в подобных предложениях, смысл которых заключается в предложении в целом. Но если значение всего предложения в целом зависит от значения отдельного слова, то необходимо обращать должное внимание на значение этого отдельного слова. Поэтому однажды, стоя на минбаре, Умар Ибн аль-Хаттаб сам спросил о значении слова «тахаввуф», после того как прочел слова Всевышнего Аллаха:

أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ

«Или схватит их в страхе?» (16:47). На его вопрос ответил один человек из племени Хузайла, сказав: «Слово «тахаввуф» означает у нас «танаккус», и прочел стихи:

" تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمِيًا قَرِيْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبَعَةِ السَّقْنُ "

Когда человек прочел этот стих и разъяснил Умару значение слова «тахаввуф», Умар сказал: «О люди, храните сборники своих стихотворений, которые написаны в джахилии. Поистине в них — тафсир для вашей Книги (Коран)».

Кроме того, Коран употребляет такие выражения, в которых соблюдается высокая культура речи. В Коране имеются обращения со стороны Всевышнего Аллаха по отношению к рабам, и со стороны рабов по отношению к Всевышнему Аллаху, либо в форме повествования, либо в форме обучения. Там, где имеется обращение со стороны Аллаха по отношению к рабам, везде

употреблена звательная частица, передающая смысл отдаленности, чтобы раб ощущал свою отдаленность, как, например, в словах Всевышнего Аллаха:

يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اَرْضِي وَاسِعَةٌ

«О рабы Мои, которые уверовали! Земля Моя обширна» (29:56).

قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ اَسْرَفُوا عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ

«Скажи: «О рабы Мои, которые переступили границы против самих себя» (39:53).

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

«Скажи: «О люди! Я – Посланник Аллаха к вам всем» (7:158).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ

«О люди!»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

«О те, которые уверовали!»

Вышеприведенные аяты касались обращения Аллаха по отношению к людям. Те же аяты, в которых идет обращение от людей по отношению к Аллаху, в таком обращении отсутствует звательная частица «йа», как в словах Всевышнего Аллаха:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ اَخْطَاْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ، عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

«Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забыли или ошиблись. Господи наш! Не возлагай на нас тяготу, как Ты возложил на тех, кто был раньше нас. Господи наш! Не возлагай также на нас то, что нам не по силам» (2:286).

رَبَّنَا اِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْاَيْمَنِ

«Господи наш! Мы слышали зывающего, который призывал к вере» (3:193).

رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا

«Господи наш! Не уклоняй наши сердца после того, как Ты вывел нас на прямой путь» (3:8).

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ

«Сказал Иса, сын Марьям: «Аллах, Господи наш! Низведи нам трапезу с неба!»» (5:114).

В этих аятах отсутствует частица «йа», передающая смысл отдаленности, дабы человек ощущал, что Аллах близок к нему, и поскольку частица «йа» передает также смысл предупреждения, ибо человек нуждается в предупреждении, когда к нему идет обращение. Что касается Всевышнего Аллаха, то Он не нуждается в предупреждении.

Также соблюдая высокую культуру речи, Коран использует намеки относительно тех вещей, которые открыто произносить люди стыдятся, как, например, подразумевает совокупление под словами одежда. Всевышний Аллах сказал:

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

«они — одеяние для вас, а вы — одеяние для них» (2:187).

وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ

«не прикасайтесь к ним, когда вы в мечети находитесь в иътикафе» (2:187), и подразумевает отправление нужды под словами:

كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

«оба они ели пищу» (5:75).

К этому положению относится и то, что Коран соблюдает культуру обращения от третьего лица ко второму, когда это требуется. Например, слова Всевышнего Аллаха:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝

«Хвала Аллаху, Господу миров, Милостивому, Милосердному, царю в День Суда!» (1:2–4). Затем Коран переходит от третьего лица ко второму и говорит:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝

«Тебе мы поклоняемся и Тебя просим помочь!» (1:5).

Также, например, и слова Всевышнего Аллаха:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَكُمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ

«когда вы путешествуете на кораблях, плывущих вместе с ними при благоприятном ветре» (10:22). Здесь, в обращении, Коран переходит от второго лица к третьему. В другом аяте Всевышний Аллах говорит:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾

«Он нахмурился и отвернулся, оттого что подошел к нему слепой» (80:1,2). В этом аяте содержится упрек, когда требуется обращение к третьему лицу, хотя данный аят был ниспослан в отношении Пророка (с.а.с.), и он является вторым лицом. Затем обращение направляется Пророку (с.а.с.), и Всевышний Аллах говорит:

وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ ﴿٣﴾

«откуда тебе знать, может быть, он очистится» (80:3). Этот переход в обращении от второго к третьему или от третьего ко второму служит для соблюдения высокой культуры речи, поскольку в обращении ко второму лицу после третьего имеется усиление второго значения или ослабление первого значения для того, кому адресуется это обращение. Разве не видно, что в благодарности Аллаху и восхвалении Его присутствует культура речи, требующая обращения к третьему лицу, а при поклонении и проявлении слабости присутствует культура речи, которая более подходит для обращения ко второму лицу? Возможно, что обращение с порицанием к третьему лицу легче воспринимается тем, кого порицают. А спрашивать лучше напрямую у второго лица. К этому относится также и то, чему научил нас Всевышний Аллах, а именно, тому, чтобы словесно не относить осуществление зла Всевышнему Аллаху, несмотря на то, что Аллах — Создатель всего сущего. Так Всевышний Аллах сказал:

بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴿٤﴾

«Все благо в Твоей руке» (3:26). Аллах ограничился тем, что упомянул о добре, исключая зло, и не сказал: «Все зло в Твоей руке». Полный текст данного аята звучит так:

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ
 مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٦﴾

«Скажи: «О Аллах, Владыка царства! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимаешь власть, у кого пожелаешь, и ты возвеличиваешь, кого желаешь, и унижаешь, кого пожелаешь. Все благо в Твоей руке. Воистину Ты способен на всякую вещь!» (3:26). Изложение этого аята требует того, чтобы сказать: «Все зло в Твоей руке», ибо когда говорится «действие Аллаха», то сюда входит как добро, так и зло. Если даруется власть и возвеличивается человек, то относительно человека — это добро. Если же власть отнимается и человек унижается, то относительно человека — это уже зло. Все это Аллах отнес к Себе в том смысле, что это осуществляется именно Им Самим. В конце аята Всевышний Аллах сказал:

إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

«Воистину Ты способен на всякую вещь!», что также охватывает как добро, так и зло. Но, несмотря на это, Всевышний Аллах сказал: «Все благо в Твоей руке», и ограничился этим, не упомянув о зле, и, следовательно, не сказал: «Все зло в Твоей руке», обучая нас тому, как следует соблюдать высокую культуру речи. Все это, а именно, использование выражений, благодаря которым соблюдается высокая культура речи, относится к речи арабов, которая имела в их стихах и разговорах. Таким образом, Коран использует слова и выражения арабов и обычную для них речь, ни насколько не отклоняясь от этого, и полностью охватывает наивысший уровень красноречия, которым пользовались арабы. По своей сути, в языковом плане Коран является чисто арабским, и в нем нет никаких иных языков. Следовательно, тот, кто желает глубоко понимать Коран, должен подходить к нему со стороны арабского языка, и другого пути для этого просто не существует. Поэтому с точки зрения своих слов и выражений, а также их значений, как отдельных слов, так и словосочетаний, Корану должен даваться тафсир исключительно на арабском языке. Тафсир Корана должен делаться согласно указаниям и требованиям только

арабского языка и никакого другого. Путь к этому лежит через достоверную передачу, когда надежный и хорошо знающий человек (дабит) передает арабские слова и их значения от красноречивых арабов, которые разговаривали на чистом арабском языке.

Таким образом, тафсир отдельных слов и словосочетаний Корана ограничен исключительно в рамках арабского языка. Делать тафсир на основе какого-то другого языка запрещено. Это то, чего требует реальность Корана.

Что же касается шариатских значений, которые упоминаются в Коране, как намаз, пост, а также шариатских законов, как запрещение ростовщичества, разрешение торговли, и мыслей, которые имеют шариатскую действительность, как ангелы и шайтаны, то известно, что во многих своих аятах Коран был ниспослан в кратком изложении, и Посланник (с.а.с.) детально разъяснил его. Коран и был ниспослан в общей форме и разъяснен Посланником (с.а.с.), а также был ниспослан в мутлак значении и был мукайяд (уточнен) Посланником (с.а.с.). Всевышний Аллах пояснил в Коране, что именно Посланник (с.а.с.) будет разъяснять Коран. Он сказал:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبَّانٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

«Послали Мы тебе Коран, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44).

С этой точки зрения, понимание Корана нуждается в знании объясненных Пророком (с.а.с.) значений отдельных слов Корана и его словосочетаний, будь-то объяснение конкретизацией (тах-сис), ограничением (такъйид), детальным разъяснением (таф-силь) и так далее. Поэтому, чтобы понимать Коран, необходимо знать Сунну, ибо она служит объяснением Корана. В результате познания Сунны, познаются содержащиеся в Коране значения, законы и мысли. Поэтому, для того чтобы полностью понимать Коран как таковой, недостаточно будет ограничиваться знанием арабского языка. Наряду со знанием арабского языка необходимо знать Сунну, хотя для понимания значений отдельных слов и словосочетаний обращаются исключительно к арабскому языку. Для полного понимания Корана необходимо определять Сунну и

арабский язык, как два обязательных положения. Безусловно, для понимания Корана Сунна и арабский язык должны всегда быть вместе, и их знание должно в полной мере присутствовать у того, кто желает делать тафсир Корана. Теперь рассмотрим то, что касается имеющихся в Коране рассказов о пророках и посланниках, и те события, которые повествуется в нем о прошлых народах. Если относительно этих рассказов и событий существует сахих хадис, то он принимается, в противном же случае следует ограничиваться тем, что сообщается о них в аятах. Нельзя получать знания об этих рассказах и событиях ни с чего иного, кроме как через эти два источника. Дело в том, что для понимания этих рассказов как отдельных слов и словосочетаний, посредством которых они повествуется, невозможно обращаться к Торе и Евангелию, которые к тому же не имеют никакого отношения к пониманию этих отдельных слов и словосочетаний. А что касается значений, то их разъясняет, как об этом ясно говорит Коран, Посланник (с.а.с.), а не Тора и Евангелие. Поэтому нельзя обращаться к Торе и Евангелию, для того чтобы понимать значения Корана, ибо Аллах приказал нам обращаться к Посланнику (с.а.с.), а также объяснил нам, что Посланник (с.а.с.) разъяснил Коран, и Он не приказал нам обращаться к Торе и Евангелию. Таким образом, нам нельзя обращаться к Торе и Евангелию для понимания рассказов Корана и сообщений, которые содержатся в нем о прошлых народах. Таким же образом, нельзя обращаться и к другим книгам, как историческим, так и им подобным, поскольку вопрос не заключается в пояснении некоего рассказа, чтобы можно было говорить, что эти книги, если предположить их достоверность, являются более обширным источником. Вопрос заключается в пояснении определенных текстов, в которые мы верим, как в речь Господа миров. Значения этих текстов необходимо понимать строго в рамках языка, на котором они сообщены, а также в рамках шариатской терминологии от того, кто имеет право определять эту терминологию, т.е. от Посланника (с.а.с.), в отношении которого Всевышний Аллах сказал, что Коран ниспослан ему с тем, чтобы он разъяснял его людям. Исходя из этого, необходимо отдалять от тафсира всякие слова, которые

заимствованы из Торы, Евангелия, книг по истории, или иных каких-то книг. Если мы станем утверждать, что эти слова — это значения речи Всевышнего Аллаха, то это будет измышлением на Аллаха. Нет никакого доказательства на то, что они имеют отношение к значениям речи Господа миров.

Теперь перейдем к рассмотрению утверждения многих людей о том, что Коран содержит в себе науки, искусство, изобретения и тому подобное, в результате чего приписывают Корану всякую науку, о которой говорили прошлые и поздние ученые, как физику, химию, логику и другие науки. Это утверждение безосновательно. Реальность Корана опровергает их утверждение. В Коране не подразумевается что-либо из того, о чем они утверждали. Все аяты Корана — это мысли, указывающие на величие Аллаха, и законы, служащие для решения поступков людей. В Коране нет ни одного аята, и даже части аята, относительно каких-то наук, в которых может иметься малейшее указание на какую-то науку. Те содержащиеся в Коране аяты, которые могут быть применимы к научным теориям или научным истинам, как, например, аят:

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا

«Аллах — тот, который посылает ветры, и они двигают облако» (30:48), сообщается как указание на могущество Аллаха, но не как обоснование научных аспектов. Что касается слов Всевышнего Аллаха:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

«ниспослали Мы тебе Книгу для разъяснения всего» (16:89), то под этим аятом подразумевается, что Коран ниспослан для разъяснения всех шариатских требований, поклонений Аллаху и всего, что касается этого. Доказательством этому служит сам полный текст аята. Данный аят относится к теме шариатских требований, которые Посланник (с.а.с.) довел до людей. Полный текст данного аята звучит так:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

«В тот день, когда Мы выставим против каждого народа свидетеля из их числа, а тебя выставим как свидетелем против этих. Мы ниспослали тебе Книгу для разъяснения всякой вещи руководство к прямому пути, милость и благовую весть для мусульман» (16:89).

То, что Аллах приведет Посланника (с.а.с.) как свидетеля против его уммы, означает, что он будет свидетелем против нее в отношении того, что он довел до нее. То, что Аллах ниспослал Коран, чтобы он разъяснял всякую вещь, был прямым путем, милостью и вестью радости для мусульман, безусловно, говорит о том, что слово **«всякой»** — это не физика, не логика, не география и так далее. Это слово касается послания. Коран является разъяснением шариатских законов, поклонений, акыды, а также разъяснением прямого пути, который ведет людей по истине, разъяснением милости, которая спасает их от заблуждения, и разъяснением благой вести для мусульман о рае и довольстве Аллаха. Ничто, кроме религии и ее требований не имеет отношения ко всему этому. Таким образом, становится очевидным, что смысл слов **«для разъяснения всякой вещи»** означает для разъяснения Ислама. Что же касается слов Всевышнего Аллаха:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

«Мы не упустили в Книге ничего» (6:38), то здесь под словом «книга» имеется в виду Высшее писание, что подразумевает знание Всевышнего Аллаха. Слово «книга» относится к числу омонимов, и смысл этого слова раскрывается самим словосочетанием, в котором оно находится. Всевышний Аллах говорит:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ

«Эта Книга, нет сомнения в том» (2:2). В этом аяте слово «книга» подразумевает Коран.

مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ

«ты не знал, что такое Книга» (42:52), т.е. что такое искусство письма.

Всевышний Аллах сказал:

وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

«и того, у кого знание книги» (13:43).

كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

«Это было начертано в Книге!» (17:58).

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

«Мы не упустили в Книге ничего» (6:38).

لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ

«Если бы не было предварительной Книги от Аллаха» (8:68).

إِلَّا فِي كِتَابٍ

«Все это в Книге» (10:61).

كُلُّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ

«Все это записано в ясной Книге» (11:6).

وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ

«укорачивается его жизнь, все это есть в Книге» (35:11). Во всех этих аятах под словом «книга» имеется в виду знание Аллаха.

Всевышний Аллах говорит:

وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

«и того, у кого знание книги» (13:43), т.е. Высшее писание, что подразумевает знание Аллаха.

فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

«Это было начертано в Книге!» (17:58), т.е. опять Высшее писание, что также подразумевает знание Аллаха.

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

«Мы не упустили в Книге ничего» (6:38), эти слова ясно свидетельствуют о том, что это знание Аллаха, поскольку полный текст аята гласит:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا

فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٦٨﴾

«Все живые существа на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются подобными вам сообществами. Мы не упустили в Книге ничего, потом к вашему Господу они будут собраны» (6:38). Слова в этом аяте подобны словам Аллаха:

لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا

«она не оставляет ни малого, ни великого, не зачислив» (18:49). И доказательством этому служит другой аят, который содержится в той же суре, т.е. в суре «аль-Ан'ям»:

إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ

«Все это в Книге» (6:59). Полный текст этого аята гласит:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾

«У Него ключи к сокровенному, и знает о них только Он. Знает Он, что на суше и на море. Даже лист падает только с Его ведома. Нет ни зернышка во мраках земли, ничего-либо свежего или сухого, чего не было бы в Книге ясной» (6:59).

Все это свидетельствует о том, что слово «книга» в этих аятах означает Высшее писание, что подразумевает знание Аллаха, а не Коран. Следовательно, в этом аяте нет указания на то, что Коран содержит в себе науки и тому подобное. Таким образом, Коран не рассматривает науки, ибо его отдельные слова и словосочетания не указывают на них, и Посланник (с.а.с.) не разъяснял науки, и поэтому они не имеют отношения к Корану. Такова реальность Корана, которая со всей ясностью указывает на то, что Коран представляет собой арабские тексты, которые принесены Посланником (с.а.с.) от Всевышнего Аллаха. Этим текстам дается тафсир только лишь согласно арабскому языку и Сунне Посланника Аллаха (с.а.с.). Что касается тафсира Корана согласно шариатскому доказательству, которое якобы имеется относительно того, как следует делать тафсир Корана, то его не существует, и оно абсолютно не имеет никакой основы. Дело в том, что сам Коран не разъяснил нам, как нужно делать тафсир аятов, а также

нет достоверных сообщений от Посланника (с.а.с.) относительно объяснения определенного способа для тафсира. Если то, чему давали тафсир сподвижники (да будет доволен ими Аллах), то оно было причиной ниспослания аята, а это относится к мавкуф хадису, не к тафсиру. Если же оно относилось к комментариям и объяснениям, то они разошлись во мнениях относительно аятов. Каждый из них говорил по своему усмотрению, и это указывает на то, что между ними не было иджма (единодушие сподвижников) в отношении определенного способа для тафсира. Из них были те, кто принимал от ахли китаб (евреи и христиан) некоторые исроилийят (иудейские легенды), которые затем передавались от них табиинами. Были и те, кто отвергал принятие этих исроилийят (иудейские легенды). Тем не менее, все они понимали Коран в силу своего знания арабского языка и знания Сунны Посланника Аллаха (с.а.с.), т.е. его слов, поступков, молчаливого одобрения, его физических и нравственных качеств, и это известно в отношении всех них. Тот же, кто избегал того, чтобы давать тафсир некоторым словам или аятам, то причиной этому была его неуверенность в значении, а не то, что он ограничивался лишь самим текстом. Он поступал так, чтобы не дать тафсир без уверенного и достоверного знания. Но это не называется иджма (единодушием сподвижников), поскольку это не является разъяснением доказательства, передаваемого от Посланника (с.а.с.), ибо объяснение Посланника (с.а.с.) — это Сунна, а не тафсир. Поскольку сподвижники обладали превосходными знаниями арабского языка и постоянно находились вместе с тем, кому был ниспослан Коран, в области тафсира они были ближе всех остальных людей к истине. Они были единодушны в определении арабского языка как доисламской поэзии, джахилийских проповедей и так далее, в качестве единственного средства для понимания отдельных слов и словосочетаний Корана, а также они все единодушно оставались у черты того, что сообщалось от Посланника (с.а.с.) и предоставляли разуму возможность понимать Коран в свете этих двух средств. Именно это наилучший метод, согласно которому следует понимать Коран.

Поэтому мы считаем, что метод тафсира Корана состоит в необходимости принятия арабского языка и Сунны Пророка (с.а.с.) в качестве единственного средства для понимания Корана, и для того чтобы делать тафсир его отдельных слов или словосочетаний, а также шариатских значений, шариатских законов и мыслей. Кроме того, необходимо предоставлять разуму свободу понимания текстов в рамках арабского языка и употребления арабами своей речи, а также в рамках шариатских значений слов, содержащихся в шариатском тексте, т.е. в Коране или Сунне, не ограничиваясь при этом тем, что поняли первые мусульмане, будь то ученые, табиины или даже сподвижники. Все эти понимания являются иджихадами, которые могут быть правильными и могут быть ошибочными. Иной раз может быть такое, что разум указывает на какое-то правильное понимание аята, реальность которого ярко обнаруживается для муфассира в результате его изучения арабского языка и шариата или в результате появления новых вещей, форм цивилизации и событий. Благодаря предоставлению разуму свободы действий в новаторстве, в понимании, но не в вымышлении, появляется новаторство в тафсире в рамках смысла слова «тафсир», сохраняясь при этом от заблуждения, когда вымышляются какие-то значения, которые не имеют никакого отношения к комментируемому тексту. Это устремление в понимании и предоставление разуму свободы мышления для максимального понимания текста, не ограничиваясь пониманием любого другого человека, кроме того, кому был ниспослан Коран, т.е. кроме Посланника (с.а.с.), неизбежно требует того, чтобы отвергались все израильтяты, ограничиваясь в отношении коранических рассказов только лишь теми сообщениями, которые содержатся в самом Коране, а также, чтобы отвергались утверждения о наличии в Коране каких-то наук, останавливаясь при этом у черты значений словосочетаний аятов Корана, в которых говорится о Вселенной, и того, что они подразумевают, а именно, разъяснения величия Аллаха. Это и есть метод тафсира Корана, который должен строго соблюдаться муфассиром.

НАУКА «ХАДИС»

Наука «хадис» — это наука о законах, посредством которых познаются положения санад и матн. Цель этой науки заключается в том, чтобы различать сахих хадис от других. Эта наука делится на две части: первая — это наука «хадис», касающаяся ривая (передачи), и вторая — это наука «хадис», касающаяся дирая. Наука, касающаяся ривая, охватывает передачу изречений Пророка (с.а.с.), его поступков, утверждений, его качеств, а также их передачи, их упорядочивание и корректировки их слов. Посредством науки, касающейся дирая, познается сущность ривая, его условия, его виды, его законы, положение передатчиков, их условия, категории сообщений и то, что касается их. Дирая охватывает также знание того, не противоречит ли смысл, который содержится в хадисе, категоричному тексту.

ХАДИС

Мухаддисы (ученые, занимающиеся хадисами) употребляют в своем лексиконе некоторые слова, со значениями которых необходимо ознакомиться. Перечислим эти слова: хадис, хабар, асар, сунна. Это с точки зрения общего употребления.

Матн, санад, иснад, муснад, муснид. Эти термины относятся к словам хадиса и его ривая.

Мухаддис, хафиз, хужджа, хахим. Эти слова относятся к передатчикам хадиса.

Ниже следует разъяснение значений этих слов по отдельности в терминологии хадиса:

1. Хадис — это изречение, поступок, утверждение, нравственное и врожденное качество отнесенное к Пророку (с.а.с.). Например, Пророк (с.а.с.) не был ни высоким и ни низким, он ни с кем не обходился по-плохому. Хабар и сунна имеют то же самое значение. Эти два слова являются синонимами слова «хадис». Таким образом, хадис, хабар и сунна имеют одно значение. Что касается асар, то это хадис, который остановлен (мавкуф) на сподвижнике (да будет доволен ими Аллах).

2. Матн — это речь, которой завершается санад (цепь передачи), т.е. текст, приведенный в хадисе. Санад — это путь, ведущий к матну, т.е. люди, которые ведут к нему. Иснад — это возведение хадиса к тому, кто сказал его. Муснад — это вся цепь передачи хадиса, даже если это хадис мавкуф. Также словом «муснад» называют книгу, в которые собраны сообщения сподвижника. Муснид — это тот, кто передает хадис с его цепочкой передачи.

3. Мухаддис — это тот, кто берет хадисы и изучает их по ривая и дирая. Хафиз — это тот, кто выучил наизусть сто тысяч хадисов, как по матну, так и по санаду, даже если с различными путями передачи, а также знает то, что ему необходимо в этой области. Хужджа — это тот, кто знает наизусть триста тысяч хадисов. Хахим — это тот, кто охватил знанием всю Сунну.

ПЕРЕДАТЧИКИ ХАДИСА

Ривая хадиса завершился, после того как хадисы были записаны в книги. После эпохи регистрации хадисов, которой явилась эпоха аль-Бухари, Муслима и Асхаб-ус-сунан, риваят хадиса уже не существует, поскольку риваят представляет собою устную передачу речи, а эта передача завершилась. Передатчиками хадиса считаются сподвижники, табиины и таби-ит-табиины. Ученые в области хадиса говорят, что каждый, кто видел Пророка (с.а.с.) и уверовал в него, тот является сподвижником. Но на самом деле

сподвижником (сахабий) является тот, в ком воплощается значение слова «сподвижничество» (сухбат). От Саида Ибн аль-Мусайяба передается следующее: *«Чтобы человек считался сподвижником, он должен был быть вместе с Пророком (с.а.с.) год или два, или должен был принять с ним участие в одном или двух сражениях»*. Шуьба передал от Мусы ас-Сабалани, который сказал: *«Я спросил Анаса Ибн Малика: «Остался ли кто-нибудь в живых из сподвижников Посланника Аллаха (с.а.с.), кроме тебя?». Он ответил: «Остались некоторые бедуины, видевшие его, но тех, кто был вместе с ним, не осталось»*». Все сподвижники считаются справедливыми, ибо они восхвалены Всевышним Аллахом в Его Книге, а также восхвалена их нравственность и восхвалены их поступки в Сунне Пророка (с.а.с.). Табином называется тот, кто встретился со сподвижником и передал от него, даже если он не находился вместе со сподвижником, как, например, Саид Ибн Мусайяб, Кайс Ибн Абу Хазим, Кайс Ибн Убад, Абу Сасан Хусайн Ибн Мунзир. История передатчиков хадиса записана мусульманами, и о каждом из них существует подробная информация. Сподвижники не являются лицами, которые защищены от ошибки. Известный хафиз аз-Захаби ад-Димашкий сказал: *«Что касается сподвижников (да будет доволен ими Аллах), то они не осуждаются, хотя они и допустили ошибки, как и другие надежные заслуживающие доверия люди. Никто не в состоянии избежать ошибки, однако их ошибки настолько редки, что не могут причинить никакого вреда. Следует руководствоваться, основываясь на их справедливости и обязательности принятия того, что они передали. Этим мы подчиняемся Всевышнему Аллаху»*. Что касается табинов, то среди них почти нет того, кто умышленно сказал бы ложь. Тем не менее, среди них были те, кто допускал ошибки. Те, кто редко допускал ошибки, а также те, кто допускал их чаще, но были при этом большими учеными, прощаются, а переданные ими хадисы принимаются и ими следует руководствоваться, несмотря на разногласие среди имамов относительно применения в качестве доказательств их хадисов. К таким, например, относятся Харис аль-Аьвар, Асым Ибн Ханбаль, Салих Мавля ат-Тавьама, Ата Ибн ас-Саиб и другие. Не используется в качестве доказательства

хадис, переданный тем, кто допустил грубые ошибки и часто передает хадис, который больше никем не передается. Такие передатчики почти отсутствуют среди первых табиinov, хотя они имеются среди молодых табиinov и тех, кто был после них. Что касается друзей табиinov, таких как аль-Авза'ий и других, то они оцениваются по вышеприведенной степени. В их времена были те, кто умышленно говорил ложь, и те, кто допускал много ошибок, в результате чего переданные ими хадисы не принимаются. Например, Малик — путеводная звезда в умме, не избежал обвинений. Если кто-нибудь аргументировал его доказательствами, то о нем говорили с осуждением и унижением. Также аль-Авза'ий, хоть он и является надежным заслуживающим доверие и хужжа (мухаддис, знающий наизусть 300 тысяч хадисов с их матном и иснадом), передал хадисы, которые больше никем не передались, и имел неправильные представления. В хадисах, переданных им от аз-Захрий, имеются некоторые ошибки.

ОТ КОГО ПРИНИМАЕТСЯ, И ОТ КОГО НЕ ПРИНИМАЕТСЯ РИВАЯТ. РАЗЪЯСНЕНИЕ ДЖАРХ И ТАЪДИЛЬ

Тот, чьим риваятом пользуются в качестве доказательства, должен быть справедливым и хорошо знающим то, что передает. Справедливый — это мусульманин, достигший половой зрелости, находящийся в здравом уме, порядочный и далекий от грехов. Дабит — это бдительный, внимательный, знающий наизусть передаваемый риваят человек, если передает по памяти, а также точно знающий то, что написано, если передает с книги, и знающий значение того, что передает, если передает по значению.

Справедливость передатчика подтверждается, если известно, что о нем отзываются добром и похвалой. Тот, кто известен своей справедливостью среди людей, передававших хадисы, и среди других подобных им ученых, а также, если его повсюду хвалят за его надежность и верность, то он не нуждается в доказательстве, свидетельствующем о его справедливости. Также справедливость передатчика подтверждается, когда многие имамы, или один из

них, считают его справедливым, и это в том случае, если он сам неизвестен своей справедливостью.

Если риваяты передатчика принимаются во внимание, равно как и риваяты надежных и считаемых дабитом людей, то он считается дабитом. Если у него имеются риваяты, соответствующие, даже если только по значению, риваятам этих людей, или соответствующие им в большинстве случаев и редко расходятся с ними, то он также считается дабитом.

Таъдил (считать передатчика достоверным или оправдать его) принимается, невзирая на то, упоминается ли его причина или нет. А джарх (не считать передатчика достоверным по определенным причинам) принимается только с разъяснением и объяснением причины, поскольку люди расходятся в причинах греховности. Может быть, что джарих (тот, кто не считает передатчика достоверным по определенным причинам) убежден в том, что какая-то вещь указывает на греховности передатчика, в результате чего считает его слабым, хотя на самом деле это может быть не так, или она может не считаться такой причиной у другого ученого. Поэтому в отношении джарх обуславливается объяснение причины, чтобы рассматривать, джарх это или нет. Джарх может быть обоснован одним человеком, и нет условия, чтобы для этого было несколько людей. В отношении таъдил и джарх достаточны слова одного человека, поскольку это является сообщением, а в отношении сообщения, как известно, достаточны слова одного человека. Равно, как в принятии сообщения не обуславливается наличие нескольких людей, а достаточно всего лишь сообщение одного человека. Таким же образом, в отношении джарх риваята или его таъдил не обуславливается наличие нескольких людей, и достаточны слова всего лишь одного человека. Если относительно человека одновременно имеют место и джарх, с объясненной причиной, и таъдил, то на первое место ставится джарх, несмотря на число тех, кто говорит о том, что передатчик справедлив, потому что муаддил (тот, кто делает таъдил) осведомляет о явном положении передатчика, а джарих осведомляет о скрытой для муаддила стороне передатчика. Как уже говорили, число муаддилов не имеет значимости, поскольку это

не иллят для принятия сообщения. Иллят состоит в осведомленности или неосведомленности. Это положение факихи оговаривают тем, что если муаддил не сказал: «Мне известна причина, о которой сказал джарих, но человек покался, и его положение стало хорошим», т.е. если джарих упомянул об определенной причине джарх, а муаддил опроверг ее посредством того, что достоверно свидетельствует о недействительности причины.

Дискредитация может происходить десятью вещами, пять из которых касаются справедливости, и пять других — дабт (осведомленность передатчика). То, что касается справедливости, это ложь, клевета, проявление греха, неизвестность, введение новшества. То, что касаются дабт, это грубая ошибка, грубая невнимательность, пустые домыслы, противоречие надежным и заслуживающим доверие лицам, плохая память.

Что касается маджхул уль-халь (передатчик, положения которого неизвестны), то такой передатчик подразделяется на несколько категорий:

1. Тот, чья справедливость неизвестна, ни со скрытых, и ни с открытых сторон. Ривая такого человека не принимается.
2. Тот, кто неизвестен со скрытых сторон, но является справедливым с открытых сторон, такой передатчик называется мастур и его ривая используется как доказательство.
3. Маджхул уль-айн (передатчик, личность которого неизвестна). Таковым является каждый, кто неизвестен ученым и чей хадис известен только лишь со стороны одного передатчика. Он становится известным, если ученые знают о нем, или если муаддилы передают от него. Чтобы считать его известным, достаточен риваят одного человека, как и достаточен таъдил одного человека. Так аль-Бухари привел хадис от Валида Ибн Абдурахмана аль-Джаруди, от которого передал только его сын Мунзир Ибн Валид. Муслим привел хадис от Джабира Ибн Исмаила Ал-Хадрабий, от которого передал только Абдуллах Ибн Вахб. Они посредством передачи одного человека считали передатчика известным.

РИВАЯТ ИСЛАМСКИХ ТЕЧЕНИЙ

Все сподвижники являются справедливыми. По этой причине во времена Пророка (с.а.с.), и после него, до той поры пока не произошла фитна, люди не спрашивали об иснаде (цепи передатчиков хадиса). После того как произошла фитна, люди стали спрашивать иснад. Сподвижники и другие мусульмане побуждали к тому, чтобы проверять тех, от кого передаются хадисы. Передается, что Абу Сакина Муджашиъ Ибн Фатина сказал: *«Я слышал, как Али Ибн Абу Талиб (да будет доволен им Аллах), находясь в мечети Куфы, говорил: «Внимательно смотрите за тем, от кого вы берете это знание, поистине оно — религия».* Даххак Ибн Музахим сказал: *«Поистине это знание — религия, а потому внимательно смотрите за тем, от кого берете его».* Мухаммад Ибн Саййирин сказал: *«Поистине этот хадис — религия, а потому внимательно смотрите за тем, от кого берете его».*

После фитны появились исламские течения, которые приняли новые мнения. Последователи этих течений, чтобы они считались исламскими, утверждали, что они выводят эти мнения из шариатских текстов. Когда им нужно было доказательство, свидетельствующее об их мнении, и они не находили его в шариатских текстах, они измышляли какой-нибудь хадис, подтверждающий данное их мнение, приписывая его к Посланнику (с.а.с.). Призыв и агитация к своему течению или к своим мнениям, побуждали некоторых из таких людей к измышлению хадисов, которые подходили для них. Эти новые мнения были названы бидъат, а их сторонники мубтадиъинами. Поэтому то, что они говорят, необходимо тщательно рассматривать, и необходимо внимательно изучать передаваемые ими хадисы. Относительно этих людей имеются детальные объяснения. Риваят мубтадиъина, который в силу своего бидъата становится кафиром, без всякого сомнения, отвергается. В случае если он не становится кафиром, но считает ложь дозволенным, то его риваят также отвергается. Если он не считает ложь дозволенным, то его риваят принимается, но с условием того, что он не должен призывать к своему течению или своему мазхабу. В противном случае его риваят тоже

не принимается, и его сообщение нельзя использовать в качестве доказательства.

Следовательно, принимается риваят каждого мусульманина, который соответствует условиям принятия риваята, т.е. является справедливым и дабитом, невзирая на его мазхаб или его течение, за исключением случаев, если он призывает к своему течению или своему мазхабу, поскольку такой призыв недопустим. Если же мусульманин призывает к Исламу, разъясняет принимаемые мысли соответствующими доказательствами, то его риваят принимается, ибо в этом случае он призывает к Исламу, и его риваят нельзя будет дискредитировать.

РИВАЯТ ХАДИСА ПО СМЫСЛУ И ЕГО СОКРАЩЕНИЕ

Хадис можно передавать по смыслу, ибо откровением (вахий) является смысл хадиса, а не его слова. Но при этом передатчик хадиса должен знать о том, какое значение содержит хадис. Если он этого не знает, то ему нельзя передавать хадис по смыслу. Допускается сокращение хадиса при его передаче. Можно сокращать хадис, опуская одну его часть и упоминая другую, с условием, что опускаемая часть не связана с упоминаемой. Однако нельзя опускать гъаят (суть), исключение и тому подобное, в результате чего смысл становится неполным или упоминаемая часть хадиса передает иной смысл, нежели полный текст хадиса. Тем не менее, если смысл или исключение являются вторым риваятом и относительно него имеется сомнение, то в таком случае необходимо передавать риваят, в котором имеется уверенность и опускать слова, которые содержатся в сомнительном риваяте.

ВИДЫ ХАДИСА

Хабар (сообщение), соответствующий по смыслу словам «хадис» и «сунна», с точки зрения путей своей передачи, делится на хабар мутаватир и хабар ахад. Хабар мутаватир — это хабар, который включает в себе следующие четыре положения:

1. Передатчики должны составлять такое количество людей, которое можно назвать джамъ (группой людей). При этом нет такого условия, чтобы они составляли определенное количество. Любое количество, которое можно назвать джамъ, считается мутаватир при наличии остальных условий.

2. Невозможность того, чтобы они могли сговориться между собой во лжи. Это положение различается с различием людей и мест. Например, пять передатчиков, таких как Али Ибн Абу Талиб, достаточны, для того чтобы хабар признавался как мутаватир. Другие, т.е. не такие как Али Ибн Абу Талиб, могут быть недостаточны для этого. Например, пятеро с различных мест, которые при этом не собирались вместе, могут быть достаточны, для того чтобы признавать хабар как мутаватир, если они не собирались вместе, исключая, таким образом, возможность их сговора во лжи. И, например, такие же люди, но в одном месте, могут быть недостаточны для этого.

3. Они должны передавать хабар от таких же, как они сами. Это положение должно сохраняться на протяжении всей передачи хадиса, от начала до конца, то есть в каждом поколении передатчиков наличие предидущих двух условий обязательно.

4. Все передатчики хадиса должны опираться на собственное ощущение, т.е., например, они должны были слышать и так далее. Они не должны опираться на то, что обосновывается просто с помощью разума, поскольку если разум не опирается на ощущение, то он может ошибаться, и в результате этого сообщение не будет достоверным.

Хабар мутаватир должен передавать несомненное знание, которое человек не может отвергнуть. Хабар мутаватир является несомненным, ибо не нуждается в рассмотрении. Иными словами, хабар мутаватир передает достоверное знание. Хабар мутаватир делится на два вида:

1. Хабар мутаватир дословно (лафзан), как, например, хадис:

من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

«Тот, кто умышленно сказал обо мне ложь, пусть займет свое место в аду» (вывел Муслим от Абу Хурайры), хадис о масх, хадис

о хаузе (бассейн в Раю), хадис о шафаате (заступничестве), хадис о поднятии рук в намазе.

2. Хабар мутаватир по содержанию, как в случае, если передатчики хадиса единогласны в отношении какого-то дела в различных событиях, как, например, то, что сунна утреннего намаза состоит из двух ракатов. Хабар мутаватир такого вида существует, и передано большое количество мутаватир хадисов, хотя среди ученых имеется расхождение в признании их как хадисов мутаватир, в силу расхождения их взглядов на мутаватир.

Что касается хабар ахад, то это хабар, передатчики которого не достигли степени мутаватир, без различия в том, передан ли этот хабар одним человеком или четырьмя людьми. То есть, это хабар, в котором нарушено какое-либо одно из четырех вышеупомянутых условий касательно хабара мутаватир. С точки зрения числа передатчиков, хабар ахад делится на три вида:

1. Гариб — это хадис, у которого имеется всего лишь один передатчик, риваят которого принимается, т.е. в каком-либо промежутке цепи передачи он передается только одним человеком. Этот вид хадиса подразделяется на «гариб иснад» и на «гариб иснад и матн», а «гариб матн» не бывает. «Гариб иснад и матн» — это хадис, который передан только лишь одним передатчиком, как, например, хадис о запрете продажи или дарения покровительства. «Гариб иснад» — это хадис, матн которого передан группой сподвижников, и только один передатчик передал его от другого сподвижника, как хадис:

الكافر يأكل في سبعة أمعاء، والمؤمن يأكل في معي واحد

«Кафир ест семью кишками, а мусульманин ест одной кишкой» (ат-Тирмизий передал через Абу Муса аль-Ашъари).

2. Азиз — это хадис, который передан более чем одним человеком, но меньше чем четырьмя людьми, т.е. передан двумя или тремя передатчиками, даже если только на одном промежутке цепи. Название «азиз» этот вид хадиса получил из-за того, что является редким.

3. Машхур — это хадис, который передается более тремя передатчиками, но не доходит до степени мутаватир хадиса. Он

называется «машхур» из-за своей ясности и известности среди людей, без различия в том, имеется ли у него санад или отсутствует вовсе. Этот хадис называется также «мустафид». Машхур хадис делится на два вида: а) машхур среди ученых, занимающихся хадисами; б) машхур среди простых людей. К первому виду, например, относится хадис от Анаса: «Целый месяц Пророк (с.а.с.) усердно читал молитвы, взывая к Аллаху против племен Раъл и Заквана». (аль-Бухарий, Муслим, Ахмад). Ко второму виду, например, относится хадис:

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

«Мусульманин — это тот, от языка и рук которого мусульмане не испытывают вреда» (передал аль-Бухари от Абдуллаха Ибн Амр). Не каждый машхур среди людей хадис является сахих хадисом. Среди людей могут получать известность хадисы, которые не имеют основы и являются полностью вымышленными, как, например, хадис:

(يوم صومكم يوم نحركم)

«День вашего поста — день вашего жертвоприношения», который не имеет никакой основы.

Иснад хабар ахада, будь то хадис гариб, азиз или машхур, имеет свой конец. Иснад хабар ахада доходит или до Пророка (с.а.с.), или до сподвижника, или до табиина. Таким образом, с точки зрения завершения санада, хабар ахад подразделяется на три вида:

1. Марфуъ — это то, что относится к Пророку (с.а.с.), словом или поступком, или утверждением, или качеством. При этом не имеет значения кто относит этот хабар к Пророку (с.а.с.), сподвижник или табиин, или табеи-табиин. К этому виду, например, относятся слова сподвижника: *«при жизни Пророка (с.а.с.)»* или *«в то время как он находился среди нас»*, или *«был перед нами мы делали так»*, или *«говорили так»*, или *«мы не видели ничего плохого в том-то»*, или *«они делали и говорили»*, или *«так говорилось при жизни Пророка (с.а.с.)»*. Также к этому виду относятся, например, слова сподвижника: *«нам было приказано то-то, и запрещено то-то»* или *«то-то относится к Сунне»*. Другим примером марфуъ служат, например, слова сподвижника: *«мы поступали так-то»*

или «говорили так-то», даже если эти слова не отнесены сподвижником к Пророку (с.а.с.), ибо они указывают на то, что это утверждалось Пророком (с.а.с.). Еще одним примером марфуъ служат слова Анаса Ибн Малика: «В двери Пророка (с.а.с.) стучались ногтями пальцев» (аль-Базар), слова Анаса: «Билиялу было приказано удвоенно читать азан и не удваивать икамат» (Муслим). К марфуъ хадису относится тафсир сподвижника в том, что касается причины ниспослания аята. Все остальное из числа тафсира сподвижников не считается из хадиса, поскольку сподвижники совершили много иджитхадов в тафсире Корана и расходились между собой во мнениях. Также немало сподвижников передавали исаилийят от людей Писания, и поэтому их тафсиры не считаются хадисами, не говоря уже о марфуъ хадисах.

2. Мавкуф — это то, что передается о сподвижниках, их слова или поступки. Иснад этого может быть непрерывным и прерывным. Это то, что многие факихи и мухаддисы также называют асаром. Мавкуф не может служить доказательством, ибо Всевышний Аллах говорит:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

«Берите то, что дал вам Посланник, и удержитесь от того, что он вам запретил» (59:7). Смысл этого аята состоит в том, что мы не должны брать то, что принесено нам не от Посланника (с.а.с.). Следовательно, доказательством могут служить только слова Посланника Аллаха (с.а.с.) и никого другого. Поэтому недопустимо приписывать его Посланнику Аллаха (с.а.с.), ибо он представляет собой ихтимал (безосновательное предположение), но не зонн (предположение), а ихтимал не принимается.

3. Мактуъ — это не мункатийъ — это то, что передается о табиинах, их слова или поступки. Он не может служить доказательством и является более слабым, чем мавкуф.

ВИДЫ ХАБАР АХАД

Хабар ахад с тремя своими видами: гариб, азиз и машхур, будь то марфуъ, мавкуф или мактуъ, с точки зрения его принятия

или непринятия делится учеными в области хадиса на три вида: сахих, хасан и даиф. Ниже следует разъяснение каждого из этих видов в отдельности.

1. Сахих — это хадис, иснад которого от начала до конца состоит из адл (справедливых) дабит (знающих) передатчиков. Этот хадис не должен быть шазз (противоречивым) и муаллал (порицаемым). То есть это хадис, который непрерывно передается адл (справедливым) дабит (знающим) передатчиком от такого же как и он, вплоть до Посланника Аллаха (с.а.с.) или до конца хадиса от сподвижника, или табиина. Слова «иснад которого состоит из адл (справедливых) дабит (знающих) передатчиков» служат, для того чтобы не спутать этот хадис с мурсал, мункатиъ и муъаддал хадисами, которые не относятся к сахих хадисам. Мурсал — это то, что передано табином о Пророке (с.а.с.) без упоминания о сподвижнике. Мункатиъ — это то, в иснаде которого в каком-то одном или нескольких местах пропущен один передатчик. Муъаддал — это то, в иснаде которого в каком-то одном или нескольких местах пропущены два и больше передатчика. Иснад всех этих хадисов, т.е. мурсал, мункатиъ и муъаддал, не является непрерывным, и поэтому они не относятся к сахих хадисам. Слова «не является шаззом» служат, для того чтобы остеречься от шазз, которым является противоречие доверенного передатчика с тем, кто заслуживает больше доверия, чем он. Слова «не является муаллал» служат, для того чтобы остеречься от муаллал хадиса, в котором имеется иллят. Иллят представляет собой отрицательный фактор в хадисе, влияющий на непринятие хадиса. Он проявляется для критиков при изучении всего, что касается хадиса, как, например, санад передатчика является непрерывным, но на самом деле многие ученые говорят, что его санад является мавкуф. Слова «состоит из справедливых» служат для предостережения от того, что передано передатчиком маджхул-уль-хал с открытых и скрытых сторон, или маджхул-уль-айн, или тем, кто известен своей слабостью. Слова «состоит из дабит» служат для предостережения от того, что передано невнимательным и часто ошибающимся передатчиком. Такой хадис не может считаться сахих хадисом. Таким образом, в сахих хадисе должны присутствовать

все вышесказанные условия. Если в нем отсутствует какое-то одно из этих условий, то этот хадис не является сахих хадисом.

2. Хасан — это хадис, о котором известно, кто вывел его, и известны его передатчики. Большинство хадисов относятся к этому виду. Этот хадис принимается большинством ученых и используется всеми факихами. То есть это хадис, в иснаде которого не должен проходить передатчик, обвиняемый во лжи, и этот хадис не должен быть шаззом. Хасан хадис делится на два вида:

1) Это хадис, в иснаде которого проходит мастур, правоспособность которого не проверена, но несмотря на это, он является бдительным и не часто ошибается, а также не обвиняется во лжи. Кроме этого матн этого хадиса должен быть передан еще и по другой цепи передачи, и тем самым он исключается из числа шаза (противоречащего) или мункара.

2) Передатчики этого хадиса должны быть известны своей правдивостью и надежностью, но они не доходят до степени передатчиков сахих хадиса в запоминании на память и глубоких знаниях. Даже если этот хадис передан только одним передатчиком, он не считается мункар хадисом, потому что его передатчик известен своей правдивостью и надежностью. Его матн не может быть ни шаззом, ни муаллялем. Хасан хадис используется в качестве доказательства точно так же, как и сахих хадис.

3. Даиф — это хадис, в котором отсутствуют качества как сахих хадиса, так и качества хасан хадиса. Даиф хадис совершенно не применяется как доказательство. Будет ошибочным говорить, что если даиф хадис сообщается по разным даиф путям передачи, то он поднимается до степени хасан или сахих хадиса. Если слабость хадиса связана с тем, что передатчик является грешником или фактически обвиняется во лжи, и при этом имеются еще и другие пути передачи этого хадиса, которые имеют подобную слабость, то слабость хадиса еще больше усиливается. Что касается того, что если значение, содержащееся в даиф хадисе, содержится также и в сахих хадисе, то в качестве доказательства следует использовать сахих хадис, оставляя при этом даиф хадис. Таким образом, даиф хадис абсолютно ни в коем случае не используется в качестве доказательства.

ХАДИС МАКБУЛ (ПРИНИМАЕМЫЙ) И ХАДИС МАРДУД (ОТВЕРГАЕМЫЙ)

Из разделения учеными хадисов на сахих, хасан и даиф, понимается, что сахих и хасан хадисы — это хадисы, которые используются в качестве доказательства, а даиф — не используется. Принимается хадис или отвергается зависит от его санада, передатчиков и матна. Если в санаде хадиса не упущен передатчик, упущение которого приводит к отсутствию справеливости (таъдил) упущенного передатчика, а также отсутствует дискредитация передатчика, а матн хадиса не является недостаточным и не противоречит Корану, мутаватир сунне или категоричному единодушию сподвижников, то в таком случае хадис принимается, им руководствуются и он используется как шариатское доказательство, будь то хадис сахих или хасан. Если хадис не соответствует этим качествам, то он отвергается и не используется как доказательство. Таким образом, мардуд хадис — это хадис, который отвергается по причине упущения одного передатчика в санаде, из чего исходит отсутствие таъдил упущенного передатчика или по причине дискредитации какого-то передатчика, или по причине недостатка в хадисе, или его противоречия категоричному указанию Корана, Сунны или единодушия сподвижников. Под категорию мардуд хадиса попадают различные виды хадисов, и все они имеют характеристику мардуд хадиса. Из числа таких хадисов являются следующие:

1. Муаллак — это хадис, в санаде которого с самого начала явно пропущен один передатчик и больше подряд. Слово «больше» имеет более общую форму указания, нежели слова: «весь санад или часть санада». К такому виду хадиса относится также хадис, где мухаддис или автор книги упускает весь его санад, как, например, если он говорит: *«Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал так-то и так-то, или сделал то-то и то-то»*.

2. Муаддал — это хадис, в санаде которого, в каком-то одном или нескольких местах пропущены два и больше передатчиков. К такому хадису, например, относится хадис, переданный

табеи-табином от Пророка (с.а.с.). К муаддал хадису не относятся слова факихов, как: «Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал», «от Посланника Аллаха (с.а.с.)», поскольку это не передача хадиса, а применение его в качестве доказательства без упоминания его санада, что является допустимым.

3. Мункатий — это хадис, в иснаде которого до сподвижника в каком-то одном месте, даже если имеется несколько таких мест, пропущен один передатчик, но с условием, что в одном месте пропущено не более одного передатчика, являясь, таким образом, мункатий хадисом в разных местах. Также к числу мункатий хадиса относится хадис, в иснаде которого проходит мубхам (неопределенный) передатчик. Примером хадиса, в иснаде которого пропущен один передатчик, является хадис, переданный Абдурразаком от Саврий, а тот от Абу Исхака, который слышал от Зайда Ибн Ясиль, а тот от Хузайфы в качестве марфуъ хадиса:

(إن وليتموها أبا بكر فقوي أمين)

«Если вы назначите правителем Абу Бакра, то ведь он — сильный, честный». В этом хадисе имеется разрыв передачи в двух местах: 1) Абдурразак не слышал этот хадис от Саврий. Этот хадис передается Нуманом Ибн Абу Шайба аль-Джундий от Саврий. 2) Саврий не слышал этот хадис от Абу Исхака. Этот хадис передан Шурайхом от Абу Исхака. Следовательно, этот хадис мардуд. Примером хадиса, в санаде которого проходит неопределенный передатчик, может служить хадис, переданный Абу Алаъ Ибн Абдуллахом Ибн Шухаром от двух людей, слышавших от Шидада Ибн Авса:

(اللهم اني أسألك الثبات في الأمر)

«О Аллах, я прошу у Тебя стойкости в этом деле» (ат-Тирмизий). Следовательно, этот хадис тоже является мардуд хадисом, по причине наличия в числе его передатчиков неопределенного передатчика.

4. Шазз — это хадис, который передается надежным передатчиком, но этот хадис противоречит тому, что передали люди от передатчика, который является более надежным, чем другой. К числу шазз хадисов не относится хадис, который передан только

лишь одним надежным передатчиком, поскольку переданный надежным передатчиком хадис принимается и используется как доказательство, даже если никто кроме него не передал этот хадис, как, например, хадис:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

«**Поистине поступки связаны с намерениями**», который передан только Умаром. От Умара этот хадис передал Алкама, от него Мухаммад Ибн Ибрахим ат-Таймий, от него Яхья Ибн Саид аль-Ансарий. Затем этот хадис путем таватур передавался от Яхья Ибн Саида аль-Ансарий. Таким образом, шазз хадис — это хадис, переданный надежным передатчиком, но он противоречит тому, что передали люди, т.е. это хадис, который передан передатчиком, риваят которого принимается, но его риваят противоречит риваяту того, кто является более надежным передатчиком.

5. Муаллал — это хадис, в котором обнаружена иллят, отрицательно влияющая на его достоверность, хотя на первый взгляд, кажется, что в нем нет иллят. Это относится к иснаду, передатчики которого являются надежными, внешне отвечающие условиям сахиха.

6. Мункар — это хадис, переданный только лишь одним передатчиком, который не является надежным. Мункар — это хадис, который передан ненадежным передатчиком, противореча в своей передаче тому, кто является надежным передатчиком.

7. Мавдуъ — это вымышленный хадис. Вымышленный хадис — это наихудший из всех даиф хадисов. Никому не дозволяется передавать хадис (несмотря на его значение), если он знает о его вымышленности, исключая положение, если приводится объяснение о том, что этот хадис вымышлен. Является ли хадис вымышленным, узнается из признаний того, кто его выдумал. Вымышленность хадиса может узнаваться также из положения передатчика, как, если передатчик следует за ложью, угождая желаниям правителей, или стало известным, что он лжец, и сообщение, которое он передает, кроме него никому неизвестно, и он не имеет свидетелей. Вымышленность хадиса может быть понята также из положения передаваемого хадиса, т.е. из положения

матна, как недостаточность его слов и значений, или его противоречия Корану, или мутаватир Сунне, или категоричному единодушию сподвижников. Те, кто вымышляли хадисы, делятся на несколько категорий. Наиболее опасными из них были последователи аскетизма, которые выдумали хадисы, исходя из своего понимания. Их опасность состояла в том, что люди, в силу своего доверия им, приняли измышленные ими хадисы. Может быть и такое, что кто-то сам выдумал хадис и передал его, а может он передал слова некоторых мудрецов и приписал их к Посланнику Аллаха (с.а.с.). К числу вымышленных хадисов относятся хадисы, переданные относительно достоинства каждой суры Корана в отдельности. Особенно это хадисы, переданные от Убай Ибн Каъба и от Абу Исмы от Икримы от Ибн Аббаса. Вымышленность этих хадисов доказана в результате изучений и исследований мусульманских ученых, а также в результате признаний Абу Исмы. От этого человека переданы слова, в которых он говорит: «Я увидел, что люди отвернулись от Корана и увлеклись изучением фикха Абу Ханифы и книги Мухаммада Ибн Исхака о походах Мухаммада (с.а.с.), в результате чего я измыслил эти хадисы с добрым намерением».

Это некоторые виды мардуд хадисов, но не все. Существует много видов мардуд хадисов, но здесь мы ограничились тем, что упомянули лишь о некоторых из них, как пример для правила, которым распознается принимаемый хадис от отрицаемого хадиса. Если санад хадиса, его передатчики и матн являются принимаемыми, т.е. если это хасан хадис, в котором его передатчики стоят степенью ниже, чем передатчики сахих хадиса, или в нем проходит мастур, или передатчик с плохой памятью, то этот хадис никогда не отвергается из-за того, что он не отвечает в полной мере условиям сахих хадиса. Однако такой хадис усиливается с помощью карины и принимается, как, например, усиливается другим передатчиком или свидетелем, или другим хадисом. Нельзя проявлять чрезмерную строгость в отвержении хадиса до тех пор, пока можно принимать его согласно требованиям санада, передатчика и матна, особенно, если его принимает большинство ученых и используют все факихи, то он достоин принятия,

даже если не отвечает условиям сахих хадиса, поскольку он относится к хасан хадису. Равно как нельзя проявлять чрезмерность в отвержении хадиса, точно также нельзя проявлять послабление относительно принятия хадиса, дабы не принять хадис, у которого санад или передатчик, или матн являются мардуд.

ХАДИС МУРСАЛЬ

Хадис мурсаль — это хадис, в санаде которого пропущен сподвижник, как если табиин говорит, что Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал то-то или поступил так-то, или при Посланнике (с.а.с.) поступили таким-то образом. Например, это хадис табиина, который жил во времена некоторой группы сподвижников и общался с ними, как Убайдуллах Ибн Удай Ибн аль-Хаяр, Саид Ибн аль-Мусайяб и им подобные, если сказали: «сказал Посланник Аллаха (с.а.с.)». Известно, что ученые считают всех табиинов одинаковыми. Мурсал хадис — это хадис, переданный табином от Пророка (с.а.с.) без упоминания о сподвижниках. Нет разницы между табиинами в возрасте, ибо их считают равными. Мухаддисы, ученые науки «усуль фикх» и имамы разошлись между собой во мнениях относительно использования мурсал хадиса в качестве доказательства. Некоторые из них не используют его в качестве доказательства и рассматривают его как хадис мункъа-тиь мардуд. Другие используют его в качестве доказательства. Те, кто не используют его как доказательство, отвергают его в силу определенной иллят, а именно в силу отсутствия в его санаде одного неизвестного передатчика, который может быть ненадежным. В передаче хадиса большое значение имеет надежность и достоверное знание. Поэтому передача неизвестного передатчика не может быть доказательством. Это и есть иллят отвержения мурсал хадиса. Это правильная иллят, и отвергать ею хадис будет правильным, но это не может распространяться на мурсал хадис, ибо пропущенным передатчиком является сподвижник. И хотя личность этого передатчика неизвестна, тем не менее, известно, что он — сподвижник, а все сподвижники — справедливые. Сподвижник не может быть ненадежным, он — совершенно надежен.

Поэтому иллят, которой они опровергли мурсал хадис, не применима к этому хадису. Другой причины для его отвержения не существует. В силу того, что этот хадис вполне отвечает условиям матна, санада и передатчика, и пропущенным в его санаде лицом является сподвижник, незнание о котором не может отрицательно влиять на принятие хадиса, ибо сподвижник является надежным и заслуживающим доверие лицом, то все это указывает на то, что мурсал хадис служит доказательством. Да, можно возразить и сказать, что иллятом является вероятность передачи хадиса табином от такого же другого табиина и затем уже от сподвижника. При этом то, что сподвижник пропущен, не означает, что пропущен один передатчик, а означает наличие разрыва, при котором существует вероятность, что пропущены два передатчика, один из которых справедлив, а именно, сподвижник, а в отношении второго, т.е. табиина, имеется сомнение. Таким образом, в отношении хадиса имеется вероятность джарха или отсутствия точности, а потому он отвергается. Отвечая на вышесказанные слова, следует знать, что мурсал хадис имеет следующее определение: это хадис, который передан табином от Пророка (с.а.с.), без упоминания о сподвижнике. К этому хадису не относится передача хадиса табином от другого неупомянутого табиина. Кроме того, если мы предположим такое положение, т.е. вероятность того, что пропущен табиин и не упомянут сподвижник, то такая вероятность того, что пропущен табиин будет воображением, которое не доходит до степени вероятности. Здесь воображается, что табиин передал хадис от табиина, которого не упомянул и не упомянул сподвижника, т.е. предполагается, что в передаче хадиса пропущен табиин. Такое предположение не имеет никакого доказательства, а значит, оно является всего лишь воображением. Воображение не имеет никакой значимости и на нем не строится хукм. Нельзя также говорить, что этот хадис передал маджхул (неизвестный), ибо о нем не упоминается в иснаде хадиса. Следовательно, мурсал хадис не относится к числу отрицаемых хадисов. Это принимаемый хадис, который используется в качестве доказательства.

КУДСИЙ ХАДИС

Кудсий хадис — это то, что передано нам от Пророка (с.а.с.) путем ахад, с возведением иснада до Пророка (с.а.с.), который передавал от Всевышнего Аллаха. Кудсий хадис относится к словам Аллаха. Смысл отнесения кудсий хадиса к Аллаху состоит в том, что Аллах является первоисточником этого хадиса. Также этот хадис приписывается Пророку (с.а.с.), потому что он сообщал от Аллаха. Это отличается от Корана, который относится исключительно к Всевышнему Аллаху. Когда цитируется Коран, то говорится: «Всевышний Аллах сказал», а когда цитируется кудсий хадис, говорится: *«Передавая от своего Господа, Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал»*. Передатчик кудсий хадиса имеет два способа выражения: он говорит: *«Передавая от своего Господа, Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал»*, или говорит: *«Всевышний Аллах сказал в хадисе, который передан от Него Пророком (с.а.с.)»*. Оба выражения имеют одно значение.

Разница между Кораном и кудсий хадисом состоит в том, что слова и значения Корана исходят от Всевышнего Аллаха посредством ясного Откровения. Что касается кудсий хадиса, то его слова исходят от Посланника (с.а.с.), а значения от Аллаха посредством внушения свыше или сновидения. Коран — это превышающие человеческие возможности божественные слова, которые ниспосланы через Джibriля. Кудсий хадис не является словами, превышающими человеческие возможности, и сообщены без посредничества Джibriля. Различие между Кораном и хадисами, как кудсий, так и другими, заключается в следующем. Коран — это божественные слова, ниспосланные Пророку (с.а.с.) посредством Джibriля от Аллаха. Кудсий хадис — это сообщение Аллахом через внушение свыше или сновидение значений, которые Пророк (с.а.с.) выразил своими словами. Значения других хадисов, как и значение кудсий хадиса, исходят от Всевышнего Аллаха, а слова от Посланника (с.а.с.). Однако остальные хадисы Пророк (с.а.с.) не приписывал к Всевышнему Аллаху. Название

хадиса, который приписывается Всевышнему Аллаху, кудсий хадисом является условным названием.

ОТСУТСТВИЕ ДОСТОВЕРНОСТИ ХАДИСА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕГО САНАДА НЕ УКАЗЫВАЕТ НА СЛАБОСТЬ ХАДИСА

Сила санада считается условием для принятия хадиса. Тем не менее, следует знать, что слабость санада определенного хадиса не указывает на слабость самого хадиса. Хадис может иметь другой иснад за исключением, если имам говорит, что он передается только по одному этому пути. Поэтому тот, кто встречает хадис с даиф иснадом, может сказать, что хадис является даиф с этим иснадом, но выносить решения о слабости его матна абсолютно без всяких ограничений он не может. Поэтому отвержение иснада не означает обязательность отвержения хадиса. Существуют такие хадисы, которые недостоверны по своему иснаду, но в силу того, что все люди передавали их друг от друга, люди, находя их достоверными, не нуждались в том, чтобы спрашивать их иснады. Таких примеров много, например, хадис:

لا وصية لوارث

«**Нет завещания для наследника**» (передал ат-Тирмизий и ан-Насай от Амра Ибн Хариджа), или хадис:

الدية على العاقلة

«**Выкуп за убитого ложится на родственников убийцы**» (передал Ибн Маджа через Мугиру Ибн Шуъба), и многие другие хадисы.

ПРИЗНАНИЕ ХАДИСА КАК ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ШАРИАТСКИХ ЗАКОНАХ

Доказательство, приводимое в области акыды, должно быть, безусловно, категорично достоверным. Поэтому хабар ахад непригоден быть доказательством для акыды, даже если это хадис по-своему риваяту и дираяту является сахихом. Что касается

доказательства шариатского закона, то достаточно, если оно является зонний. Таким образом, как хадис мутаватир, так и хабар ахад, пригодны быть доказательством в области шариатских законов. Тем не менее, хабар ахад, который может быть доказательством в области шариатских законов, это сахих и хасан хадисы. Что касается даиф хадиса, то он абсолютно непригоден быть шариатским доказательством. Если кто-то приводит даиф хадис в качестве доказательства, то не считается, что он привел шариатское доказательство. Однако признание хадиса как сахих или хасан осуществляется тем, кто приводит его в качестве доказательства, если он имеет способность понимать хадисы, но не всеми мухаддисами. Дело в том, что существуют передатчики, которые считаются надежными или известными некоторыми мухаддисами, и ненадежными или неизвестными другими мухаддисами. Существуют хадисы, которые недостоверны по одному пути и достоверны по другому. Есть иснады, которые недостоверны у некоторых мухаддисов и достоверны у других. Существуют хадисы, которые не признаны некоторыми мухаддисами и дискредитированы, но признаны другими мухаддисами и использованы в качестве доказательств. Имеются хадисы, которые дискредитированы некоторыми мухаддисами, но приняты факихами и использованы ими в качестве доказательств. Принуждение людей признавать хадис как сахих или хасан в силу какого-то мнения или всех мнений является неправильным, а также противоречит самой реальности хадисов. Равно как нельзя поспешно принимать хадис без рассмотрения его достоверности, также нельзя поспешно дискредитировать его и отвергать только из-за того, что один из мухаддисов дискредитировал его передатчика, поскольку есть вероятность того, что этот хадис принят другим передатчиком. Также нельзя поспешно дискредитировать его и отвергать только из-за того, что один из мухаддисов отверг его, поскольку существует вероятность, что хадис принят другим мухаддисом, или из-за того, что мухаддисы отвергли его, поскольку существует вероятность, что имамы и факихи привели его в качестве доказательства. Нельзя поспешно дискредитировать хадис и отвергать его за исключением, если известно, что его передатчик

дискредитирован всеми, или если хадис всеми отвергнут (мардуд), или хадис использован в качестве доказательства только лишь некоторыми факихами, которые не имеют понимания в хадисах. В таких случаях хадис дискредитируется и отвергается. Относительно хадиса обязательно должны иметь место осмотрительность и размышление до того, как дискредитировать его или отвергать. Тот, кто внимательно изучает хадисы и их передатчиков, находит много разногласий в этой области среди мухаддисов. Существует множество примеров этому. Например, Абу Давуд передал от Амра Ибн Шуайба, передавшего от своего отца, а тот от его деда, который сказал: *«Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал:*

المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد
علي من سواهم، يرد مشدهم على مضعفهم، ومستريهم على قاعدتهم

«Мусульмане все равны. Каждый из них защищает и заботится друг о друге. Они едины против других. Сильный защищает слабого, богатый помогает бедному»». В отношении передатчика этого хадиса, Амра Ибн Шуайба, имеются некоторые известные разговоры, но, несмотря на это, много кто использовал этот хадис в качестве доказательства, а другие отвергли. Ат-Тирмизий сказал: «Мухаммад Ибн Исмаил сказал: «Я слышал, как Ахмад и Исхак — он упомянул еще других, кроме них — использовали хадис Амра Ибн Шуайба в качестве доказательства». Мухаммад Ибн Исмаил также сказал: «Шуайб Ибн Мухаммад слышал от Абдуллаха Ибн Умара». Абу Иса сказал: «Те, кто говорил о хадисе Амра Ибн Шуайба, считали этот хадис даиф хадисом, поскольку Амр Ибн Шуайб передавал хадисы по записям своего деда, и они словно полагали, что он не слышал эти хадисы от деда». Али Ибн Абу Абдуллах аль-Мадини сказал: «Яхья Ибн Саид сказал: «Мы считаем хадис Амра Ибн Шуайба даиф хадисом». Следовательно, если кто-то приводит в качестве доказательства на шариатский закон хадис, переданный Амром Ибн Шуайба, то его доказательство считается шариатским, потому что хадис, переданный Амром Ибн Шуайба, используется в качестве доказательства некоторыми мухаддисами. Например, в сборнике хадисов Дарукьутни

передается от Хасана, который передает от Убады и Анаса Ибн Малика, что Пророк (с.а.с.) сказал:

ما وزن مثل ّمثل إذا كان نوعاً واحداً وما كيل فمثل ذلك فإذا اختلف النوعان فلا بأس به
«Сыпучие и несыпучие продукты одного вида меняются друг на друга один к одному в весе. Если они являются разного вида, то не обязательно менять их один к одному». В иснаде этого хадиса проходит Рабиъ Ибн Субайх, которого Абу Заръа посчитал надежным, а другие посчитали его даифом. Этот хадис выведен также аль-Базаром, и он признан как сахих хадис. Если кто-то привел этот хадис или другой хадис, в иснаде которого проходит Рабиъ Ибн Субайх, то он привел шариатское доказательство, поскольку этот хадис считается достоверным группой людей, и они считают Рабиъа Ибн Субайха надежным. Здесь неправильно будет говорить, что если человек сделал таъдил (считать хадис достоверным или оправдать его) и джарх (не считать хадис достоверным по определенным причинам), то джарх лучше, чем таъдил. Потому что, если один человек делает джарх и таъдил в отношении одного человека то джарх лучше, чем таъдил, но если джарх и таъдил исходят от двух людей, один из которых дискредитирует передатчика, а другой нет, то это допустимо. Отсюда и исходит признание одними мухаддисами некоторых передатчиков и непризнание их другими.

Например, Абу Давуд, Ахмад, Насайи, Ибн Маджа и ат-Тирмизий передали от Абу Хурайры (р.а.), который сказал:

سأل رجل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: «يا رسول الله. انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفتوضأ بماء البحر؟» فقال:
«هو الطهور ماؤه الحل ميتته»

«Один человек спросил у Пророка (с.а.с.): «О Посланник Аллаха, мы уходим в море, беря с собой небольшое количество воды. Если мы будем совершать омовение этой водой, то пить нам ничего не остается. Можем ли мы совершать омовение морской водой?» Пророк (с.а.с.) сказал ему: «Вода в море — чистая, а мертвечина в ней — дозволена (халял)». Достоверность этого хадиса пересказал ат-Тирмизий от аль-Бухари. Ибн Абдульбарр вынес решение о его

достоверности, поскольку ученые приняли его. Ибн Мунзир счел его достоверным. В разъяснениях книги «Муснад» Ибн аль-Асир сказал: «Это сахих, машхур хадис, который выведен имамами в своих книгах, и они использовали его в качестве доказательства. Передатчики этого хадиса являются надежными людьми». Относительно иснада этого хадиса аш-Шафи'ий сказал, что в нем проходит передатчик, которого он не знает. Ибн Дакик относительно та'лиль этого хадиса сказал, что Саид Ибн Салама и Мугира Ибн Абу Барда, которые упоминаются в иснаде данного хадиса, неизвестны. Однако некоторые мухаддисы сказали, что эти два передатчика — известны. Абу Давуд сказал, что Мугира известный, и Насай счел его надежным. Ибн Абдульхакам сказал, что жители Африки сплотились вокруг него после смерти Язида Абу Муслима, но он отказался. Хафиз сказал, что из этого понимается ошибочное утверждение о том, что Мугира Ибн Абу Барда является неизвестным. Что касается Саида Ибн Салама, то кроме него этот хадис передает также Сафван Ибн Салим от Джуллаха Ибн Касира. Если кто-то приводит этот хадис в качестве доказательства или сообщением Мугиры и Саида, то считается, что он привел шариатское доказательство, поскольку этот хадис и эти два передатчика признаны некоторыми мухаддисами.

Например, Ахмад передал от Са'да Ибн Абу Ваккаса, который сказал:

سمعت النبي (صلى الله عليه وسلم) يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن
حواله أينقص الرطب إذا بیس؟ قالوا نعم، فنهى عنه ذلك

«Я слышал, как у Пророка (с.а.с.) спросили об обмене сухих фиников на свежие, и он спросил у тех, кто был вокруг него: «Уменьшаются ли свежие финики, когда высыхают?». Ему ответили: «Да», и он запретил это». Ат-Тирмизий считал этот хадис сахихом, а группа ученых, таких как Тахавий, Табарий, Ибн Хазм и Абдульхак, считали, что в нем есть иллят, ибо в его иснаде проходит Зайд Абу Ияш, который является маджхул. В книге «Талхис ва-ль-Джаваб» ат-Тирмизий передает, что Дарукъутний сказал, что Зайд Абу Ияш является надежным, а Мунзирий сказал следующее: «От него передали надежные люди, и на него полагался Малик, наряду с тем,

что был сторонником жесткой критики». Таким образом, если кто-то приводит в качестве шариатского доказательства этот хадис или другой хадис, в иснаде которого проходит Зайд Абу Ияш, считается, что он привел шариатское доказательство.

Например, Ахмад и Абу Давуд передали от Абу Саида, который сказал: *«Я слышал, как Пророк (с.а.с.) говорил:*

لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عورتهمَا يتحدثان فان الله يمقت على ذلك
«Пусть не заходят двое людей в туалет с открытыми авратами, и пусть не разговаривают при этом друг с другом. Воистину, Аллах ненавидит это»». В передаче этого хадиса проходит Икрима Ибн Аммар Уджайлий. Муслим в своей книге «Сахих», использовал этот хадис в качестве доказательства. Некоторые же хафизы сочли даифом этот хадис Икримы, переданный от Яхья Ибн Касира, хотя Муслим вывел хадис Икримы от Яхья, и также аль-Бухари приводит этот хадис в качестве доказательства. Следовательно, тот, кто приводит в качестве доказательства этот хадис или другой хадис, в котором проходит Икрима, считается, что он привел шариатское доказательство, несмотря на то, что есть те, кто дискредитируют этот хадис и дискредитируют Икриму.

Например, Ахмад, Абу Давуд, Насайи, Ибн Маджа и ат-Тирмизий передали от Бусра Бинт Сафвана, что Пророк (с.а.с.) сказал:

من مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ

«Кто дотронется до своего полового органа, пусть не совершает намаз, пока не совершит омовение». Этот хадис вывели Малик, Шафи'ий, Ибн Хузайма, Ибн Хаббан, Хаким и Ибн Джаруд. Абу Давуд сказал Ахмаду: «Хадис Бусра не является сахих хадисом». Ахмад ответил: «Нет, это сахих хадис». Байхакий сказал: «Этот хадис, хотя и не выведен двумя шейхами (аль-Бухари и Муслим) из-за разногласия в том, от кого слышал Урва этот хадис, от Бусра или от Марвана, они принимали всех его передатчиков». Если кто-то ссылается на этот хадис, это считается шариатским доказательством, хотя этот хадис не вывели аль-Бухари и Муслим. Если аль-Бухари и Муслим не приводили какой-то хадис в качестве доказательства, это не означает, что в его иснаде есть порицающая причина. Например, хадисы:

خرمت الخمر لعينها

«Запрещен хамр из-за того, что он — хамр» (ан-Насайй),

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

«**Мои сподвижники подобны звездам. За кем бы из них вы не последовали, вы пойдете по правильному пути**» (Разайн), использованы всеми факихами и дискредитированы некоторыми мухаддисами. Если кто-то приводит их в качестве доказательства, считается, что он привел шариатское доказательство.

Таким образом, становится ясным наличие многих расхождений между мухаддисами относительно хадисов, передатчиков и путей сообщения хадисов. Многие расхождения происходят между мухаддисами, большинством факихов и некоторыми муджтахидами. Если отвергать хадис из-за этого расхождения, то множество сахих и хасан хадисов в виде шариатских доказательств будут отвергнуты, а это недопустимо. Поэтому хадис следует отвергать исключительно по правильной причине, которая признана всеми мухаддисами, или отвергать его в том случае, если он не отвечает обязательным условиям для сахих или хасан хадиса. Позволяется использовать в качестве доказательства любой хадис, если он признан некоторыми мухаддисами и отвечает условиям сахих или хасан хадиса. Такой хадис считается шариатским доказательством на то, что закон является шариатским.

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПРОРОКА МУХАММАДА (С.А.С.) И ИСТОРИЯ

Первое, чему было уделено внимание в написании исламской истории — это жизнеописание Пророка (с.а.с.) и те сражения, которые происходили при его жизни. В основе жизнеописания Пророка (с.а.с.) лежат хадисы, переданные сподвижниками, табиинами и теми, кто был после них. Эти хадисы охватывают всю жизнь Пророка (с.а.с.). Они повествуют о его рождении, юношестве, его призыве к Исламу, его джихаде с язычниками и его сражениях. Говоря вкратце, они повествуют о его жизни, начиная с его рождения и заканчивая его смертью. История Пророка (с.а.с.) включалась в передаваемые хадисы. Раньше, когда мухаддис без какого-либо определенного порядка собирал все, что доходило до него, хадисы, касающиеся истории, не были упорядочены. Когда хадисы были упорядочены в главах, жизнеописание Пророка (с.а.с.) было собрано в отдельных главах. Затем эти главы были отделены от хадиса, и о жизни Пророка (с.а.с.) были написаны специальные книги. Тем не менее, мухаддисы продолжали включать эти главы в число остальных своих глав. Так в книге «Сахих аль-Бухари» имеется глава «Походы», а в книге «Сахих Муслим» — глава «Джихад и жизнеописание Мухаммада».

Много тех, кто написал книги в области жизнеописания Пророка (с.а.с.), а первой такой книгой (из числа тех книг, которые дошли до нас) считается книга «Походы», написанная одним из первых писателей Ибн Исхаком. Автор этой книги Мухаммад Ибн Исхак Ибн Ясар, скончавшийся в 153 году по хиджре, является одним из самых известных авторов, который изучал походы Мухаммада (с.а.с.). Даже передается, что аш-Шафи'ий сказал: «Кто желает подробно изучить походы Мухаммада (с.а.с.), тот нуждается в Мухаммаде Ибн Исхаке». Вторым автором после Ибн Исхака является аль-Вакидий. Мухаммад Ибн Умар Ибн Вакид аль-Вакидий, скончавшийся в 209 году по хиджре, считается человеком, который обладал глубокими познаниями о походах Мухаммада (с.а.с.), и был близок в этом к Ибн Исхаку. Он обладал большими знаниями в области истории и хадиса. Однако передается, что в конце его жизни у него случилось помрачение ума. По этой причине, многие мухаддисы считают его даифом. Аль-Бухарий говорит, что передаваемые им хадисы являются мункар хадисами. Тем не менее, они не дискредитируют его большую эрудицию в области походов Мухаммада (с.а.с.). Ахмад Ибн Ханбал говорит о нем, что он прекрасно знает о походах Мухаммада (с.а.с.). Он написал книгу о походах Мухаммада (с.а.с.), из которой Ибн Са'д приводит цитаты в своей книге «Табакат», там где пишет о жизнеописании Мухаммада (с.а.с.). Также и Табарий привел цитаты из его книги. Наиболее известными авторами в области жизнеописания Пророка (с.а.с.) являются Ибн Хишам, скончавшийся в 218 году по хиджре, и Мухаммад Ибн Са'д, скончавшийся в 230 году по хиджре. До сегодняшних дней мусульмане продолжают заботиться о жизнеописании Пророка (с.а.с.). Жизнеописание Пророка (с.а.с.) считается из числа наиважнейших знаний, о которых мусульмане должны заботиться, ибо оно содержит в себе сообщения о жизни Пророка (с.а.с.), его поступки, слова, молчание, его качества, а все это является законодательством, как Коран. Жизнеописание Пророка (с.а.с.) — это один из предметов законодательства, и поэтому оно считается из хадиса. Сообщения, содержащиеся в жизнеописании Пророка (с.а.с.), которые достоверны по своему риваяту и дираяту от Пророка (с.а.с.), считаются

шариатским доказательством, ибо это относится к Сунне. Кроме того, Всевышний Аллах приказал следовать Пророку (с.а.с.). Аллах сказал:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

«Был для вас в Посланнике Аллаха хороший пример» (33:21).

Забота о жизнеописании Пророка (с.а.с.) и его изучение — это шариатский приказ. Разница между написанием жизнеописания Пророка (с.а.с.) древними учеными и теми, кто были в поздние столетия состоит в следующем: метод написания жизнеописания Пророка (с.а.с.) и истории древними учеными базируется на риваяте сообщений от Пророка (с.а.с.). Сначала историки собирали эти сообщения путем риваята. Первое поколение мусульман, которые видели поступки Пророка (с.а.с.) или слышали о них, и затем передали их, стали передавать их другим устно. От них эти сообщения приняло последующее поколение. Некоторые из них записали хадисы без порядка, как те, что можно встретить даже сегодня в книгах по хадисам. С наступлением второго столетия, некоторые ученые стали собирать сообщения, касающиеся жизнеописания Пророка (с.а.с.), и присоединять их друг к другу, а также регистрировать их через риваят с записыванием имени передатчика и того, от кого он передал сообщение, точно также как это делается с хадисами. Поэтому мухаддисы и критики в области хадисов, зная передатчиков и санад, могут отличать правильные принимаемые сообщения, касающиеся жизнеописания Пророка (с.а.с.), от недостоверных отрицаемых сообщений. Будет правильным использовать жизнеописание Пророка (с.а.с.) в качестве свидетельства, если оно является сахих. Такое положение отличается от современных авторов книг о жизнеописании Пророка (с.а.с.), которые приводят только хадисы, не упоминая их передатчиков. Поэтому на их книги не ссылаются как на источник жизнеописания Пророка (с.а.с.), за исключением, если автор при написании в своей книге переданных сообщений исследует сообщения о жизнеописании Пророка (с.а.с.) и относится к числу надежных и заслуживающих доверие лиц. В противном случае, его слова не приводятся в качестве свидетельства. Относительно

события, которое он упоминает, следует обращаться к книгам о жизнеописании Пророка (с.а.с.), которое передается путем риваята или к книгам о хадисах, поскольку сообщения о Пророке (с.а.с.) относятся к Сунне, и они принимаются только в том случае, если являются сахих.

Наряду с жизнеописанием Пророка (с.а.с.) существует и другая сторона, по направлению к которой обратились историки. Это история войн между мусульманами, воевавших друг с другом, и история войн мусульман с другими народами, а также последовавшие за этим завоевания и различные события. В этом плане целая группа историков получила известность, и первым из них считается Абу Мухниф Лут Ибн Яхья Ибн Саид Ибн Мухниф Ибн Салим аль-Аздий, скончавшийся после 170 года по хиджре. Самыми известными его книгами являются «Футух аш-Шам», «Футух аль-Ирак», «аль-Джамал», «Сиффайн» и «Макътал аль-Хусайн». Ясно видно, что каждая из его книг является разъяснением одного какого-то вопроса. Из числа его сахих книг сохранилось лишь то, что передал Ибн Джарир ат-Табарий в своей книге «Тарих ат-Табарий». Многие мухаддисы дискредитировали его и сказали, что он передавал от группы неизвестных лиц. К числу известных историков относится также аль-Мадаиний. Это Али Ибн Мухаммад аль-Мадаиний, скончавшийся в 225 году по хиджре. Этот человек написал большое количество книг. Ему принадлежат книги о Пророке (с.а.с.), книги о Курайше, книги о женщинах, и книги о халифах. По поводу этого историка Саълаб ан-Нахвий сказал так: «Кто желает узнать о джахилии, пускай обращается к книгам Абу Убайды, а кто желает узнать о истории Ислама, пускай обращается к книгам аль-Мадаиний». Мухаддисы не дискредитируют его, и самый известный критик в области хадисов Яхья Ибн Муъин говорит о нем, что он — надежный. Составление истории, как и составление жизнеописания Пророка (с.а.с.), началось в устной форме. Затем первое поколение мусульман, которое было свидетелем этих событий и принимало в них участие, стало передавать их. От первого поколения эти сообщения приняло следующее поколение, а впоследствии сообщения об этих событиях стали записываться. В отношении исламской истории, с точки зрения

передачи сообщений, мусульмане поступили точно также, как и с жизнеописанием Пророка (с.а.с.). Поэтому такие древние книги по истории как, например, «Тарих ат-Табарий», передают событие от такого-то и такого-то, а иногда передают какое-то событие по нескольким путям, ибо их метод в составлении истории представлялся исключительно в передаче (риваяте).

Существует также еще одна другая сторона, которая появилась у мусульман, начиная с первых столетий. Это история иных народов, как история персов, римлян и других народов, а также история иных вероисповеданий, как история иудаизма и христианства. Однако этот вид истории менее точен, чем жизнеописание Пророка (с.а.с.) и история исламских событий. Дело в том, что историки в написании этой истории опирались на передатчиков из других народов. Этот раздел истории оказался переполненным легендами из-за того, что между ее написанием и передатчиками существовал большой отрезок времени, отсутствовала точность передачи сообщений, и каждый народ преувеличивал в своих сообщениях.

Одним словом, в истории, как в исламской, так и в истории других народов, мусульмане не имели большого опыта, хотя их метод в написании истории является правильным, и заключается в передаче сообщения от того, кто был свидетелем события, или в передаче книги от того, кто передал сообщение, и далее от того, кто был его свидетелем. Но, несмотря на это, в том, что касается истории иных народов, они опирались на недостоверные передачи, в результате чего эта история стала заполненной легендами и рассказами. Что касается истории Ислама, то они не требовали в отношении передатчиков той точности, которую требовали в отношении жизнеописания Пророка (с.а.с.) и хадиса. Они писали только о халифах и валиях, и не писали о положениях в обществе и положениях людей. Поэтому исламская история не дает полной картины об обществе или государстве, но это можно получить из книг о жизнеописании Пророка (с.а.с.) после их проверки, а также из книг по хадисам, в которых написано о сподвижниках и табиинах. В действительности, исламская история нуждается в пересмотре, а именно, в проверке имеющихся в книгах об истории

событий, путем проверки передатчиков, которые передали их и санад этих передатчиков, а также проверки самих событий, и их изучений в свете событий и риваятов. Однако следует знать, что все случившееся в те времена, кроме времен сподвижников (да будет доволен ими Аллах), не имеет значимости. То, что имело место со стороны сподвижников — это является предметом рассмотрения, ибо единодушие сподвижников является шариатским доказательством. Кроме того, имеется множество законов, которые появились впервые с изменением жизни, и были решены различные проблемы со стороны сподвижников, а потому необходимо знать их с законодательной точки зрения. Таким образом, история сподвижников является из законодательства. Многие положения джихада, отношения с зиммийями (евреями и христианами, находящимися под защитой мусульман), харадж, ушр, знание того, является ли земля ушрий или хараджий, т.е. знание того, какая земля завоевана миром, а какая силой, а также такие вопросы, как безопасность, перемирие, законы о трофеях, жалование солдат и многое другое, все это события и законы, которые практически исполнялись в государстве. Необходимо знать их, для того чтобы принять то, в чем были единодушны сподвижники в качестве шариатского доказательства, а также, для того чтобы рассматривать иджитхад отдельного сподвижника как шариатский закон одного из муджтахидов, и для того чтобы ознакомиться с тем, как сподвижники, и в особенности, праведные халифы занимались управлением и политикой. Сподвижники — лучшие, кому Аллах даровал управленческую аклийю, и лучшие, кто понимал исполнение законов в государстве над его гражданами, будь то над мусульманами или зиммийями. Поэтому необходимо знать историю Исламского государства в эпоху сподвижников, и неплохо знать его правильную историю во времена после сподвижников. У мусульман имеются источники сообщений сподвижников, помимо книг об истории, как, например, книга Абу Убайды «аль-Амваль», книга Малика «Муваттаъ» и книги о хадисах, которые передают сахих и хасан хадисы.

Что касается других людей, кроме сподвижников, то неплохо знать о них в качестве информации, но не для следования им. Да,

Коран повествует нам истории о некоторых пророках и народах, для поучения в области веры, подчинения Всевышнему Аллаху и объяснения исхода того, кто оказывается непокорным Аллаху, но не для того чтобы мы принимали их сообщения и поступки как путь, по которому следует идти. Распространенной ошибкой является утверждение многих людей о том, что история имеет наибольшую значимость в развитии народов, и что знание прошлого проливает свет на настоящее и открывает путь к будущему. Все это заблуждение и бред. Это сравнение осязаемой настоящей реальности с реальностью, которая неосязаема и неизвестна, и сравнение видимого нами категорически достоверного положения с сомнительным, о котором нам сообщено, и которое может быть правильным, а может быть ошибочным, может быть правдой, а может — ложью. И поистине, историю нельзя принимать как основу для какого-либо развития, и даже для какого-либо исследования. Предметом исследования следует определять ту реальность, которую мы желаем исправить, ибо эта реальность — осязаема, осязаема. После этого необходимо изучать эту реальность до тех пор, пока она не будет понята. Затем нужно найти для нее решение, либо из шариата, если это относится к шариатским законам, либо из требований самой реальности, если это относится к способам и средствам. Мусульманину бесполезно изучать историю Бисмарка, и даже Харуна ар-Рашида. Является обязательным то, чтобы мусульманин занимался изучением исламского шариата как мыслей и законов, а также изучением реальной практической жизни, для того чтобы возродить Ислам и мусульман, а также сделать все возможное для распространения Ислама и несения его призыва во всем мире. Если и необходимо изучать историю людей, то нам нужно изучать сегодняшнее общество как реальную действительность, для того чтобы исправить ее, а также изучать реальные положения других существующих на сегодняшний день народов, чтобы определить нашу позицию по отношению к ним, в то время как мы находимся в положении постоянной борьбы на пути распространения Ислама этим народам.

УСУЛЬ ФИКХ

Считается, что аш-Шафи'ий является тем, кто определил усуль истинбат (основы для выведения шариатских законов) и упорядочил их правилами амм (общий) и куллий (всеобъемлющий). Таким образом, он стал основателем науки «усуль фикх», несмотря на то, что много ученых, которые были после него, стали обладать еще большими знаниями об усуль фикх и его разделах, чем он сам. До аш-Шафи'ий, факихи совершали иджитхад без наличия у них определенного порядка для истинбата (выведения шариатских решений из шариатских текстов). Они опирались на свое понимание значений шариата, сути его законов, его целей, и того, на что указывают его тексты. Дело в том, что большой опыт этих факихов в изучении шариата и их превосходное владение арабским языком, сделало их способными понимать значения шариата и его цели. Они имели успех в выведении законов из шариатских текстов, смыслов и целей, не имея в наличии определенный записанный порядок. До аш-Шафи'ий факихи из числа сподвижников, табинов и табеи-табинов, говорили о вопросах усуль фикх, приводили доказательства и опровержения, как это передается от Али Ибн Абу Талиба (р.а.), который говорил о мутлак и мукайяд, о хасс и амм, о насих и мансук. Однако это не происходило по определенному порядку, и у этих факихов, которые говорили о некоторых вопросах усуль фикх, не было

амм или куллий правил, к которым можно было бы обращаться в познании шариатских указаний, в способе их опровержения и определении более сильного (тарджих) из них. Аш-Шафи'ий — это муджтахид, который вывел науку «усуль фикх» и установил людям куллий закон, к которому можно обращаться в познании степеней доказательств шариата. Среди людей широко распространилась информация о том, что аш-Шафи'ий установил науку «усуль фикх» в своей известной книге «ар-Рисала». Но в действительности «ар-Рисала» содержит лишь некоторую часть науки «усуль фикх», которую установил аш-Шафи'ий. Тот, кто знаком с книгами аш-Шафи'ий, знает, что «ар-Рисала» содержит некоторые исследования науки «усуль фикх», но не все исследования аш-Шафи'ий в усуль. Ему принадлежат еще и другие книги, в которых содержатся исследования в области усуль фикх, как, например, книга «Ибтал-уль-истихсан» и книга «Джама-уль-ильм». И даже в книге «аль-Умм» содержатся исследования из усуль фикх. В ней аш-Шафи'ий приводит куллий правила там, где ведет речь о второстепенных законах.

Способствующим для аш-Шафи'ий установить науку «усуль фикх» было время, в котором он жил, когда вовсю процветал исламский фикх. В исламских землях стали формироваться фикхий сборники для муджтахидов и мазхабы. Диспуты между муджтахидами и основателями мазхабов велись в различных разделах фикха и доказательств. Аш-Шафи'ий вместе с другими погрузился в эти диспуты. Эти диспуты привели его к размышлению об амм и куллий правилах и определенных упорядоченных критериях, которые станут основой исследования и истинбата. Он собрал эти правила в одну науку, которая стала называться наукой «усуль фикх». Замечательной вещью в усуль аш-Шафи'ий является то, что он изучает усуль законодательным образом, а не логическим, ибо одним из самых опасных дел для изучения, и даже для уммы в ее развитии, является логическое направление, и в особенности, если это происходит в фикхе и усуль. Аш-Шафи'ий полностью был далек от логического направления и строго соблюдал законодательный образ изучения. Он не блуждал в теоретических образах и предположениях. Он говорит о реально

существующих вещах, т.е. берет шариатские тексты и ограничивается текстом, а также реальностью, на которую указывает текст и которую видит человек. В отношении насих и мансух, аш-Шафи'ий утверждает правила насх из вопросов, в которых для него достоверно существует насх, исходя из указания на насх, имеющегося в самом аяте или в самом хадисе, или исходя из хадисов Посланника (с.а.с.), указывающих на насх, и тех сообщений и проблем, которые переданы от сподвижников Посланника Аллах (с.а.с.). Он не поступал так, как это делали многие из тех, кто были после него, которые, когда видели противоречие между двумя аятами или двумя хадисами, сразу прибегали к словам о том, что один из них является насих (отменяющий) другого, в результате чего совершили грубые ошибки. Когда он приводит правило, он не приводит его из логических посылок, а показывает источники, из которых оно берется, а именно либо из сообщений от Пророка (с.а.с.), либо из фетв сподвижников. Его направленность в выведении общих правил была практической, в которой он опирался на реальность, на доказательства, и на их соответствие осязаемым событиям. Самая яркая отличительная особенность усуль аш-Шафи'ий состоит в том, что, несмотря на то, что у него был свой определенный метод, но его усуль — это мутлак (общие) правила для истинбата. Это усуль пригоден для всех методов, какими бы они различными ни были. Его усуль — это мерило, для того чтобы различить правильные мнения от неправильных и куллий закон, который следует соблюдать при выведении новых законов, какой бы метод человек ни устанавливал себе для оценки мнений и соблюдения куллий закона при выведении законов. Усуль аш-Шафи'ий не был усулем для его мазхаба, хотя он и ограничивался соблюдением этого усуля. Он не написал его с целью защиты своего мазхаба и разъяснения своей точки зрения. Его усуль представляет собой амм куллий правила для истинбата. Побудительным фактором составления этого усуля была не защита своего мазхаба, а стремление познать способы иджтихада и установить порядки для муджтахидов. В установлении усуль фикх аш-Шафи'ий имел искреннее намерение и обладал правильным пониманием, и оказал влияние на всех муджтахидов и ученых

без исключения, которые пришли после него, будь то сторонники других мнений или те, кто поддерживали его мнение. Несмотря на различие своих устремлений, все они видели, что идут по тому самому пути, по которому шел аш-Шафи'ий, устанавливая кулий правила, и направляясь в фикхе и истинбате по определенному порядку, согласно кулий законам и амм правилам. После аш-Шафи'ий фикх стал основываться на непоколебимых усуль, а не на каких-то определенных фетвах и проблемах, как обстояло дело до него. Хотя все ученые шли вслед за аш-Шафи'ий с точки зрения идеи «усуль фикх», тем не менее, их принятие того, чего достиг аш-Шафи'ий, было различным в силу различия их фикхий направленностей. Из них были такие, кто последовал за мнениями аш-Шафи'ий, стал разъяснять и расширять их, и выходить против его пути. Таковыми были приверженцы мазхаба самого аш-Шафи'ий. Были те, кто приняли большую часть того, что принес аш-Шафи'ий, и при этом разошлись в некоторых подробностях усуль, но не в совокупности, ибо по своей совокупности, основе и направленности, их усуль не расходится с усуль аш-Шафи'ий. Таковыми были ханафиты и те, кто последовал за ними. Были и те, кто оказались в противоречии с аш-Шафи'ий в этих усуль. Таковыми были захириты и шииты. В числе тех, кто последовал за аш-Шафи'ий в его мнениях, были ханбалиты. Они приняли усуль аш-Шафи'ий, хотя и сказали, что единодушие (иджма) — это единодушие сподвижников и только. Метод маликитов, которые появились после аш-Шафи'ий, совпал с большей частью того, что содержится в его усуле, хотя они и определили действия жителей Медины в качестве доказательства, и оказались в противоречии с ним относительно некоторых подробностей. Что же касается тех, кто пошли по его пути и приняли его мнения, то это последователи его мазхаба, которые были активными в науке «усуль фикх» и написали много книг в этой области. По методу аш-Шафи'ий в области усуль фикх были составлены книги, которые были и продолжают оставаться столпом и основой этой науки. Наиважнейшими книгами, которые написаны самыми первыми учеными в области усуль фикх, являются три книги. Первой является книга «Мутамад», автором которой был

Абу аль-Хусайн Мухаммад Али Ибн ат-Тайиб аль-Басри, скончавшийся в 413 году хиджры. Вторая книга называется «Бурхан», написанная Абдульмаликом Ибн Абдуллахом аль-Джувайни, известным как Имам аль-Харамайн, который скончался в 478 году хиджры. Третья книга — это «Мустасфа», автором которой является Абу Хамид аль-Газали, скончавшийся также в 478 году. Затем, после них появился ученый Абу аль-Хусайн Али, известный как аль-Амади. Он собрал эти три книги воедино, внес добавления, и появилась книга, которую он назвал «аль-Ихкам фи усуль-ахкам». Эта книга относится к числу самых важных книг, составленных в области усуль фикха. Что касается тех, кто принял большую часть того, что принес аш-Шафи'ий, разойдясь с ним относительно некоторых подробностей, то это, как уже было сказано, ханафиты. Дело в том, что метод ханафитов в истинбат соответствовал усулю аш-Шафи'ий, но они направились в науку «усуль», подвергаясь влиянию фуру' (второстепенных частей). Они изучили правила усуль, чтобы усилить ими фуру'. Этим самым они определили фуру' как основу, и строили на них амм правила, которыми подтверждали эти фуру'. Возможно, что фактором, побудившим их идти в таком направлении, был поиск с их стороны усуль для подтверждения своего мазхаба, а не образование правил, согласно которым выводится их мазхаб. Дело в том, что Абу Ханифа жил до аш-Шафи'ий — он умер в том году, когда аш-Шафи'ий родился — и его истинбат не осуществлялся согласно амм и куллий правилам. После Абу Ханифы были такие его ученики, как Абу Юсуф, Мухаммад и Зуфар, но они не занялись написанием книг в области усуль фикха. Но позже в ханафитском мазхабе были ученые, которые направились к выведению правил, пригодных для фуру' ханафитского мазхаба. Таким образом, эти правила появились после фуру', а не до них. Но, несмотря на это, в целом усуль ханафитов выведен на основе усуль аш-Шафи'ий. Их противоречие шафиитам состоит в том, что амм, как и хасс, является категоричным, что понятия «шарт» и «васф» не имеют значимости, что нет тарджиха (предпочитать одного из двух) по причине многочисленности передатчиков и другое, все это вопросы, относящиеся к подробностям, а не куллий правила.

Поэтому можно считать, что усуль ханафитов и усуль шафиитов является одним усулем для фикха. Их направленность к фуруу и расхождение в некоторых подробностях не считается другим усулем. Напротив, это один усуль в своих куллий правилах. Между книгами усуль шафиитов и книгами усуль ханафитов почти нет никакого различия. Все они представляют собой изучение одного усуль фикха. Одной из самых важных книг об усуле у ханафитов является книга «Усуль аль-Баздави», автором которой является Фахрульислам Али Ибн Мухаммад аль-Баздави, умерший в 483 году хиджры.

Теми, кто оказались в противоречии с аш-Шафи'ий в усуле, были захириты и шииты. Они оказались в противоречии с его усулем не только в подробностях, но и в некоторых его основах. Что касается захиритов, то они полностью отвергают кьяс и опираются только лишь на прямое указание текстов. И даже то, что называется явным кьясом, они считают это текстом, а не кьясом. Они признают только прямое указание текстов. Имамом этого мазхаба является Абу Сулейман Давуд Ибн Халф аль-Исфахани, скончавшийся в 270 году хиджры. Сначала он относился к шафиитам и изучил фикх от шафиитов, но затем оставил шафиитский мазхаб, и избрал для себя особый мазхаб, в котором он опирается исключительно на текст. Этот мазхаб был назван захиритским. К захиритам относится имам Ибн Хазм. Некоторые сделали для него пропаганду и представили его в светлом образе, в результате чего, к его книгам появился интерес среди людей, хотя его книги, по фикхий изучению и образу приведения доказательств, стоят ниже других книг, написанных в области фикха и усуль. Что касается шиитов, то они оказались в большом противоречии с усуль аш-Шафи'ий. Они определили слова имамов в качестве шариятского доказательства, как Коран и Сунна. Эти слова у них считаются доказательством, которое следует, как минимум, после Корана и Сунны. Слова имамов они определяют как мухассис (ограничение) Сунны и говорят: «Согласно мудрости Аллаха, в Исламе разъяснен ряд законов и скрыт ряд других законов. Но Пророк (с.а.с.) доверил эти законы своим васиям (тот, кто получил завещание). Каждый васий вверяет их другому, чтобы тот, в

соответствующее для этого время, согласно мудрости, распространял их, как амм мухассис, или мутлак мукайяд, или муджмал мубайян и так далее. Иногда Пророк (с.а.с.) упоминал об амм, а через некоторое время о его мухассис, а иногда вообще не упоминал о нем, и после него о нем сообщал его васий». Шииты-имамиты ставят своих имамов наряду с Сунной. Иджтихад у них ограничен мазхабом, и муджтахиду нельзя входить в противоречие с взглядами мазхаба, т.е. муджтахиду нельзя совершать такой иджтихад, который противоречит словам правдивого имама. Они отвергают хадисы, которые не передаются от их имамов. Они не принимают кыяс, и от их имамов, как они передают это в своих книгах, имеются достоверные сообщения о том, что если делать кыяс в шариате, то религия будет уничтожена.

Таковым является положение ученых мусульман относительно науки «усуль фикх» после аш-Шафи'ий. Мнения одних соответствовали мнениям аш-Шафи'ий, а других — находились в противоречии. Что же касается самой науки, то после аш-Шафи'ий о ней было много сказано и появилось много ученых, которые писали и объясняли эту науку. Удивительным является то, что в последующие после аш-Шафи'ий века, иджтихад стал являться редкостью, и мало стало муджтахидов. В более поздние века иджтихад был вообще прекращен. Но наука «усуль фикх» продвинулась и развивалась. Увеличилось исследование правил этой науки, и разветвились ее вопросы. Однако все это было с теоретической стороны, а не с практической. Поэтому эта наука не оказала позитивного влияния на появление муджтахидов и уничтожение идеи о прекращении иджтихада. Причиной этого, по всей вероятности, явилось то, что в те поздние века наука «усуль фикх» изучалась в чисто теоретическом направлении, и главным в ней было именно теоретическое исследование, а также в нее были введены такие исследования, которые не имеют к ней никакого отношения. Забота ученых была направлена на рассмотрение правил и их пересмотр, а также на подтверждение правил доказательствами и выбор правил, которые имеют наиболее сильное доказательство, невзирая на то, существуют ли эти правила в реальности или нет. У них появилось много теоретических

предположений. Они рассмотрели указания и поделили их, как это сделали ученые в области логики. Они подняли обсуждение таких вопросов, которые не имеют никакого отношения к усуль фикху. Например, это обсуждение таких вопросов, как вопросы красоты и безобразности: определяются ли они на основе разума или на основе шариата? А также обсуждение вопроса: является ли выражение благодарности благодетелю, обязательным на основе шариата или на основе разума? Они обсуждали вопросы, которые относились к науке «калам», а не к науке «усуль фикх». Например, они обсуждали вопрос защищенности пророков от грехов и допустимости того, чтобы пророки допускали ошибки и забывали в делах, которые касаются послания. Они обсуждали вопросы, касающиеся арабского языка, но не усуль фикха. Например, они обсуждали вопрос происхождения языков, обсуждали частицы и имена. Этим самым они заморозили науку «усуль фикх» и перевели ее из своей законодательной стороны, которая ведет к появлению муджтахидов и обогащает фикх, в теоретическое философское обсуждение, где ученый не может вывести самые простые законы. Вследствие этого, едва не утратилась полезность этой науки, и едва не перестала существовать ее значимость в законодательстве и истинбате. В силу того, что наука «усуль фикх» является необходимой для выведения законов и развития законодательства, подобно тому, как грамматика и красноречие необходимы для арабского языка, то необходимо уделять внимание изучению этой науки. Необходимо уделять внимание практическому изучению науки «усуль фикх», а не теоретическому. При этом следует ограничиваться исследованиями, которые касаются истинбата, и следует изучать их наряду с доказательствами, которые указывают на них, а также наряду с реальностями, которые соответствуют их значениям, дабы это изучение привело к появлению муджтахидов и произвело законодательное богатство для решения ежедневно обновляющихся проблем, как в исламском мире, так и в остальных частях мира.

ФИКХ

Слово «фикх» в арабском языке означает понимание. Именно такое значение этого слова содержится, например, в следующих словах Всевышнего Аллаха:

مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ

«Мы не понимаем многого из того, что ты говоришь» (11:91).

По определению правоведов, фикхом называется наука, изучающая все второстепенные шариатские законы, которая приобретает путем рассмотрения и обоснования. Она возникла с того времени, как появились эти законы шариата, а именно после хиджры (переселения) из Мекки в Медину. Посланник Аллаха (с.а.с.) был послан с пророческой миссией и прожил в Мекке тринадцать лет, после чего примерно десять лет прожил в Медине. Коран ниспосылался на протяжении всего этого времени, но аяты, касающиеся шариатских законов, ниспосылались в Медине. На протяжении этого времени ниспосылался Коран, и Посланник (с.а.с.) разъяснял законы, касающиеся событий, которые описываются в Коране, как и разъяснял решения происходящих проблем.

Та часть Корана, которая была ниспослана в Мекке, составляет приблизительно две трети Корана, и аяты этой части Корана называются мекканскими. В целом, эти аяты почти не затрагивают чего-либо из законов. Они ограничиваются пояснением основ

религии и призыва к ней, как веры в Аллаха, Его Посланника, Судный день, а также предписывают совершать намаз, характеризоваться такими нравственными качествами, как честность, верность, и воспрепятствуют таким пагубным злым делам, как прелюбодеяние, убийство, закапывание заживо новорожденной девочки, обвешивание и тому подобное. Аяты второй части Корана, которые были ниспосланы в Медине, составляют около одной трети Корана и называются мединскими. Это аяты-законы, которые относятся к взаимоотношениям между людьми: торговля, наем, ростовщичество; к наказаниям: наказание за прелюбодеяние, воровство; к преступлениям: казнь человека, сознательно совершившего убийство, наказание за бандитизм; к свидетельским показаниям: свидетельство о факте прелюбодеяния, и прочие. В Медине были ниспосланы также остальные законы, относящиеся к сфере ибадат: пост, закят, хадж, джихад. Из этого становится ясным, что хотя в Мекке и были ниспосланы законы намаза, тем не менее, они не формируют науку обо всех законах, а всего лишь знание об одном виде законов. Все же остальные законы были ниспосланы в Медине. Исходя из этого, точнее будет сказать, что фикх получил свое начало в Медине. Поскольку фикх представляет собой практические законы, то законы шариата ниспосылались для решения происходящих событий, а чаще всего ниспосылались именно по случаю каких-то происходящих событий. Так, например, два спорящих человека приходили к Посланнику Аллаха (с.а.с.), и он судил между ними согласно ниспосланным от Аллаха законам. Также аяты ахкам ниспосылались по случаю проблем, нуждающихся в своем разрешении, в результате чего ниспосылался один или несколько аятов, содержащие их решения. Это и есть значение того, что Коран ниспосылался частями. Отсюда видно, что в ниспослании аятов был ярко выражен законодательный аспект. Аяты Корана не решили какие-то предположения, которые может быть произойдут, а решили фактически имевшие место вопросы и проблемы, которые действительно имеют место среди людей. Ниспослание Корана продолжалось вплоть до того года, в котором Посланник Аллаха (с.а.с.) покинул этот мир, и Всевышний Аллах довел эту религию до своего

завершения. Последним аятом, который был ниспослан Посланнику (с.а.с.), были слова Всевышнего Аллаха в суре «Бакара»:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا

«О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и не берите оставшуюся часть лихвы» (2:278).

Этим самым законы, как таковые, достигли своего завершения. Коран, а также поступки Посланника (с.а.с.), его слова и утверждения охватили законы о всех видах действий человека: ибадат, как намаз и закят, нравственность, как честность и верность, взаимоотношения, как торговля и наем, наказания, как, например, за убийство и воровство, свидетельские показания, как законы свидетельств и законы письменных документов, политические дела, касающиеся внутренней политики, как законы о халифе и законы о судопроизводстве, или касающиеся внешней политики, как законы о врагах (мухарибах) и договора. Таким образом, исламский фикх возник с возникновением шариатских законов, ибо фикх — это наука о совокупности шариатских законов.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИКХА

Фикх относится к числу главнейших исламских знаний, обладая наибольшим влиянием на общество, и являясь одним из важнейших ответвлений исламского сакафата. Дело в том, что исламский сакафат — это Коран, Сунна, иджмаъ, кияс и то, что необходимо для их понимания. Хотя исламский сакафат включает в себя науки арабского языка, науки хадиса и науки тафсира, самое яркое, в чем он проявляется — это мысли, касающиеся мировоззрения, и решения, которые решают жизненные проблемы. Выражаясь иначе, он проявляется в акыде и шариатских законах, ибо исламский сакафат, являясь практическим сакафатом, который принимается для решения жизненных проблем, охватывает большую часть того, что охватывают мысли акыды и решения, т.е. большую часть законов. Фикх же является наукой об этих законах.

Исламский сакафат и изучение законов шариата берут свое начало со времени выступления Посланника (с.а.с.) со своей

миссией. Посланник (с.а.с.) был единственным источником законов шариата, ибо он был послан для обучения людей религии Аллаха. Всевышний Аллах сказал:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ
«О Посланник! Возвести то, что низведено тебе от твоего Господа. А если ты этого не сделаешь, то ты не донесешь Его послания» (5:67).

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبَّانٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
«Ниспослали Мы тебе Коран, дабы ты объяснял людям то, что ниспослано им» (16:44).

Никто из мусульман, кроме Посланника (с.а.с.), не имел права единоличного предоставления какого-то мнения относительно какой-то точки зрения или какого-то закона, поскольку с существованием среди них Посланника (с.а.с.), и с наличием у них возможности обращаться к нему в том, что возникало у них, ни для кого не было позволительным предоставлять какое-то мнение от самого себя относительно какого-то события. Поэтому, когда случалось какое-то событие, возникал какой-то спор или кому-то из них приходила в голову мысль, они обращались к Посланнику (с.а.с.), и он предоставлял им мнения, разрешал между ними споры, отвечал на их вопросы, иногда аятом, а иной раз хадисом. Говоря же о том, что во времена Посланника (с.а.с.) некоторые сподвижники совершали иджитihad, выносили на основании своего иджитихада решения относительно отдельных споров, или согласно своему иджитихаду выводили какое-то решение относительно отдельных случаев, то следует знать, что все это не делало эти иджитихады источником шариатских законов. Эти иджитихады были пониманием шариата и совершались по приказу от Посланника (с.а.с.). Они являлись претворением в жизнь шариата и исходили, как их понимали эти муджтахиды, из Корана и Сунны. Свидетельством этому служат те обстоятельства, в которых были совершены эти иджитихады. Сообщается, что отправляя в Йемен Али Ибн Абу Талиба (р.а.) в качестве судьи, Пророк (с.а.с.) сказал ему:

إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء

«Пусть Аллах направит твое сердце к истине и укрепит твой язык. Когда перед тобой сядут две судящиеся стороны, не выноси решения, пока не выслушаешь вторую сторону, так же как выслушал первую. Поистине, так лучше прояснится для тебя правильное решение» (вывел Абу Давуд от Али Ибн Абу Талиба). Передается, что, отправляя Муаза Ибн Джабала в Йемен, Пророк (с.а.с.) сказал ему:

«كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟» قال: «أقضي بكتاب الله». قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: «فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)». قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله»

«Как ты будешь решать возникшие перед тобой проблемы». Он сказал: «Согласно Книге Аллаха». Пророк (с.а.с.) спросил: **«Если ты не найдешь решения в Книге Аллаха?»**. Он ответил: **«По Сунне Его Посланника?»**. Пророк (с.а.с.) спросил: **«Если ты не найдешь решения в Сунне Его Пророка?»**. Муаз ответил: **«Делая все возможное, буду совершать иджтихад»**. Тогда Посланник (с.а.с.) похлопал его по груди и сказал: **«Хвала Аллаху, который направил посланца Посланника Аллаха к тому, чему доволен Его Посланник»**» (Абу Давуд). Сообщается, что в одном племени среди людей возник спор относительно разделения общей между ними вещи, и Посланник (с.а.с.) послал Хузайфу, чтобы он рассудил между ними. Передал аль-Бухари и Муслим от Амр Ибн аль-Аса, что он слышал, как Пророк (с.а.с.) сказал:

إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر
«Если хаким совершит правильный иджтихад, то ему две награды, а если ошибется, то — одна».

Все это и аналогичное свидетельствует о том, что имевшие место со стороны мусульман иджтихады во времена Посланника (с.а.с.), происходили по его приказу, а потому сам Посланник (с.а.с.) являлся источником этих иджтихадов. Следовательно,

эпоха Посланника (с.а.с.) была эпохой существования источника всего исламского сакафата. Так продолжалось с начала миссии Пророка (с.а.с.) до его смерти, в период времени, не превышающий двадцати двух лет и нескольких месяцев, в течение которого был ниспослан весь Коран и была завершена благородная Сунна. Коран и Сунна являются единственным текстом, который считается источником Ислама как мыслей, законов и сакафата.

Со смертью Посланника (с.а.с.) в 11 году хиджры началась эпоха сподвижников, которая является эпохой тафсира, и началось выведение законов относительно тех событий, о которых нет текста. Сподвижники обнаружили, что тексты Корана и Сунны не распространились полностью среди всех мусульман, что делало бы эти тексты достижимыми для всех, поскольку тексты Корана были записаны на специальных листах, которые хранились в доме Посланника (с.а.с.) и в домах некоторых сподвижников, но тексты Сунны еще не были записанными. Они обнаружили, что тексты Корана и Сунны установили законы для событий и проблем, которые произошли, и вследствие них были установлены эти законы, но они не для предполагаемых событий, которые возможно могут произойти. С мусульманами произошли такие события, и у них появились такие потребности и проблемы, которых не было во времена Посланника (с.а.с.), и в тех текстах, которые оставил им Посланник (с.а.с.). Они также обнаружили, что не каждый мусульманин способен сам обращаться к текстам Корана и Сунны и понимать законы, на которые они указывают. Такое положение требует существования тех, кто разъяснил бы людям законы Ислама. Поэтому они осознали, что должны распространять среди мусульман Благородный Коран и хадисы Посланника (с.а.с.). Результатом этого осознания явилось то, что они собрали Коран, и, сняв его копии, распространили их среди мусульман, а также приняли меры предосторожности, которые гарантируют доверие к передаче Сунны и проверку передатчиков в ее передаче. Они также осознали, что должны разъяснять людям те тексты Корана и Сунны, которые нуждаются в разъяснениях и комментировании. Они стали обучать людей религии. Затем они усмотрели необходимость в предоставлении людям фетв о

происходящих событиях и проблемах, относительно которых нет текста. Они начали выводить законы, которые необходимы для возникающих вопросов, и тем самым, наилучшим образом выполнили свой долг в религии.

Метод, по которому сподвижники действовали в области шариатских законов, заключается в следующем: когда они находили текст в Коране или Сунне, указывающий на решение произошедшего события, они останавливались у черты указания этого текста, сосредотачивая свои усилия на понимании данного текста и познании его смысла, чтобы прийти к его правильному практическому применению к реальности. Если же они не находили текста в Коране и Сунне, указывающего на решение возникающих событий, то совершали иджтихад для выведения их решений. В своих иджтихадах они опирались на свое понимание текстов шариата и свои знания о них, которые приобрели в беседах с Посланником Аллаха (с.а.с.), а также в результате своих наблюдений ниспослания аятов и их применения к реальным событиям. При внимательном рассмотрении событий, в отношении которых совершили иджтихады, видно, что они делали кьяс того положения, относительно которого нет текста, на то положение, относительно которого существует текст, и не считали джалб маслаха и дарь мафсада (привлечение пользы для мусульман и устранение причины вреда) иллятом для законов. Они признавали именно тот маслаха, на который указывает шариат. В отношении маслаха они не говорили от себя, поскольку это запрещено. Много из иджтихадов сподвижников передано историками, мухаддисами и факихами. Рассматривая эти иджтихады, становится ясным, насколько строго они соблюдали шариат и устремились в его понимании. Например, однажды Умару было сообщено, что одного человека убили его мачеха и ее любовник. Умар стал колебаться в отношении того, следует ли казнить нескольких людей из-за убийства одного человека. Тогда Али сказал ему: *«Как ты считаешь, если бы несколько людей украли одно животное, и каждый из них взял себе часть мяса от него, отрубил бы ты им руки?»*. Умар ответил: *«Да»*. Али сказал ему: *«Это то же самое»*. В результате Умар поступил согласно мнению Али и написал своему

амилу письмо, повелевая в нем казнить этих двоих. Я буду казнить даже всех жителей Саны, если бы они все соучаствовали в этом убийстве. Когда между сподвижниками возникло разногласие в одном из вопросов о наследстве, где умерла женщина, оставив мужа, мать и братьев по линии матери и братьев по обеим линиям, Умар решил дать мужу, умершей женщины, половину из ее наследства, матери одну шестую часть и братьям по линии матери одну третью часть, а братьям по обеим линиям ничего не осталось. Ему возразили, сказав: «Ладно, не будем считать нашего отца, но разве мы ни от одной матери?» Умар изменил свое мнение и включил их в число наследников. Они признавали иллат, если она понимается из самого текста. К этому, например, относятся слова Всевышнего Аллаха:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ

«Пожертвования предназначены для неимущих, бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, и для тех, чьи сердца хотят завоевать» (9:60).

Всевышний Аллах определил **«для тех, чьи сердца хотят завоевать»** одним из объектов расходования средств от закята. С достоверностью известно, что Пророк (с.а.с.) давал некоторым людям средства из закята, добиваясь их расположения к Исламу. Но после смерти Пророка (с.а.с.) передается от Умара, что он запретил давать какие-либо средства **«для тех, чьи сердца хотят завоевать»** и сказал им: *«Аллах сделал Ислам могущественным, и он не нуждается в вас. Либо вы остаетесь в Исламе, либо мы будем воевать с вами»*. Умар считал, что **«завоевать сердца»** было из-за слабости государства, ибо слова **«завоевать сердца»** указывают именно на это, поскольку расположения людей добиваются тогда, когда испытывают в этом необходимость. Умар усмотрел, что потребность в **«завоевать сердца»** перестала существовать с приобретением Исламом своего могущества и отсутствием нужды Ислама в приобретении расположения людей, в результате чего перестал существовать иллат, и тем самым прекратилось существование этого закона.

Сподвижники узнавали и спрашивали у людей о шариатских текстах то, чего не знали. Они, будучи вместе в Хиджазе, искали решения в Коране и Сунне, и если не находили в них решение на вопрос, который интересовал их, спрашивали мусульман, знает ли кто-нибудь из них о том, что Посланник Аллаха (с.а.с.) выносил какое-то решение по этому вопросу. Поэтому они обращались друг к другу и собирались вместе для обсуждения имеющейся проблемы, чтобы вынести мнение о ней. Так, например, Абу Бакр и Умар выводили законы и обращались к людям. В книге «Масабих ас-Сунна» аль-Багавий говорит: «Когда к Абу Бакру приходили спорящие друг с другом стороны, он искал решение в Книге Аллаха. Если находил, то решал спор между ними на основании найденного. В случае, если он не находил решения в Коране, но знал относительно этого вопроса Сунну от Посланника Аллаха (с.а.с.), то выносил решение на основе Сунны. Если же он затруднялся найти решение, то выходил к мусульманам и говорил им: «Ко мне пришел такой-то и такой-то с таким-то вопросом. Знаете ли вы о том, чтобы Посланник Аллаха выносил по этому вопросу какое-то решение?». Иногда у него собирались некоторые сподвижники, которые упоминали от Посланника Аллаха (с.а.с.) решение какого-то вопроса, и Абу Бакр говорил: «Хвала Аллаху, который сделал среди нас тех, кто помнит на память от нашего Пророка». Когда он не мог найти решение вопроса из Сунны Посланника Аллаха (с.а.с.), он собирал лучших из знающих людей и советовался с ними, и если они были единогласны относительно какого-то решения, то он поступал в соответствии с ним». Передается также, что Умар, несмотря на свое знание, советовался со сподвижниками. Когда ему задавали вопрос в отношении какого-нибудь случая, он говорил: «Позовите ко мне Али и позовите Зайда». Он советовался с ними и затем решал вопрос согласно тому, в чем они были единогласны. Благодаря этому методу обращения сподвижников друг к другу, расхождение во мнениях между ними было редким, поскольку каждый из них представлял другому свои рассуждения и доказательства, которые он использует. Их точки зрения представляли собой истину, и они обращались друг к другу. Несмотря на то, что они разошлись во мнениях

относительно некоторых решений, это расхождение было редким, и оно было в понимании, а не в самом методе понимания.

Когда расширились исламские завоевания и сподвижники разошлись по разным землям, не имея возможности собираться вместе каждый раз, когда перед ними предстал какой-то случай, относительно которого не было текста, каждый сподвижник стал самостоятельно давать свое мнение, не обращаясь к другому, поскольку они находились вдали друг от друга, а при этом необходимо было давать мнение о произошедшем случае, чтобы решить его. В каждой мусульманской земле был один или более одного сподвижников, которые являлись авторитетными источниками для шариатских законов. Они выводили законы, относительно которых не было текстов, разъясняли шариатские тексты и обучали людей Корану и Сунне. В то время Сунна еще не была записанной, и поэтому мнения сподвижников относительно одного случая различались друг от друга. Каждый из них имел доказательство на свое мнение, которое он выводил. Все эти мнения являются шариатскими законами, которые приняты всеми сподвижниками, поскольку их расхождение было исключительно в понимании. Что же касается их метода в иджтихаде, то он был одним, а именно — это признание текста: Корана и Сунны, и их изучение, а также определение признанными масалих, именно те масалих, на которые указал шариат, и кбьяс (сравнение) вопросов и масалих. Единство их метода в иджтихаде не придавало этому расхождению в понимании никакого значения. Наоборот, это было одной из причин развития фикха. Численность их фетв соответствовала числу произошедших случаев и проблем. Расхождения, имевшие место между ними во мнениях, не были большими и не переходили за пределы фуруъ. Причина расхождения в фуруъ между сподвижниками сводится к двум следующим причинам:

1. Большая часть текстов Корана и Сунны не являются категорическими в своем указании на значения, которые они подразумевают. Они имеют зонный (предположительное) указание. Они указывают на несколько значений по той причине, что текст содержит слово, которое объединяет в себе два или более значений,

или содержится амм (имеющий общее значение) слово, которое можно делать тахсис (выделить одно значение из общего значения). В результате этого, каждый муджтахид из сподвижников понимал тексты согласно тем каринам, которые были для него более весомыми.

2. Сунна не была собрана и записана в книгах, чтобы быть одинаковым источником для них всех. Она передавалась друг другу устным рассказом. Могло быть такое, что муджтахид в Египте знал о том, чего не знал муджтахид в Дамаске. Часто бывало, что некоторые муджтахиды из них отказывались от своих фетв, если узнавали от другого муджтахида Сунну, которую не знали до этого. Это привело к расхождению в фуруь. Однако, что касается доказательств и усуль, то в этом между ними не было никакого расхождения, и поэтому их метод в иджтихаде не был различным.

Одним словом, сподвижники (да будет доволен ими Аллах) были учеными в шариате. Они изучили Коран и хадисы, а также узнали об исполнении законов Ислама, общаясь с самим Посланником Мухаммадом (с.а.с.). Они правили людьми, судили между ними и обучали их религии. Для жителей тех мест, где они жили, они были источником истины и хранителями шариата. В призыве к Исламу они были правдивыми верующими, обучая людей Корану и законам шариата. Они обучали людей Исламу и его законам практическим образом, а также обучали их методу, который они должны использовать в решении жизненных проблем. Одновременно они были и правителями и учителями. Люди с огромным желанием обратились к сподвижникам и стали брать от них сакафат Ислама. Мнения, которые они разъяснили относительно законов, названы «фетвами». Фетвы были переданы и заучены наизусть более чем от ста восьмидесяти сподвижников Посланника Аллаха (с.а.с.), как мужчин, так и женщин. Самыми знающими и больше всех предоставлявшими мнения из них были семеро, которые названы «мукассирун». Ими были: Умар, Али, Ибн Масъуд, Аиша, Зайд Ибн Сабит, Ибн Аббас и Ибн Умар. Халифы, валии и остальные правители были факихами в законах, учеными в шариате и выносили фетвы. Поэтому Ислам воплощался в этих

людях. Их умы были полны сакафатом Ислама и их мысли и понятия, которые они утверждали, исходили из него. Они были теми, кто претворял в жизнь эти приказы, запреты и законы. Халиф и валии были размышляющими, понятливыми и активными в делах правителями. Поэтому их действия были правильными, намерения — возвышенными, разговоры с людьми — искренними, решения — строго соответствующими Исламу. Группа из числа табиинов были неразлучными со сподвижниками. Они взяли от сподвижников Коран, передали от них Сунну, выучили наизусть их фетвы и поняли их методы выведения законов. Из табиинов были такие, кто выносил фетвы при жизни сподвижников, как, например, Саид Ибн аль-Мусайяб в Медине, Саид Ибн Джубайр в Куфе. Поэтому, когда уже не стало сподвижников, их преемниками в фикхе и истинбате стали табиины, которые выводили законы согласно их иджтихадам. Сначала они смотрели Книгу Аллаха, а потом Сунну Посланника (с.а.с.), и если не находили в них решения, то изучали фетвы сподвижников. У них были свои мнения относительно фетв сподвижников в области фикха. В этих мнениях они определяют слова одного сподвижника более весомыми (тарджих), нежели других, а иногда расходятся во мнениях со сподвижниками. Метод выведения законов у табиинов был таким же, как и у сподвижников. Поэтому их фетвы соответствовали числу произошедших случаев и проблем, и в них нет каких-либо предположений. Расхождения между ними не увеличились и не перешли дальше расхождений, которые были между сподвижниками. Эти расхождения касаются понимания текста, но не шариатских доказательств. По этой причине среди мусульман не было разногласий, которые имели бы какую-то значимость в жизни.

ВЛИЯНИЕ СПОРОВ И ДИСПУТОВ НА ИСЛАМСКИЙ ФИКХ

В эпоху сподвижников и табиинов произошли два события: фитна, связанная с Усманом, и диспуты, которые возникли между учеными. Следствием этого явилось разногласие относительно видов шариатских доказательств, что привело к появлению

новых политических партий и различных фикхий мазхабов. Дело в том, что после того как был убит Усман Ибн Аффан (р.а.), а Али Ибн Абу Талиб был избран халифом, пост которого стал оспаривать Муавия Ибн Абу Суфьян, и после того как между двумя группами разгорелась война, завершившаяся избранием двух судей, следствием всего этого явилось появление новых, не существовавших до этого времени, политических партий. У этих партий появились новые взгляды. Сначала новые политические взгляды появились в том, что касается халифа и Халифата, а затем охватили много других законов. Среди мусульман появилась такая группа, которая обвиняла Усмана за его политику в правлении Халифатом, обвиняла Али за его согласие провести переговоры с Муавией, и обвиняла Муавию за его насильственное принятие правления Халифатом. Эти мусульмане вышли против них всех. Их мнение состояло в том, что халифу мусульмане должны давать байат чисто по своему выбору без всякого принуждения, и что каждый, кто в полной мере отвечает условиям халифа, может стать им, и что мусульмане должны дать ему байат, и он становится халифом с этим байатом, если конечно он является мужчиной, мусульманином, справедливым, даже если он — черный раб. Также подчинение халифу является обязательным только лишь тогда, когда его правление находится в рамках Корана и Сунны. Эти мусульмане не принимали законы, которые имелись в хадисах, переданных Усманом, Али, Муавией или сподвижником, который помогал кому-либо одному из них. Они отвергли все их хадисы, мнения и фетвы. Они определили более весомым все, что передали от тех, кого хотели, признавая только их мнения. У них исключительно свои ученые и свой фикх. Эти мусульмане — хариджиты. Возникла также и другая группа мусульман, которые полюбили Али Ибн Абу Талиба (р.а.) и его потомство, а также сочли, что он и его потомство имеют больше прав на руководство Халифатом, чем кто-либо другой. Они также полагали, что он васий, которому Посланник (с.а.с.) завещал быть халифом после него. Они отвергли много хадисов, которые были переданы от Посланника (с.а.с.) большинством сподвижников. Они не полагались на сподвижников и их мнения, а полагались только

лишь на хадисы, которые передали их имамы из семьи Пророка (с.а.с.), и фетвы, которые они давали. У этих мусульман был свой особый фикх, и они называются шиитами. Что же касается основной подавляющей части мусульман, то они не поступили так, как это сделали упомянутые партии. Остальные мусульмане считали, что байат должен даваться халифу курайшиту, если таковой есть. Они проявляли полное почтение, любовь и дружбу ко всем сподвижникам без исключения и объясняли, что существовавшие между сподвижниками споры исходили из различия результатов иджтихада в зонний шариатских законах, которые не связаны с акыдой. Они использовали в качестве доказательства любой сахих хадис, который передан сподвижником, не проводя различия между сподвижниками, поскольку согласно их пониманию все сподвижники являются справедливыми. Они также принимали все фетвы и мнения сподвижников. Этим самым, их решения по нескольким темам оказались в противоречии с решениями других политических партий из-за расхождений относительно решения, метода истинбат и видов доказательств.

Из этого понятно, что произошедшая фитна образовала такое политическое и фикхий положение, что это привело к разногласию, которое имело свое значение в истории. Однако следует заметить, что это разногласие было в понимании шариата, но не относительно самого шариата. Поэтому все те, кто имел между собой разногласия, оставались мусульманами, несмотря на то, что их разногласия перешли черту законов и второстепенных частей, и коснулись усуль, доказательств и метода истинбат.

Что касается диспутов, которые имели место среди ученых, то они привели к разногласиям в области фикха и не привели к политическим разногласиям, поскольку они не касались халифа, Халифата и системы правления, а касались законов и метода их выведения. В основе этого было то, что между некоторыми муджтахидами произошли диспуты и расхождения, приведшие к разногласию между ними в методе иджтихада. В Медине имели место исламские обсуждения о выведении законов между Рабиа Ибн Абу Абдуррахманом и Мухаммадом Ибн Шихабом аз-Захрий, которые привели к тому, что многие факихи Медины покинули

маджлис Раба, дав ему прозвище Раба ар-ра'й. Подобное произошло и в Куфе между Ибрахимом ан-Нахъий и аш-Ша'ббий. Из этих диспутов сформировалось несколько мнений о методе выведения законов, и муджтахиды стали иметь различные методы в иджтихаде. В середине 2 века хиджры эти методы ярко проявились в иджтихаде, как и ярко проявилось разногласие между ними, и сформировался ряд мнений. Существовали ученые и муджтахиды, которые неразлучно следовали за табиинами и соблюдали их метод. Однако расхождения увеличились между теми, которые пришли после них, и разногласие уже не остановилось у черты понимания, а перешло к тому, что касается шариатских доказательств и лексических значений. Таким образом, они расходились как во второстепенных частях, так и в усуль. Они стали лидерами, и у каждого лидера был свой мазхаб. Вследствие этого сформировались мазхабы, и их было много. Различие метода иджтихада у муджтахидов сводится к их расхождению по трем положениям:

1. расхождение относительно источников, из которых выводятся шариатские законы;
2. расхождение во взгляде на шариатский текст;
3. расхождение относительно некоторых лексических значений, которые используются при понимании текста.

Что касается первого расхождения, то оно сводится к четырем следующим положениям:

1. Путь достижения доверия Сунне и критерий, которым определяют одно сообщение более весомым, чем другое. Доверие Сунне основывается на доверии ее передачи. Муджтахиды разошлись в своих мнениях относительно пути достижения этого доверия. Некоторые муджтахиды используют в качестве доказательств мутаватир и машхур Сунну, и считают более весомым то, что передают заслуживающие доверие факихи. Следствием этого явилось то, что они считают машхур хадис как мутаватир, и посредством машхур хадиса выделяли (тахсис) амм текст в Коране. Другие считают более весомым то, в чем единодушны жители Медины, и оставляют те хабар ахад, которые противоречат этому. Третьи используют в качестве доказательства то, что передали

справедливые, заслуживающие доверие лица, будь то факихи или нет, или те, кто относятся к семье Пророка (с.а.с.), или же другие, невзирая на то, соответствует ли это действиям жителей Медины или наоборот противоречит. Иные считают, что передатчики хадисов могут быть признанными лишь в том случае, если они относятся к числу их имамов. Эти имеют свой особенный метод в передаче хадисов, их признании и принятии. У них свои определенные передатчики, и они полагаются только на них, исключая других. Некоторые муджтахиды разошлись во мнениях относительно мурсал хадиса, а именно, хадиса, который передается табином прямо от Посланника (с.а.с.), пропуская сподвижника. Одни муджтахиды используют такой хадис в качестве доказательства, другие же не используют его.

Это расхождение во мнениях относительно пути достижения доверия Сунне привело к тому, что одни использовали в качестве доказательства некую Сунну, которую не использовали другие, а некоторые определили более весомой некоторую Сунну, которую другие, наоборот, определили как менее весомую. Это, в свою очередь, вызвало разногласие относительно образа, согласно которому Сунна принимается как шариатское доказательство. В результате этого произошло расхождение относительно шариатских доказательств.

2. Фетвы сподвижников и их оценка. Муджтахиды и имамы разошлись во мнениях о фетвах, исходящих из иджихада отдельных сподвижников. Некоторые принимают все эти фетвы. Другие считают, что они являются индивидуальными фетвами, которые произошли от ижихада тех, кто не защищен от ошибок, а потому муджтахид вправе принять любую из этих фетв, как и вправе, вынести фетву, отличную от них всех. Они считают, что эти фетвы являются выведенными шариатскими законами, а не шариатскими доказательствами. Третьи считают, что некоторые сподвижники защищены от ошибок, и их мнения принимаются как шариатское доказательство. Они говорят, что слова этих сподвижников, их поступки и утверждения подобны словам, поступкам и утверждениям Пророка (с.а.с.), а что касается остальных сподвижников, то они незащищены от ошибок и их мнения

абсолютно не принимаются, ни в качестве шариатского доказательства, и ни в качестве шариатского закона. Есть и те, кто считают, что от некоторых сподвижников нельзя принимать никаких их мнений из-за того, что они принимали участие в фитне. А что касается тех, кто не принимал участие в фитне, то от них следует принимать мнения. Таким образом, отсюда произошла еще одна сторона расхождения во мнениях по поводу доказательств.

3. Кыяс. Некоторые муджтахиды отвергли использование кыяса в качестве доказательства, и не приняли его как шариатское доказательство. Другие наоборот используют кыяс в качестве доказательства и считают его шариатским доказательством после Корана, Сунны и иджма. Но, несмотря на их единогласие по поводу того, что кыяс является доказательством, они разошлись во мнениях относительно того, что пригодно быть иллатом для закона, и на чем строится кыяс. Отсюда также произошло расхождение во мнениях по поводу доказательств.

4. Иджма. Мусульмане единогласны относительно признания иджма как доказательства. Одни считают, что иджма сподвижников является доказательством. Другие считают, что иджма семьи Пророка (с.а.с.) является доказательством. Третьи говорят, что иджма жителей Медины является доказательством. Четвертые говорят, что иджма ахл хал ва-ль-ахд (те, кто представляет мнение народа) является доказательством. Пятые считают, что иджма всех мусульман является доказательством. Из них есть те, кто считают, что иджма служит доказательством из-за того, что представляет собой единство мнений, и поэтому если мусульмане соберутся и дадут какое-то мнение, то это будет считаться иджма, которое используется как доказательство. Иные считают, что иджма признается как доказательство не из-за того, что представляет собой единство мнений, а из-за того, что выявляет доказательство. Сподвижники или семья Пророка (с.а.с.), или жители Медины были с Посланником (с.а.с.) и видели его. Они являются справедливыми, и если они сказали какое-то шариатское мнение, но не передали его доказательство, считается, что эти их слова выявляют, что они были сказаны Посланником (с.а.с.), или он поступил так, или сохранил молчание по этому поводу.

Следовательно, они передали закон, но не передали его доказательство из-за того, что оно было для них общеизвестным. Поэтому смысл того, что иджма является у них доказательством, состоит в том, что оно раскрывает доказательство. Вследствие этого, не считается иджма то, что они собирались вместе и совместно обсуждали какое-то дело, а затем давали свое единогласное мнение. Наоборот, иджма — это когда они высказывали мнение без согласованности между собой. Отсюда также произошло разногласие во мнениях по поводу доказательств.

Эти четыре положения увеличили разногласия между муджтахидами. Разногласия распространились и на метод понимания. Выражаясь иначе, разногласия уже не были только в отношении законов, а, перейдя эту черту, распространились на метод их выведения. Поэтому мы видим, что некоторые муджтахиды считают шариатскими доказательствами Коран, Сунну, высказывания имама Али (р.а.), иджма семьи Пророка (с.а.с.) и разум. Другие считают, что шариатскими доказательствами являются Коран, Сунна, иджма, кьяс, истихсан, мазхаб сподвижника и шариат тех, кто был прежде нас. Третьи считают, что шариатскими доказательствами являются Коран, Сунна, иджма, кьяс и истидлал. Четвертые считают, что шариатскими доказательствами являются Коран, Сунна и иджма. Пятые считают, что шариатские доказательства — это Коран, Сунна, иджма, кьяс и масалих мурсала, и так далее. Поэтому они разошлись во мнениях о шариатских доказательствах, и таким образом, это привело к различию в методе иджтихада.

Что касается второго положения, к которому сводится различие в методе иджтихада, а именно, взгляда на шариатский текст, то некоторые муджтахиды ограничиваются пониманием выражения, которое содержится в шариатском тексте, останавливаются у черты значений, на которые указывает это выражение и строго придерживаются их. Эти муджтахиды называются ахл-уль-хадис. Другие, кроме значений слов, обращают внимание на рациональные значения, на которые указывает выражение, содержащееся в тексте. Эти муджтахиды называются ахл-ур-рай. Исходя из этого, многие сказали, что муджтахиды поделились на

две части: ахл-уль-хадис и ахл-ур-ра'й. Смысл этого разделения не означает, что ахл-ур-ра'й в своем выведении законов не исходят из хадисов, а ахл-уль-хадис не исходят из мнения. Все они принимают хадисы и мнения, ибо все единогласны в том, что хадис является шариатским доказательством, и что совершить иджитхад путем понимания смысла текста тоже является шариатским доказательством. Кто внимательно изучает, то обнаружит, что вопрос не заключается в сторонниках хадиса и сторонниках мнения, а заключается в исследовании доказательства, на которое опирается шариатский закон. Дело в том, что мусульмане опираются на Книгу Аллаха и Сунну Его Посланника (с.а.с.), а когда не находят в них открытого закона, то думают над тем, чтобы вывести его из них. Доказательством закона, который содержится в Коране открытым текстом, как, например:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

«Аллах разрешил торговлю и запретил рост» (2:275), считается Коран, а доказательством закона, который содержится открытым текстом в хадисе, как, например:

لا يبيع الرجل على بيع أخيه

«Пусть человек не торгуется, когда торгуется его брат» (вывел Муслим от Ибн Умара), считается хадис. А все остальное как, например, запрещение заключать договора во время азана пятничной молитвы или, например, определение того, что завоеванная земля является собственностью казны мусульман, а доход от нее принадлежит людям и тому подобное, все это считается мнением, хотя и опирается на Коран и Сунну. Поэтому они называли все то, о чем не было открытого текста, мнением, даже если к этому применялся куллий (всеобъемлющий) закон или это выводилось из Корана и Сунны. На самом же деле это мнение, к которому применялось амм (общее) правило, или оно было выведено из понимания текста, содержащегося в Коране и Сунне, не называется мнением. Оно является шариатским законом, ибо представляет собой высказывание, которое опирается на доказательство и крепко прикреплено к нему.

Причина разделения муджтахидов на ахл-уль-хадис и ахл-ур-райй сводится к тому, что некоторые факихи внимательно рассмотрели основы, на которых построен истинбат (выведение шариатских законов). Для них стало ясным, что смысл шариатских законов является рациональным, и что эти законы ниспосланы для решения проблем людей, а также для осуществления для них благ и устранения от них зла. Следовательно, шариатские тексты должны глубоко пониматься, охватывая все, на что указывает выражение. Исходя из этой основы, они стали понимать тексты и определять один текст более весомым по отношению к другому, а также выводить решения в отношении того, о чем нет текста. Некоторые факихи занялись заучиванием хабар ахад и фетв сподвижников. Они направились в выведении законов к пониманию этих сообщений в рамках их текстов и применению их к происходящим событиям. Отсюда произошло разногласие в отношении признания текстов в качестве шариатских доказательств, а также в отношении признания или непризнания иллат.

В основе вопроса мнения лежит то, что мнение запрещено шариатом. В «Сахих аль-Бухари» передается от Урвы Ибн аз-Зубайра, который сказал: «Абдуллах Ибн Амр Ибн аль-Ас прибыл к нам совершить хадж, и я слышал, как он сказал, что слышал, как Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал:

إن الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه انتزاعاً ولكن ينزعه مع قبض العلماء
بعلمهم فيبقى ناس جهال يُستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون

«Воистину Аллах не забирает знание, после того как Он дал его вам. Но Он забирает знание со смертью ученых, которые обладают им. В результате этого остаются незнающие люди, у которых спрашивают фетвы, и они дают их по своему мнению. Они оказываются в заблуждении и вводят в заблуждение других» (вывел аль-Бухари от Абдуллаха Ибн Амр). Передается, что Авф Ибн Малик аль-Ашджайи сказал: «Посланник Аллах (с.а.с.) сказал:

تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم
يحرمون به ما أحل الله يحلون ما حرم الله

«Моя умма разделится на семьдесят с лишним групп. Наибольшие заблуждающие из них — это люди, которые будут сопоставлять религию со своими мнениями, запрещая то, что дозволил Аллах и, дозволяя то, что Он запретил» (вывели аль-Баззар и ат-Табараний в «аль-Кабир»). Передается также, что Ибн Аббас сказал: «Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал:

من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

«Кто скажет по поводу Корана согласно своему мнению, пусть займет свое место в аду» (ат-Тирмизий). Эти хадисы ясно порицают мнение. Однако это не относится к мнению, которое было у факихов ар-рабый как, например, ханафитов. Порицаемым мнением является безосновательное высказывание в шариате. А что касается мнения, которое имеет шариатскую основу, то хадисы и сообщения указывают на то, что оно является шариатским законом, а не порицаемым мнением. Пророк (с.а.с.) позволил правителю делать иджтихад по своему мнению и определил ему за его ошибку в такого вида иджтихаде одну награду, если его намерением в этом является узнать истину и последовать ей. В день войны, называемой «аль-Ахзаб», Пророк (с.а.с.) приказал сподвижникам совершить послеполуденный намаз в Бану Курайза. Некоторые из них, сделав иджтихад, совершили намаз в дороге и сказали остальным, что Пророк (с.а.с.) не имел в виду то, чтобы мы отложили намаз на позднее время, а имел в виду, чтобы мы быстро добрались до Бану Курайза. Эта часть сподвижников обратила внимание на суть сказанных Пророком (с.а.с.) слов. Другие сподвижники также сделали иджтихад, но отложили совершение намаза до прибытия в Бану Курайза, и совершили намаз ночью после прибытия, обратив внимание чисто на слова, которые сказал Пророк (с.а.с.). Пророк (с.а.с.) утвердил и ту и другую часть сподвижников в их мнениях. Это подробно написано в «Сахих» аль-Бухарий и Муслим. Передается что, когда Посланник Аллаха (с.а.с.) хотел отправить Муаза в Йемен, сказал ему:

«كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟» قال: «أقضي بكتاب الله». قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: «فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)». قال: «فإن لم تجد

في سنة رسول الله؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»

«Как ты будешь решать возникшие перед тобой проблемы». Он сказал: «Согласно Книге Аллаха». Пророк (с.а.с.) спросил: **«Если ты не найдешь решения в Книге Аллаха?».** Он ответил: «По Сунне Его Посланника?». Пророк (с.а.с.) спросил: **«Если ты не найдешь решения в Сунне Его Пророка?».** Муаз ответил: «Делая все возможное, буду совершать иджтихад». Тогда Посланник (с.а.с.) похлопал его по груди и сказал: **«Хвала Аллаху, который направил посланца Посланника Аллаха к тому, чему доволен Его Посланник»** (вывел Абу Давуд). Это и есть то мнение, которое применяли факихи и муджтахиды, руководствуясь Сунной. Это то мнение, которое опирается на текст. Они тоже являются ахл-уль-хадис, хотя и получили название ахл-ур-ра'й. Даже ханафиты, которые известны как ахл-ур-ра'й, единогласны в том, что мазхаб Абу Ханифы считает хадис, который стоит ниже сахих хадиса, а именно хасан хадис, лучше, чем кьяс и мнение. Так, например, мазхаб Абу Ханифы предпочел хадис «Кахкаха» кьясу и мнению, хотя это хасан хадис, и запретил отсекал руку вору за воровство, размер которого не превышает десяти дирхемов. Этот хадис не доходит до степени сахих хадиса, он является хасан хадисом, и это указывает на то, что мнением у ханафитов является понимание текста. Для кьяса они определили степень, которая ниже степени хасан хадиса, не говоря уже о сахих хадисе. Это свидетельствует о том, что под мнением имеется в виду понимание текста и мнение, которое опирается на текст. Следовательно, ахл-ур-ра'й также являются ахл-уль-хадис.

Что касается третьего положения, которое привело к расхождению в методе истинбата, а это некоторые лексические значения, которые применяются в понимании текстов, то в результате изучения стилей арабского языка и того, на что они указывают, среди муджтахидов возникло расхождение. Некоторые из них считают, что текст служит доказательством достоверности своего закона в своем мантуке (прямом указании), а в своем мафхум

мухалиф (противоположном значении) служит доказательством достоверности противоположного закона. Другие считают, что амм, который не ограничен, является категоричным во всех своих частях. Третьи считают, что он является зонний. Четвертые считают, что мутлак приказ гласит об обязательности (ваджиб), и может быть отклонен от этого только лишь с наличием карины и, следовательно, приказ является обязательным (ваджиб) для исполнения. Пятые считают, что приказ гласит просто о выполнении его требования, и именно карина разъясняет о том, является ли он обязательным (ваджибом) или нет. Таким образом, возникло расхождение в понимании текстов, что привело к расхождению в методе иджтихада.

Так, после поколения табиинов возникло разногласие в методе выведения законов, и у каждого муджтахида появился свой особый метод. В результате этого расхождения в методе выведения законов, появились различные фикхий мазхабы, которые привели к развитию и процветанию фикха. Причина этого в том, что расхождение в понимании является естественным положением, и оно способствует развитию мысли. Между сподвижниками тоже были разногласия. Например, Абдуллах Ибн Аббас имел разногласие с Али, Умаром и Зайдом Ибн Сабитом, хотя сам взял от них знание. Также многие табиины имели расхождения с некоторыми сподвижниками, хотя от них же и приняли знание. Малик имел расхождения со многими своими шейхами, а Абу Ханифа имел расхождение в некоторых вопросах с Джафаром ас-Садыком, хотя и взял от него знания. Аш-Шафи'ий имел расхождение во многих вопросах с Маликом, хотя взял от него знание. Таким образом, ученые имели разногласия друг с другом, а ученики со своими шейхами и учителями, и при этом они не считали это неприличием или отказом от своих шейхов. Дело в том, что Ислам побуждает к иджтихаду, и каждый ученый вправе сам понимать и делать иджтихад, а также вправе не ограничиваться сподвижником или табином, как и вправе не ограничиваться мнением шейха или учителя.

ПРОЦВЕТЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФИКХА

Мусульмане в целом следовали за муджтахидами при всем их различии, ибо основой их расхождения является шариатское доказательство. Понимание каждым муджтахидом обращения Законодателя считалось шариатским законом по отношению к нему, и по отношению к тому, кто следовал за ним, ибо обращение Законодателя и есть шариатский закон. Нет возможности понять шариатский закон кроме как понять обращение Законодателя. Значит, понимание обращения Законодателя — это есть шариатский закон по отношению к тому, кто понимал его, а также по отношению к тому, кто следовал за ним в этом понимании. Те, кто достигали степени понимания обращения Законодателя, делали иджтихад. Те же, кто не достигали степени иджтихада, следовали в законах за теми, кто достиг степени иджтихада и сделал иджтихад. Вопрос не состоял в следовании самой личности факиха, как и не состоял в следовании какому-то мазхабу. Вопрос состоял в принятии шариатского закона, который выведен факихом, и в руководстве этим законом, ибо мусульманину приказано следовать исключительно шариатскому закону и руководствоваться им. Ему не приказано следовать какому-то мазхабу или какой-то личности или руководствоваться каким-то мазхабом. Если он может понять шариатский закон посредством своего иджтихада, то он делает иджтихад, а в противном случае, принимает закон, который выведен другим. В первые столетия численность муджтахидов исчислялась тысячами. Поэтому мы находим, что муджтахиды, за которыми следовали мусульмане, не ограничивались в каком-то количестве мазхабов. Существовало много мазхабов и множество муджтахидов. Каждая группа следовала законам, которые были выведены каждым муджтахидом, без различия в том, был у него мазхаб или не было. Так, например, большинство жителей Куфы поступали согласно фетвам Абу Ханифы и Суфьяна ас-Саврий, за исключением шиитов, которые поступали согласно мазхабу Джафара ас-Садыка. Поступки жителей Мекки были в соответствии с фетвами Ибн Джариха, жителей Медины в соответствии с фетвами Малика, жителей Шама в

соответствии с фетвами аль-Авзаий, жителей Египта в соответствии с фетвами Ибн Саъда, жителей Хурасана в соответствии с фетвами Абдуллаха Ибн аль-Мубарака, некоторой части жителей Йемена в соответствии с фетвами Зайда Ибн Хусайна. Многие мусульмане поступали в соответствии с фетвами Саида Ибн аль-Мусайба, Ибн Абу Ляйла, Иkrimы, Рабиат ур-раий, Мухаммада Ибн Шихаба аз-Захрий, Хасана аль-Басрий, аль-Лайса Ибн Саъда, Суфьяна Ибн Уяйна, Исхака Ибн Рахавия, Абу Савра, Давуда аз-Захирий, Ибн Шабрама и Ибн Джарира ат-Табарий. Все они были муджтахидами и основателями мазхабов. Для каждого из этих мазхабов был свой метод в иджтихаде и свое определенное мнение в законах. Многие муджтахиды и имамы были кадиями и правителями в государстве. Расхождения имамов, кадиев и правителей привело к расхождениям в законах, где каждый выносил решение по своему мнению или по мнению факиха, которое он усматривал правильным. Из-за этого в государстве стали иметь место различные решения, и в результате, у некоторых ученых появилась явная склонность к объединению законов, по которым будут судить в государстве, и к изданию указа со стороны халифа об их соблюдении. В те времена некоторые люди, знающие о положении общества, считали нужным установить единую книгу, к которой станут обращаться кадии и другие лица, облегчая этим самым работу для кадиев и облегчая для судящихся сторон. По этому поводу Ибн аль-Мукфиъ написал халифу Мансуру письмо, в котором говорилось: «О Амир-уль-муьминин, как ты видишь, в Куфе и Басре, а также в других городах и местах происходят разногласия в различных вопросах. Большие разногласия стали происходить в вопросах, касающихся казни, отношений между мужчиной и женщиной, и имущества. То, что разрешается в одном городе, запрещается в другом, и это происходит даже в разных районах одного города. Несмотря на все разногласия в этих вопросах, они претворяются среди мусульман, и кадии выносят различные решения. Было бы хорошо, если Амир-уль-муьминин приказал собрать все эти вопросы в одну книгу вместе с той сунной и кьясом, которые используются людьми в качестве доказательств, а затем рассмотрел их и вынес по каждому вопросу свое

мнение, которое он понимает, и запретил выносить несоответствующее его мнению решение. Если бы Амир-уль-муьминин написал в этой связи одну книгу, то мы просили бы Аллаха, чтобы Он сделал эти решения, в которых правильность смешалась с ошибочностью, одним правильным решением, и надеялись бы на прекращение разногласий на основе мнения и понимания Амир-уль-муьминина. Впоследствии мы надеялись бы, что разногласий не будет до Судного дня». Однако, несмотря на то, что это письмо оказало влияние на Мансура, он не поступил так, как было в нем сказано. В результате воздействия содержания письма на Мансура, он приказал факихам и мухаддисам записывать то, что дошло до них, и таким образом у людей появились пособия, к которым они могли обращаться. Причиной того, что Мансур не поступил сообразно мнению Ибн аль-Мукфиь, а именно, не установил для государства конституцию и законы, которые объединяли бы людей на определенных решениях, явилось то, что произошло между ним и Маликом. В книге «Табакат» Ибн Саъд передает от Анаса Ибн Малика следующие его слова: «Завершив совершение хаджа, Мансур сказал мне: «Я решил размножить твои книги, которые ты написал, и послать в каждый мусульманский город по одному экземпляру каждой книги, приказав им руководствоваться тем, что содержится в них и не руководствоваться иным». Я сказал: «О амир правоверных, не делай этого. Люди знают рассказы, они слышали хадисы, передали риваяты, и они приняли то, что первым дошло до них. Оставь людей и то, что выбрали для себя жители каждого города». Вследствие этого, не были объединены мазхабы и мнения. У людей сохранилось право делать иджтихад и иметь мнение в принятии решения, которое они считают нужным принять. За кадиями и правителями сохранилось право выбора выносить решения по собственному усмотрению. Из-за этого у каждого имама факиха были ученики, которые стали изучать его мнения и разъяснять его мазхаб. В результате изменился сам взгляд на эти происходящие разногласия, и они стали являться особой наукой, которая получила название «Ильм-уль-хияф» (наука о разногласии) и изучалась совместно так же, как и изучался усуль фикх.

Появилось выражение, что разногласие имамов — милость. Ученики каждого имама углублялись в изучении второстепенных частей. Именно это углубление сохранило мазхабы некоторых муджтахидов и способствовало исчезновению некоторых других. Так, например, аль-Авза'ий, Хасан аль-Басрий, Саврий и Ибн Джарир ат-Табарий относятся к числу самых больших имамов, которые обладали наибольшими знаниями, и сделали иджтихад больше, чем другие. Однако они не углублялись во второстепенные части, а ограничились только основными частями (усуль), у них не было учеников, которые разъясняли бы их мазхабы. По этой причине мусульмане практически не руководствовались их мазхабами и они не получили распространение. Что касается остальных имамов, таких как Абу Ханифа, Джафар ас-Садык, Зайд Ибн Хусайн, аш-Шафи'ий, Ахмад Ибн Ханбал и Малик, то у них были ученики и последователи, которые записали их мазхабы, и они сохранились. Джафар ас-Садык, несмотря на то, что на него и на других ученых из рода Али оказывалось притеснение со стороны Абу Джафара аль-Мансура, смог вывести законы, и у него были ученики из числа шиитов и других. Они записали мнения Джафара ас-Садыка и считали их почти как Сунну. Его мазхаб распространился во многих частях мира. У Абу Ханифы было много учеников, и к числу самых известных из них относятся Абу Юсуф, Мухаммад Ибн Хасан аш-Шайбаний и Зуфар. Все они, как и сам Абу Ханифа, были муджтахидами, но смешали свои мазхабы с мазхабом Абу Ханифы. Именно им принадлежит заслуга в том, что мазхаб Абу Ханифы оказался записанным. Также и имам Малик, который жил в Медине и имел много учеников. Он был широко известным ученым, особенно в области детального изучения хадисов и передатчиков, что ярко проявляется в его книге «аль-Муватта'». После него его ученики записывали его фетвы, углублялись во второстепенные части и высказывали свои мнения в вопросах. Именно им, наряду с его известностью, принадлежит заслуга в том, что его мазхаб получил свое распространение. А что касается аш-Шафи'ий, то он сам получил свою известность в науке «фикх», о чем свидетельствует то, что можно видеть в его большой книге «аль-Умм», которая вместе с его

книгами «ар-Рисала» и «Ибтал-уль-истихсан» в области усуль фикха, считается наивысшим образцом для мыслительного пробуждения в настоящее время. После него были такие его ученики, как ар-Рабиъ и аль-Музаний, которые пошлы по тому же пути, распространили его мнения и разъяснили его мазхаб, получивший очень широкое распространение. Таким же образом, и имам Ахмад Ибн Ханбал, который, несмотря на множество разговоров против его мазхаба, имел учеников, разъяснивших его мазхаб и распространивших его мнения. Именно этим ученикам принадлежит наивысшая заслуга, не только в распространении мазхабов своих учителей и имамов, но и в разъяснении фикха и его процветании, и даже считается, что в их эпоху фикх достиг большего расцвета, чем в эпоху самих имамов, ибо именно в их эпоху произошли разъяснения законов и детальные объяснения доказательств. Так факихи со всем стремлением изучали фикх и разъясняли его, и особенно, это касалось науки «усуль фикх», которая является настоящей основой фикха. Изучение фикха увеличивалось, и он процветал все больше и больше. Вершина расцвета фикха пришлось на 4 век по хиджре, а именно, после столетия, в котором образовались мазхабы.

ПАДЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФИКХА

После учеников муджтахидов пришли последователи мазхабов и их мукаллиды. Они не стали продолжать следовать по тому методу в иджтихаде и выведении законов, которому следовали имамы и основатели мазхабов. Они также не стали продолжать следовать методу учеников этих муджтахидов, которые подробно изучали доказательства, поясняли образ использования доказательств, подразделяли законы и разъясняли вопросы. Последователи каждого имама или ученые каждого мазхаба занялись тем, что стали защищать свои мазхабы различными способами, и поддерживать основные и второстепенные части своих мазхабов. Они не занялись изучением достоверности доказательства и тем, чтобы делать тарджих более весомого доказательства над менее весомым, даже если это и противоречило их мазхабам. Иногда

они занимались приведением доказательств на достоверность своих мыслей и опровержение того, что противоречило им. Иной раз их забота была направлена на то, чтобы поддерживать свои мазхабы путем восхваления имамов и основателей мазхабов. В результате это отвлекло ученых мазхабов от основы, которой является Коран и хадисы. Некоторые из них стали обращаться к кораническому тексту или хадису исключительно, для того чтобы найти в нем то, что поддерживает мазхаб его имама. Вследствие такого изучения они ограничились в рамках своих мазхабов, и их усердия делать мутлак иджтихад и обращаться к основным источникам, чтобы черпать из них законы, ослабли. Их забота ограничилась в том, чтобы делать иджтихад в рамках своего мазхаба или в одном вопросе из мазхаба, или в том, чтобы без рассуждения следовать мазхабу. Таклид некоторых из них дошел до того, что они сказали: «Всякий аят или хадис, который противоречит тому, что сказали наши имамы — т.е. их мазхабу — то он муавваль (искажен) или мансух (отменен)». Они определили следование (таклид) одному из мазхабов фардом для мусульманина. Более того, они дошли до того, что стали запрещать мусульманам делать иджтихад, и сказали о недопустимости иджтихада. В результате, многие ученые из числа тех, кто были способными делать иджтихад, не осмеливались делать это и говорить, что они муджтахиды. Этот упадок начался в конце 4 века по хиджре. Тем не менее, в начале этого упадка и до конца 6 и начала 7 века по хиджре, в иджтихаде наблюдался некоторый подъем. Были муджтахиды и ученые, в то время как противники иджтихада говорили о прекращении иджтихада. Однако, начиная с 7 и до конца 13 века по хиджре, этот упадок был полным, но при этом он был в рамках Ислама и являлся упадком в мышлении. Фикхий мнения были исламскими. После конца 13 века, а именно начиная с 1274 года по хиджре и до сегодняшнего времени, упадок дошел до того, что шариатские законы смешались с неисламскими законами, и положение дошло до самого крайнего предела упадка.

Вследствие этого упадка в области фикха, стало трудным побуждать людей руководствоваться шариатскими законами.

После того как исламский шариат охватывал весь мир, его сделали стесненным среди мусульман, чтобы они были вынуждены брать иные законы, которые не имеют отношения к Исламу. Многие богобоязненные мусульмане стали обращаться в своих спорах к неисламским законам. В конце Османского государства имело место такое невежество, и существовали такие невежественные факихи, что это явилось главнейшей причиной отсталости мусульман и исчезновения их государства. Были такие мыслительно застывшие факихи, которые были готовы давать фетвы, запрещающие все новое и называющие кафиром всякого мыслителя. Отсталость достигла такой степени, что, например, когда появилось кофе, некоторые факихи вынесли фетву, запрещающую пить кофе. Появились сигареты, и они также вынесли фетву, запрещающую курить сигареты. Люди стали надевать фески и факихи вынесли фетву, запрещающую носить ее. Появились типографии, и государство хотело печатать Коран, но некоторые факихи запретили печатать его. Появился телефон, и некоторые факихи запретили разговаривать по телефону, и так далее. В результате этого, мусульмане оказались полными невеждами в исламском фикхе. Вместо шариатских законов стали изучаться западные законы и были учреждены правовые школы, существование которых в странах мусульман считается для них пятном позора. В конце существования Османского государства, которое было Исламским, мусульмане принялись подражать западной правовой системе, кодифицируя исламский фикх. В 1286 году по хиджре они приняли гражданский кодекс. «Аль-ирадатус-сунния» выпустил его для претворения в 1293 году по хиджре. А еще раньше в 1274 году они выпустили уголовный кодекс, заменив им худуд, джинаят и таъзир. В 1276 году по хиджре был установлен закон о торговле. Затем в 1294 году они установили конституцию для упразднения всей системы Халифата. Однако она не была принята, но они вновь вернули ее в 1326 году по хиджре, что соответствует 1908 году. Они стремились согласовать эту конституцию с Исламом и оставили систему Халифата. Так исламский фикх пришел в упадок и преобразовался в неисламские законы. Шариатские законы были оставлены, и были приняты

законы не из Ислама под предлогом их соответствия Исламу. Стала господствовать ошибочная мысль, что все, что соответствует Исламу, может приниматься от любого человека. Пыл ученых угас, и они все стали мукаллидами. Тем не менее, в те времена все же в жизни еще существовали какие-то признаки исламского правления. Но после развала Халифата и после того как кафиры, а именно, англичане и французы, овладели землями мусульман, и на территориях мусульман возникли государства на основе национализма (арабского, турецкого, иранского и так далее), исламский фикх прекратил свое существование в отношениях между людьми. Прекратилось изучение фикха и обучение фикху. Он стал изучаться только лишь в некоторых странах как, например, в Египте в университете «аль-Азхар», в Ираке в университете «ан-Наджаф», в Тунисе в университете «аз-Зайтуна». При этом он изучается в этих университетах подобно тому, как изучается греческая философия. Упадок достиг ужасной черты, поскольку исламский фикх прекратил свое существование в отношениях мусульман.

НЕЛЕПОСТЬ ТОГО, ЧТО РИМСКОЕ ПРАВО ОКАЗАЛО ВЛИЯНИЕ НА ИСЛАМСКИЙ ФИКХ

Некоторые востоковеды, питающие злобу к Исламу и ненавистные по отношению к мусульманам, утверждают, что в первые столетия, когда мусульмане устремились к завоеваниям, исламский фикх попал под сильное влияние римского права. Они говорят, что римское право было одним из источников исламского фикха, который перенял от него некоторые законы. Это означает, что некоторые шариатские законы, которые были выведены в эпоху табиитов и теми, кто был после них, являются римскими законами, которые мусульмане переняли из римского права. Свои слова эти востоковеды аргументируют тем, что при исламском завоевании земель Шама на территории империи, на побережье Палестины и Бейрута, существовали школы по изучению римского права. В Шаме существовали также суды, которые функционировали согласно римскому закону. После исламского

завоевания эти суды просуществовали еще некоторое время, что свидетельствует о том, что мусульмане признавали их, переняли от них что-то и использовали законы и систему этих судов. Этот свой взгляд они подкрепили пустыми словами. Они сказали: «Естественно никакой другой народ не перенял так много из другого мировоззрения, как это сделали мусульмане. Дело в том, что они завоевали такие цивилизованные земли как Шам, который находился под правлением римлян. Завоевав эти земли, они стали думать, что им делать? Как им осуществлять правление? Затем они переняли некоторые их законы». После этого они сказали, что сравнение некоторых разделов исламского фикха с некоторыми разделами римского права показывает нам сходство между ними и более того, показывает нам отдельные законы, которые буквально заимствованы из римского права, как, например,

البَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ

«Истцу доказательство, а ответчику — клятва» (ад-Дарукъ-утний), и слова «фикх» и «факих». Эти востоковеды даже сказали, что исламский фикх перенял отдельные законы из Талмуда, который в свою очередь перенял их из римского права, и значит исламский фикх, по их утверждению, перенял некоторые законы непосредственно из римского права в школах и судах Шама, и перенял некоторые законы римского права через Талмуд.

Вышесказанное — это то, что утверждают востоковеды без всякого доказательства, за исключением пустых слов. Эти слова, исходящие от востоковедов, являются неверными в силу нескольких причин, к которым относятся следующие:

1. Никто, будь то востоковеды или другие люди, не передал от мусульман, что кто-то из них, факих или не факих, хоть как-то указал на римское право или римский закон в качестве его критики или поддержки, или заимствования. Никто из них, ни в каком объеме, не упомянул о римском праве, что свидетельствует о том, что римское право не было предметом разговора, не говоря уже о том, что оно могло быть предметом изучения. Да, некоторые мусульмане перевели греческую философию, но что касается римского права, то ни одно его слово и ни одно его предложение,

не говоря уже о целой книге, не было переведено. Поэтому можно с уверенностью говорить, что римское право было упразднено, и перестало существовать в результате самого завоевания мусульманами той территории, на которой оно применялось.

2. Востоковеды утверждают, что в землях Шама в те времена существовали школы римского права и суды, которые функционировали согласно римскому закону. Но мы знаем, что в те же самые времена в Шаме жило огромное число муджтахидов из числа ученых, кадиев и правителей. Естественно, если бы римское право оказало влияние, то это проявилось бы у этих факихов. Однако фактически мы не находим в фикхе этих ученых того, чтобы они хоть как-то оказались под влиянием римского права или упоминали о нем. Наоборот, их фикх и законы опираются на Коран, Сунну и иджма сподвижников. К числу самых известных из этих муджтахидов относится имам аль-Авзабий. Имам аль-Авзабий жил в Бейруте, т.е. в том месте, о котором востоковеды говорят, что оно было родиной крупнейших римских школ в Шаме, провел всю свою жизнь в этом городе и умер в нем. Его мнения записаны во многих признанных книгах фикха. Например, в седьмом томе книги имама аш-Шафибий «аль-Умм» имеются многие законы, выведенные имамом аль-Авзабий. Читая его труды, любой человек может со всей ясностью понять, что аль-Авзабий был далек от римского права, как небо от земли. Мазхаб имама аль-Авзабий, как это ясно понимается из его фикха и из того, что передано от него, относится к мазхабу ахл-уль-хадис. Он основывается на хадисах больше, чем на мнениях. Подобно аль-Авзабий, существовали и другие факихи. Поэтому, если бы имело место влияние римского права, то оно проявилось бы у этих факихов.

3. Мусульмане убеждены в том, что Всевышний Аллах обратился в исламском шариате ко всему человечеству. Всевышний Аллах послал Мухаммада (с.а.с.) ко всем людям. Всевышний Аллах сказал:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا

«Мы послали тебя ко всем людям добрым вестником и предостерегающим увещателем» (34:28).

Мусульмане считают, что каждый, кто не верит в исламский шариат, является кафиром. Они убеждены в том, что любой закон, кроме законов Ислама, является законом куфра, который им запрещено принимать. Тот, у кого имеется такое убеждение и он поступает согласно этому убеждению, не может взять иной закон, кроме закона Ислама и, в особенности в первом столетии, которое было столетием завоеваний, когда мусульмане, носители миссии Ислама, завоевывали страны, чтобы принести им Ислам. Они завоевывали страны, чтобы спасти их жителей от правления куфра, и как может быть такое, что они завоевывали эти страны, чтобы перенять законы куфра, которые они сами же пришли уничтожить и установить на их место законы Ислама?

4. Неправильно, что мусульмане, когда завоевали Шам, находились на низшем уровне мировоззрения, нежели жители Шама. Если бы это было на самом деле так, то они оставили бы свое мировоззрение и приняли мировоззрение завоеванной страны, ибо на человека влияет именно сильнейшая мысль, а не та, что слабее. Мы знаем, что страны, которыми управляли римляне, обладали мыслями, противоречащими Исламу. Когда мусульмане завоевали эти страны, они не принуждали их жителей принимать Ислам, а ограничивались лишь взятием у них джизьи. Однако сила исламской мысли и величие исламского мировоззрения стремительно одержали верх над римскими мыслями и римским мировоззрением, и, в результате, уничтожили их. Жители этих стран стали мусульманами, исповедовать Ислам и жить по исламскому образу жизни с согласием и спокойствием, что свидетельствует о том, что мысли Ислама уничтожили римское право и римские мысли, заняв их место. Эта реальность, которая говорит сама за себя, обличает лживость востоковедов в их словах о том, что римское мировоззрение является более сильным, чем исламское мировоззрение, а также обличает их в их словах о том, что исламский фикх испытал влияние римского права.

5. Слова «фикх» и «факих» содержатся в Благородном Коране и достопочтенных хадисах. Когда они ниспосылались, мусульмане не знали ни о какой законодательной связи с римлянами. Всевышний Аллах сказал:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

«Отчего бы из каждой части их не выступал (на джихад) какой-нибудь отряд, чтобы они изучали религию» (9:122).

Посланник Аллаха (с.а.с.) сказал:

من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين

«Тот, кому Аллах желает добра, делает его факихом в религии» (аль-Бухари и Муслим). Когда Посланник (с.а.с.) отправлял Муазу в Йемен, он задавал ему вопросы, спрашивая его о том, чем он будет осуществлять правление, и Муаз отвечал ему, что будет осуществлять правление по Книге Аллаха, а затем по Сунне Посланника Аллаха (с.а.с.), а потом будет делать иджтихад по своему мнению. Это и есть фикх. Также и отправление Посланником (с.а.с.) других валиев, и решения сподвижников на протяжении более четверти века, являются фикхом. В таком случае, каким образом можно утверждать, что слова «фикх» и «факих» заимствованы из римского права? А что касается слов

البينة على مَنْ ادعى واليمين على مَنْ أنكر

«Истцу доказательство, а ответчику — клятва», то это хадис, который был сказан Посланником (с.а.с.) до того, как произошла какая-то законодательная связь с римлянами. Эти слова содержатся также в письме Умара, которое он послал Абу Мусе в Басру. При этом известно, что Умар не имел никакой законодательной связи с римлянами. Непонятно, как можно утверждать, что мусульмане переняли слова «фикх» и «факих», а также правило «Истцу доказательство, а ответчику — клятва» из римского права, когда они сами сказали эти слова, и они существовали у них с рассвета Ислама?!

Отсюда становится ясным, что нелепое высказывание о том, что исламский фикх испытал влияние римского права, абсолютно не имеет под собой никакой основы. Это всего лишь козни востоковедов, которые враждебно настроены к Исламу и питают ненависть по отношению к мусульманам.

Что же касается вопроса о том, что исламский фикх перенял отдельные законы из Талмуда, то лживость этого высказывания

очевидна в том, что Коран порицает евреев за искажение Торы и Евангелия, которые были ниспосланы пророкам Мусе и Исе (мир им). Те книги, которые они имеют, написаны их руками от самих себя. Эти книги не от Аллаха, они являются ложью и искажениями Торы и Евангелия. В это порицание Корана входит и порицание Талмуда, который написан евреями от себя, и не исходит от Аллаха. Таким образом, высказывание о том, что исламский фикх перенял отдельные законы из Талмуда, является нелепым. Кроме того, евреи представляли собой отдельные от мусульман племена, и не жили вместе с мусульманами, и даже не имели с ними отношений, не говоря уже о постоянной вражде, которая имела место между ними и мусульманами, и непрерывных войнах, которые мусульмане вели против них, пока не выдворили их из своей среды. Это также находится в противоречии с той мыслью, что исламский фикх перенял отдельные законы от евреев.

Истина и ощущаемая реальность состоят в том, что исламский фикх представляет собой выведенные законы, которые основываются на Коране и Сунне или на тех доказательствах, которые они указывают. Если закон не основывается на шариатском доказательстве, он не считается исламским законом и не относится к исламскому фикху.

