

Ваджиб, также *фард* “обязательное” — одна из категорий, применяемых в исламе для классификации поступков (см. *Хукм*, *Фард*). Как правило, противопоставляется “запретному” (*махзур* или *харам*). Поскольку этическая мысль не отделена в исламе полностью от религиозно-правовой (фикх), собственно этические императивные предписания и запреты зачастую оказываются продолжением религиозно-правовых. Однако этика охватывает и ту область поступков, для которых в фикхе не определены наказания (*мубах* “безразличные”), поэтому этические императивные предписания или запреты могут не сопровождаться определением санкционированного человеческого или божественного наказания, в отличие от религиозно-правовых императивов, где такое наказание определено. Для определения императивов, как и вообще в исламской этике, важное значение имеет намерение (*ниййа*) действующего в непосредственной связи с его действием. Понятие должностования по существу не отделяется понятию “право”, которое выражает должную соединенность звеньев общественной структуры (см. *Хаққ*), и не противопоставляется ему.

К разряду обязательных действий, предписываемых религиозно-правовой мыслью, принадлежат прежде всего “столпы религии” (*аркан ад-дин*). В суннизме они определяются как *шахда* “свидетельство” единственности Бога и признание Мухаммеда его посланником; ежедневная молитва — *салат*; ежегодный обязательный налог с собственности в пользу неимущих, бедных и т.д. (всего восемь категорий) — *закат*; пост в месяц *рамадан*; *хаджж* — паломничество к святым местам в Мекке и ее окрестностях. В шиитской мысли к ним, как правило, добавляется *джихад* “усердие” в делах веры, что понимается как борьба, либо вооруженная и невооруженная, либо одна из них, за утверждение истины шиитского учения, что может включать или даже выдвигать на первый план противодействие суннитскому окружению.

Обязательные действия делятся в исламской теории на две группы. Одна именуется *фард ал-‘айн* (“обязательные как таковые”), другая — *фард кифайя* (“достаточно-обязательные”). К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член мусульманской общины без исключения. Их примером служат “столпы ислама”. Что касается второго вида обязательного действия, то для того, чтобы оно считалось исполненным, достаточно (отсюда название) того, чтобы его выполнили только некоторые члены общины. К таким “достаточно-обязательным” действиям относится, например, молитва по усопшему (*салат ал-джанāза*): достаточно, чтобы некоторые из присутствующих на похоронах прочитали молитву по покойнику, и тогда все присутствующие считаются выполнившими свой долг, однако, если молитву не прочтет никто, “упущение” (невыполнение должного) будет вменено в вину каждому. Другим императивом такого рода служит приказание “искать знание” (*‘илм*). “Знание”, под которым подразумевается именно религиозное знание, является обязанностью мусульманина, и с этой точки зрения в исламе невозможно ни “ученое незнание”, ни “верую, ибо абсурдно”. “Ищите знания,

хотя бы за ним пришлось отправиться на край земли (букв. "в Китай")" — этим хадисом обычно подкрепляется названный императив. Широко известен среди мусульман хадис, приводимый в сборнике Абū Дāvуда (817-889) *ас-Сунан* («Законы», множ. от араб. *сунна*) в разделе "Поощрение к поиску знания" в "Книге знания". В нем говорится, что идущему по дороге знания в дольней жизни Бог укладывает дорогу в раю и что знающие (*'уламā*) — наследники пророков. Однако призыв искать знания считается обращенным не ко всем мусульманам, а только к части общины, и обязанность считается выполненной как бы каждым ее членом, если ее выполнили хотя бы некоторые.

В исполнении "достаточно-обязательных" действий выполняющие этот императив члены общины как бы замещают всех прочих. Действие этого своеобразного механизма "замещения", обозначаемого обычно термином *нийāба*, можно наблюдать и в тех случаях, когда речь идет об "обязательном как таковом", то есть обязанностях, которые налагаются на каждого члена общины. Здесь человек как бы замещает сам себя, перенося свое обязательное действие на другое время или в другое место, либо прибегает к помощи другого в замещении своего обязательного действия, причем такое замещение никак не умаляет исполнения императива. Например, если обязательная ритуальная молитва не исполнена в надлежащее время или с надлежащими условностями, она может быть "восполнена" в другое время. Если человек по тем или иным причинам (путешествие, т.п.) не может держать пост, он вправе отложить его на другое время и исполнить потом, когда сможет. Паломничество может быть исполнено по поручению, если сам человек этого сделать не в состоянии; обычно такая возможность оговаривается условием, что человек, прежде чем заместить другого в выполнении этой обязанности, должен ее выполнить за себя. Даже такие, казалось бы, строго-предписанные действия не являются абсолютным императивом.

Подобная же некатегоричность наблюдается и в отношении императивов-запретов. Одним из наиболее строгих в исламе, как известно, является запрет пить вино. Однако в том случае, если человеку необходимо выпить какую-нибудь жидкость (например, если он поперхнулся и может задохнуться, то есть существует угроза его жизни, а значит, мусульманину может быть нанесен вред), а ничего другого под рукой нет, выпить небольшое количество вина разрешается. В таком случае императив считается ненарушенным не потому, что изобретен способ формально соблюсти его, обойдя по существу (хотя существование таких особых приемов—"уловок", *хййал*, в других случаях было широко распространено в исламе, — они использовались в основном в экономической области, с целью совершить операции, запрещенные Законом), как то практикуется в отношении запретов в иудаизме, а потому, что соблюден смысл императива. Дело в том, что императив не категоричен по самому своему существу: обычно, следуя хадисам, запреты объясняют как удержание от того, в чем вреда больше, чем пользы. Действия запрещены не потому, что они безусловно причастны злему началу, а потому, что они относительно вредны. Этот момент принципиален: когда польза явно перевешивает вред, действие оказывается разрешенным. Такие случаи разрешения запретного формулируются в теории как разрешения "в силу нужды" (*ли-л-хāджа*). Они представляют собой не произвольное

отклонение от предписанного или уловку, направленную на то, чтобы с помощью всегда годного объяснения *ad hoc* приспособить ветхие установления к меняющимся условиям жизни, а вполне закономерное продолжение фундаментальных интенций исламской этики. Императивные предписания и запреты согласуются с ее общей идеей: обеспечить максимальную пользу и избежать вреда при соотносительном понимании этих категорий. Вполне логичен поэтому императивный запрет сидеть под наклонившейся стеной, которая может рухнуть: такое действие запрещено (именно “запрещено”, а не “нерекомендуемо”) потому, что его результатом будет нанесение вреда. Вполне очевидно, что в данном случае речь идет не о религиозно-правовом, а собственно этическом императиве-запрете: для подобного действия не определяется наказание, которое мог бы наложить человеческий суд или которое должно последовать после смерти. Вместе с тем этот этический императив-запрет являет собой логически продолжение запрета религиозно-правового: логическая структура запрета пить вино (что запрещено потому, что в этом вреда больше, чем пользы) совпадает с логической структурой запрета сидеть под обветшавшей стеной, так что эти два запрета часто обсуждаются в классической литературе параллельно, как схожие случаи.

Следствием такого подхода к формулировке императивов оказывается и тот факт, что в исламской этике доброделание (*ихсан*) не совпадает с долженствованием (*вуджуб*). Необходимым и подлежащим утверждению является не благо как таковое или добро-вообще, но то, что устраняет вред. Это положение представляется принципиальным: именно устранение вреда является эксплицитно формулируемой целью императивов. Как предписывающие, так и запрещающие императивы переформулируются именно через понятие вред, тогда как рекомендуемые и нерекомендуемые действия — через понятие польза. Соотнесение этого понимания императивов с этической оценкой поступков как “хороших-дурных” дает следующий результат. Если хороший (*хасан*) поступок совпадает с обязательным, он связан с устранением вреда, если же хорошее действие просто приносит добро, оно не оценивается как обязательное, то есть не может служить абсолютным императивом. Мягкость исламской этики (во всяком случае в ее суннитском варианте), предполагающей срединность, а не максимальность этического ориентира, некатегоричность запретов и предписаний, ориентированность на создание условий жизнеспособности, выражается вместе с тем и в разрыве между понятиями долженствования и доброделания. Речь здесь не об абсолютном отсутствии каких-либо указаний на необходимость доброго в арабо-исламской культуре, но о том соотношении понятий “долженствование” и “доброделание”, которое определилось в истории развития арабо-исламской мысли самой их логикой. На этот разрыв обратили внимание мутазилиты, однако их попытка установить жесткую связь этих двух категорий не имела существенного продолжения в исламской мысли (см. также *‘Ада́ла, Мусульманская этика*).

Точно так же долженствование не противопоставляется в исламской этике свободному действию. Как обязательные определяются те действия, которые обеспечивают устранение вреда, так что с точки зрения исламской теории вполне естественно, что всякий разумный человек выберет именно их.

Разумность, выбор и обязательность оказываются понятиями, которые находятся между собой практически в бесконфликтной согласованности. Поскольку всякий разумный человек вполне осознает, в чем его польза, а в чем вред, он всегда (именно поскольку разумен) сделает выбор в пользу первого, что прямо совпадет с действиями, предписанными как обязательные. Вопрос о свободном выборе обязательного не является, таким образом, парадоксом для исламской этической мысли, напротив, как отклонение расценивается непринятие обязательного. Такое непринятие может быть объяснено только как следствие какого-то изъяна в человеческой натуре, который не позволяет сделать правильный выбор в пользу разумного. Вопрос о "разумности обязательного" породил в мутазилизме целую цепочку рассуждений, которые строились вокруг проблемы соотношения разумности и законодательно-установленной природы обязательного и способности разума установить этические истины независимо от божественного откровения на основании *қийās* "соизмерения". Эта крайняя позиция, признающая автономию разума, не получила существенного продолжения за пределами мутазилизма даже в суннизме, тем менее шансов на успех она могла иметь в шиизме с его в целом отрицательным отношением к *қийās* и акцентом на авторитет имамов.