**Пригодность. Апроприаторная классификация намерений-и-действий**

А.А. Гусейнов

**§ 1. Апроприаторная классификация намерений-и-действий**

Понятия "пригодность" и "порча" как основание апроприаторной классификации

Утилитаристская классификация выражает непосредственную оценку намерений-и-действий в терминах приносимых ими пользы и вреда. Более опосредованную оценку выражают две другие классификации, апроприаторная и аффективная. Апроприаторная основана на понятии "интерес" (маслаха, мн. масалих) и оценивает соответствие намерения-и-действия одному или нескольким "интересам", к которым они могут иметь касательство. Намерения-и-действия оцениваются положительно, если они способствуют удовлетворению "интересов", и отрицательно, если ведут к противоположному результату. Перевод понятия "маслаха" термином "интерес" отражает только одно из его значений. "Маслаха" выражает также смысл "пригодности", а противоположным понятием служит "мафсада" - "порча" (в современном языке однокоренное "фасад" означает "коррупция"). Противопоставление пригодного, служащего удовлетворению интересов и того, что ведет к порче и разладу, и составляет основу апроприаторной классификации намерений-и-действий, которая по своей сути бинарна.

Соотношение утилитаристской и апроприаторной классификаций

Понятия, обосновывающие утилитаристскую классификацию намерений-и-действий (благо и зло, польза и вред), широко используются в Коране и сунне. Те, что составляют фундамент для апроприаторной, напротив, фактически не употребляются в авторитетных текстах. Их введение и масштабное применение составляет особенность доктринальной и религиозно-правовой мысли.

Понятия "маслаха" и "мафсада", несомненно, близки к понятиям "благо", "польза" и "зло", "вред" и в смысловом плане производны от них. Не случайно "маслаха" (интерес) и "манфаа" (польза) часто употребляются как синонимы или взаимозаменимые термины; например, для мусульманской мысли характерна убежденность в том, что земное существование предоставляет человеку, преемнику Бога на земле (см. гл. VI, § 1, п. 1), многочисленные возможности для получения пользы и удовлетворения интересов. Такая же взаимозаменимость характерна в ряде случаев для понятий "мафсада" (порча) и "дарар" (вред).

Вместе с тем между этими группами терминов есть и различие. Понятие пригодности для удовлетворения интересов или, напротив, непригодности и порчи как результата соответствующих намерений-и-действий выражает более обобщенную оценку, принимающую во внимание не только непосредственный результат действия, но и его отдаленные последствия.

Такое различие между "манфаа" (пользой) и "маслаха" (интересом) выражено в рассуждении Ибн аль-Араби, Известного ученого-энциклопедиста (1076-1148, не путать с Ибн Араби - знаменитым суфием). В своем "Ахкам аль-кур'ан" ("Положения Корана") (т. 1, с. 155) он рассматривает вопрос о нормах обращения с неверными (куффар, ед.ч. кафир) в условиях войны. Хотя известный аят (2:193) разрешает умерщвлять их, в практике военных действий это не распространялось на женщин и монахов (а также некоторые другие группы населения). Такое расхождение с нормативным кораническим текстом вызвано, пишет Ибн аль-Араби, попечением о пользе и интересе. Польза состоит в том, что женщин и другие небоеспособные слои населения обращают в рабство и таким образом приобретают имущество, которое можно продать, или домашних слуг: это военный трофей, брать который Бог позволил Мухаммеду в отличие от прочих пророков. Интерес же состоит в том, чтобы щадить монахов, оставляя их в неприкосновенности: это стимулирует мужчин противника отказываться от оружия и вступать в число затворников, что в перспективе ведет к ослаблению вражеской военной мощи.

Это имеет значение постольку, поскольку оценка действия как пригодного для удовлетворения интересов важнее, чем его оценка как приносящего или не приносящего непосредственную пользу. Если одни и те же действия могут быть оценены по-разному в утилитаристской и апроприаторной системах классификации, то предпочтение будет отдано последней. Удовлетворение интересов оценивается в более широкой перспективе, принимающей во внимание и непрямые последствия действий, которые не обязательно совпадают с их непосредственной пользой или вредом.

Таким образом, имеется логическая возможность того, что результаты утилитаристской и апроприаторной классификаций будут противоречить друг другу. Эта возможность исследуется в ходе философской разработки мусульманской этики, оставаясь непроявленной в традиционных этических и религиозно-доктринальных построениях. С одной стороны, Бог признается единственным источником блага и зла в судьбе человека: именно так формулируется одно из положений своеобразного суннитского "символа веры". С другой стороны, исламская религиозно-доктринальная мысль питает уверенность в том, что Бог сотворил человека исключительно в его интересах, не для того, чтобы человек испытывал какие-то неприятности. Это общее, безусловно позитивное отношение к человеку отражается и в характерном отрицательном отношении к страданию и всему, что связано с этой проблемой (см. гл. VT, § 1, п. 2, 4). В силу этого злое и вредоносное должно совпадать с тем, что приносит порчу и противоречит интересам. И такое совпадение в самом деле почти всегда имеет место, когда действователем является человек. Если же действие осуществляет Бог, то вполне может оказаться, что вредоносное последствие такого действия обернется положительным эффектом и окажется в интересах человека. Утилитаристская и апроприаторная классификации входят в таком случае в конфликт. Одним из важных способов его разрешения оказывается категория "подходящее", в которой преодолевается противопоставленность пользы и вреда.

"Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "За любую болезнь и боль, настигающую мусульманина, с него списывается какая-то вина, даже если это поранившая его колючка"" (аль-Бухари 5209; параллели: Муслим 4664, 4665, 4667, ат-Тирмизи 888, 2917, Абу Дауд 2689). Этот хадис задает общие ориентиры для трактовки соотношения "вреда" и "интереса" человека, демонстрируя, что бедственные события в судьбе человека происходят в его же интересах. Таково главное основание призыва к терпению (сабр), столь характерному для мусульманской этики, хотя вместе с тем соотношение терпения и списывания грехов составляет одну из ее дискутируемых проблем (например, является ли терпение непременным условием такого списывания или же грехи списываются за любые бедствия и неприятности, независимо от отношения человека к ним). Такая оценка бедствий как "пригодных" для интересов человека ни в коей мере не означает положительного отношения к страданию. Распространение апроприаторной классификации намерений-и-действий на действия Бога стало одной из проблем в философской разработке мусульманской этики. Это связано с общей тенденцией философской мысли рассматривать Бога как этически позитивное начало и отказом от принимаемой традиционной мыслью бинарной утилитаристской классификации действий Бога.

**§ 2. Обоснование интересов и их соотношение**

Забота о жизни мусульман как основание градации интересов

Мусульманская мысль, не знающая догматики (в том виде, в каком она сложилась в христианстве), не выработала и привычку к жесткой кодификации. Это проявляется, в частности, в том, что мусульманские авторы не испытывают потребности в составлении окончательно сформулированных списков "интересов". Более того, мусульманская мысль оставляет такой список принципиально открытым. Одним из важнейших в фикхе является понятие "свободные интересы" (масалих мурсаля). Под ними понимаются любые интересы, которые еще не определены в нормах шариата и при этом не подпадают под действующие запреты. Это значит, что мусульманская мысль готова признать в качестве интереса и, следовательно, классифицировать как "пригодные" любые намерения-И-действия, которые, не подпадая под категорию запретного, направлены на улучшение жизни отдельных мусульман и уммы в целом.

В этом и состоит главный движущий мотив определения "интересов" и, соответственно, "пригодных" намерений-и-действий и критерий их отличия от "непригодных" и ведущих к "порче". Все, что способствует сохранению жизни и укреплению жизнеспособности, является пригодным, и наоборот. Жизнь занимает высшую ступень в градации ценностей, и все, что ей служит, также объявляется ценным, причем именно в той мере, в какой полезно для нее. Жизнь понимается в двух аспектах: как "здешняя", или "дольняя" жизнь (хаят дунья) и как жизнь "тамошняя", или "загробная" (хаят ахира). Эти два аспекта не только не противопоставлены, но и не могут мыслиться один без другого. Они соотносятся между собой по принципу неразрывной связанности: одно соответствует другому. Мусульманская мысль трактует дольнюю и загробную жизнь как явный и скрытый аспекты, для которых характерны все особенности соотношения между явным и скрытым. Вот почему для мусульманской этики непредставимо противопоставление "града земного" и "града божественного" вплоть до отвержения первого ради второго: такое отвержение просто бессмысленно с точки зрения ее основополагающих принципов. Основная идея мусульманской этической и религиозно-правовой мысли прямо противоположна: установления, способствующие сохранению и улучшению земной жизни, никак не противоречат интересам жизни загробной. Все, что выражает обратную точку зрения, совершенно лишено смысла для мусульманина; например, монашество не просто отрицается как институт, но и остается непонятным (бессмысленным) феноменом для арабо-мусульманских авторов.

Отношение к жизни как к ценности проявляется во многих моментах, которые стали составной частью морали мусульманина. Это запрет не только убийства, но и любой угрозы жизни мусульманина, даже в целях самообороны. Более того, запретен ущерб не только жизни, но и здоровью, и драчливость не составляет характерной особенности ни подростков, ни взрослых мусульман. Собственная жизнь и здоровье также являются ценностью, и мусульманину запрещено самоубийство и предписано делать все для сохранения своего здоровья. Хотя талион в силу его укорененности в родо-племенных обычаях не был отменен Мухаммедом, мусульманская этика всячески стремится смягчить эти положения, побуждая к прощению и ненападению на врага. Наконец, это общее отношение к жизни распространяется и на животных: мусульманские авторы разрешают убивать только вредных животных и насекомых (муравьи, блохи), и то при условии, что они действительно досаждают человеку, безусловно запрещая бессмысленное убийство.

"Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Если два мусульманина направят друг на друга мечи, желая умертвить противника и один из них убьет другого, оба окажутся в пламени". Кто-то спросил: "Убийца - понятно, но почему же убитый?" [Пророк] ответил: "Потому что он хотел убить того"" (Ибн Ханбал 19613; параллели: Ибн Ханбал 30, 6367, ан-Насаи 4047, 4048, 4051-4054 и др.). Желание второго, убитого мусульманина не осуществилось в силу внешних обстоятельств: его противник оказался удачливее. Если бы не это от него не зависевшее препятствие, его желание умертвить противника вылилось бы в реальное действие. С точки зрения мусульманской этики, налицо намерение, непосредственно связанное с действием, причем не важно, осуществилось это действие реально, как у более удачливого противника, или нет, как у его соперника: их намерения-и-действия были одинаковы, а потому они несут одинаковую расплату.

"Если кто-то из вас пойдет войной на своего брата, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу" (Муслим 4731; параллели: аль-Бухари 2372, Муслим 4728-4730, 4732). Последние слова ("Бог создал Адама по Своему образу") считаются классическими комментаторами сомнительными, толкуются по-разному (прежде всего как "Бог создал Адама в его образе", что позволяется арабской грамматикой: Бог сотворил Адама сразу в готовом виде, в отличие от других тварей, форму которых Он менял) и не включаются в некоторые версии хадиса (например, у аль-Бухари). Разногласия касаются обоснования запрета задевать лицо в драке или военных действиях, сам же запрет сомнению не подвергается.

"Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Кто бросится с горы и убьет себя, навсегда останется в огне геенны. Кто выпьет яд и убьет себя, навсегда останется в огне геенны с ядом в руке, вечно прихлебывая его. Кто умертвит себя клинком, навсегда останется в огне геенны с клинком в руке, пронзая им свой живот"" (аль-Бухари 5333; хадис имеет многочисленные параллели). Самоубийство, таким образом, классифицируется как "великий грех" (кабира), за который следует адское наказание. Характерен трижды повторенный рефрен "...навсегда останется в огне геенны", поскольку в сунне вопрос о вечности адских мук не решен однозначно даже в отношении неверующих, для верующих же обещан переход из ада в рай. Подчеркиваемая вечность мук геенны высвечивает на этом фоне крайнюю степень осуждения самоубийства.

"Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Не возвещал ли вам, какое из деяний наилучшее и наичистейшее для вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели тратить золото и серебро, лучшее для вас, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас?" [Люди] ответили: "Конечно". [Пророк] сказал: "Поминание (зикр) Всевышнего Бога". А Муаз бин Джабаль говорил: "Более всего от Божьего наказания спасает поминание Бога"" (ат-Тирмизи 3299; параллель: Ибн Маджа 3780). Расходование имущества и смертельная битва с врагами, упомянутые здесь, совершаются, согласно общему пониманию комментаторов, "во имя Бога" (фи сабили-лля), т.е. являются джихадом. Этот хадис недвусмысленно расставляет приоритеты: мирная, внутренняя ра- бота по самосовершенствованию (а именно так трактуется "поминание Бога") лучше и выше, чем джихад своим имуществом и даже жизнью "во имя Бога". Комментируя этот хадис, Абу аль-Аля приводит в своем "Тухфат аль-ахвази (Дар проницательного)" слова одного из авторитетных мусульманских ученых Изз ад-Дина бин Абд ас-Саляма, указывавшего, что разные деяния имеют разную степень "благородства" (шараф), причем большее благородство понимается им как свойство приносить большую награду при том же "количестве" содеянного. С этой точки зрения мирный путь благороднее и выше военного, поскольку Бог вознаграждает за него больше.

Предпочтительность прощения, сохраняющего жизнь, ясно заявлена и в таком известном хадисе. "Один человек привел к пророку (да благословит и приветствует его Бог!) абиссинца и сказал: "Он убил моего племянника". [Пророк спросил:] "Как ты убил его?" [Абиссинец ответил:] "Я ударил его по голове топором, но не хотел убивать его." - "У тебя есть деньги, чтобы заплатить выкуп?" - "Нет". - "Хочешь, я отпущу тебя, чтобы ты пошел и попросил людей собрать тебе выкуп?" - "Нет." - "А твои родственники не дадут тебе денег на выкуп?" - "Нет." [Тогда пророк] сказал тому человеку: "Он твой". Тот повел его, чтобы убить, и тут посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Если убьет, будет таким же, как он". Тот человек услышал эти слова и сказал [пророку]: "Вот он; приказывай о нем, что пожелаешь". Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Отпусти его". А однажды [в похожей ситуации] он сказал: "Оставь его. Он примет на себя и грех сотоварища, и свой грех, и будет гореть в пламени". И тот отпустил его" (Абу Дауд 3902; параллели: Муслим 3181, Абу Дауд 3901, ан-Насаи 4644-4648, 5320; слова "если убьет, будет таким же, как он" приведены только в процитированной версии хадиса и отсутствуют в параллельных). Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему "по праву" (хакк), а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается). Очевидно, что в данном случае мы имеем коллизию правового и этического отношений к предмету. Предпочтительность прощения в сравнении с убийством, пусть даже и оправданным, т.е. совершающимся по праву, составляет суть этического отношения. В данном случае настаивать на прощении следует еще и потому, что убийца, по его заверению, не имел намерения совершить преступление, а именно этика непременно учитывает намерение и выносит оценку действию всегда в непосредственной связанности с намерением, в отличие от права, которое не может игнорировать действие как таковое и не назначать соответствующих норм. В фикхе действует принцип презумпции невиновности (аль-асль аль-бараа), поэтому, пока не доказано обратное, заявление человека о его намерениях принимается как истинное. "Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Одна женщина попала в пламень по причине своей кошки" - или же [он сказал] "кота". "Она посадила ее на привязь, не кормила и не давала поймать никакую тварь, пока та не умерла от истощения"" (Муслим 4751; параллель: Ибн Маджа 4246). Таково исключительное по своей напряженности выражение императива доброго отношения к животным. Но как многие исключения, оно только подтверждает правило: в мусульманской мысли выработан устойчивый запрет причинять вред любым живым существам, и только в случае твердо установленной опасности для жизни человека разрешается убивать их. Так, Мухаммед разрешил умерщвлять только определенные виды змей (с коротким хвостом и белыми полосками на спине), поскольку их укус вызывает слепоту и препятствует беременности.

Итак, два аспекта жизни, дольний и загробный не отрицают друг друга, и в этом плане мусульманская этика может быть названа жизнеутверждающей. Хотя она не сводится к положениям исламского вероучения, мусульманская этика тем не менее не внеконфессиональ-на. Поэтому ее жизнеутверждающий характер распространяется на членов уммы, т.е. мусульман. Вместе с тем исламская мысль придерживается двух принципиальных положений, которые существенно смягчают это ограничение и максимально размывают его жесткие границы. Это положения, выражающие универсальность установлений ислама в синхроническом и диахроническом аспектах.

Ислам обращен ко всем людям, и, как подчеркивал Мухаммед, для него не имеет значения различие цвета кожи или высокое социальное положение, единственное, что различает людей - это "доброде-лание" (ихсан). Но что такое "доброделание"? В известном хадисе Мухаммед, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: "Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его" (аль-Бухари 48; параллели: Муслим 10, 11; ан-Насаи 4905; ат-Тирмизи 2535; Ибн Маджа 63, 4034). "Доброделание", таким образом, связывается с "поклонением" (ибада). Этим объясняется внимание к категории "поклонение" в мусульманской этической мысли, которая трактует эту категорию максимально широко, выводя ее далеко за пределы культового отношения человека к Богу. Вместе с тем в узком, доктринальном смысле "поклонение" выражается крайне просто и, если брать его абсолютно неизменную и необходимую часть, сводится только к признанию единственности Бога (тавхид), сопряженному с признанием Мухаммеда в качестве Его посланника. Эта простота коррелирует с уверенностью мусульманской мысли в рациональном устроении религии, а значит, посильном для всех характере религиозных требований к человеку. Поэтому исламский призыв универсален в синхроническом аспекте: он обращен ко всем и не представляет собой ничего выходящего за горизонт универсальной понятности и посильности.

Эти черты усиливаются диахроническим универсализмом, поскольку ислам, с его точки зрения, предлагает лишь то, что и так составляет изначальную истину иудаизма и христианства. Исламский призыв - не новый призыв, это призыв восстановить подлинность этих религий, очистив их от искажений, и в этом смысле он - призыв универсальный, во всяком случае в рамках авраамической традиции.

Эта двуаспектная универсальность, столь очевидная для любого, кто смотрит "изнутри" ислама, но далеко не всегда заметная внешнему взгляду, существенно снижает интенцию исключительности мусульманской этики и ограничения ее жизнеутверждающего характера рамками мусульманской уммы.

"Тебе, Мухаммед, и Ною Мы завещали одну религию, то есть одни и те же принципы, о которых нет разногласия в Законе: признавать единобожие, соблюдать молитву, закат, пост, хадж, приближаться к Богу посредством благих дел, посредством того, что в сердце и что совершают органы тела, блюсти правдивость, верность обету, честность и надежность, уважать родственные узы; воздерживаться от убийства и прелюбодеяния, от нанесения вреда тварям, как бы они себя ни вели, от нападения на любое живое существо, от низостей и всего, что нарушает достоинство (муру'а)" ("Ахкам аль-кур'ан (Положения Корана)", т.5, с. 74-75). Так Ибн аль-Араби, комментируя аят 42:11(13), подытоживает общие, с точки зрения ислама, установления авраамической традиции.

Выбор в случае столкновения интересов

Если в одной и той же ситуации возможны две или более линии поведения, необходимо выбрать одну из них. Разные линии поведения ведут к удовлетворению разных интересов, а значит, следует осуществить выбор между ними. Основу для него представляет принцип перевешивающего баланса: приоритет отдается более эффективным намерениям-и-поступкам. На общее правило в емкой формулировке Ибн Таймиййи (ум. 1328) часто ссылаются арабо-мусульманские авторы: следует предпочесть "более весомое", дабы осуществить более значительный из двух интересов, оставив в стороне менее значительный, и устранить большую из двух порч, допустив меньшую (Ибн Муфлих аль-Макдиси. "аль-Адаб аш-шар'ийя" ("Этикет Закона"), т. 3, с. 479).

Предполагается, что выбор благодаря установлению перевеса всегда возможен. Поэтому, хотя интересы сталкиваются, конфликта не возникает: всегда можно решить, какой из интересов весомее. Выбор в пользу чего-то одного в данной конкретной ситуации вовсе не отрицает ценности отвергнутого: то, что отклонено в одном случае, вполне может оказаться предпочтительным и быть избрано в другом. Ценности принципиально относительны, они не обладают абсолютным характером. Пожалуй, только жизнеспособность уммы не может быть ничем превзойдена: это наиболее весомый из всех интересов.

"Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Если присягнули двум халифам, умертвите последнего из них"" (Муслим 3444, параллелей нет; хадис имеет непрерывную цепь передатчиков вплоть до Мухаммеда). Как подчеркивает в своем комментарии ан-Навави (1233-1277), это крайняя мера, к которой следует прибегнуть, только если все способы мирного решения конфликта исчерпаны. Варианты подобных мирных решений подробно рассматривают аль-Маварди (974-1058): добровольная отставка того, кто принял халифат позже, жребий в случае невозможности установить приоритет, и т.д. ("аль-Ахкам ас-султанийя" ("Нормы правления"), с. 10). Хотя эти рассуждения оставались теоретическими, вряд ли находя себе применение в политической практике, они тем не менее характерны: единству уммы, а' значит, ее жизнеспособности, двуначалие (не говоря уже о многоначалии) составляет величайшую угрозу, а потому приходится идти даже на крайние меры и жертвовать жизнью мусульманина, чтобы сохранить единоначалие (тем самым воплощая принцип тавхида в политической сфере).

Точно так же сохранить единоначалие, чтобы избежать раскола и уберечь умму от потрясений и гибели, безусловно предпочтительнее, нежели соблюсти благочестие высшего руководителя (имама или халифа). Совершение великого греха (кабира) является, безусловно, осуждаемым, и допустившие его люди (прав, фасик - нечестивый) не считаются справедливыми (см. гл. V, § 2, п. 3). Однако в случае, если на другой чаше весов оказывается единство уммы, нечестивость правителя становится как будто извинимой. Величайший авторитет в традиционных науках, Джаляль ад-Дин ас-Суюты (1445-1505) пишет, что имама нельзя смещать по причине "нечестия" (фиск), тогда как судью (кади) за это лишают должности, обоснование же этого - в том, что смещение имама чревато "расколом" (фитна) ("аль-Ашбах ва-н-назаир" ("Близкое и схожее"), с. 527). Поскольку умма не имеет такого мощного рычага обеспечения своего единства, как Церковь, мусульманская мысль испытывает величайшее опасение перед возможностью раскола и видит в этом едва ли не основную угрозу существованию уммы. Нечестивый глава уммы все же лучше, нежели опасность ее раскола - таково практически единодушное мнение мусульманских ученых: перед жизнеспособностью уммы на второй план отступают любые соображения. В силу той же причины общим местом является тезис о том, что можно "молиться позади благочестивого (барр) и неблагочестивого (фаджир) имама": чистота веры руководителя менее приоритетна, чем общий интерес сохранения уммы.

Жизнь является наиболее весомой ценностью, и интересы ее сохранения перевешивают прочие. Однако интересы сохранения жизни отдельных мусульман могут сталкиваться с интересами сохранения жизнеспособности уммы в целом. Такое столкновение имеет место в условиях военных действий, и варианты его разрешения рассматриваются, как правило, в контексте права войны. Типичны две ситуации: противники мусульман прикрываются живым щитом, в том числе собственными женщинами и детьми, а также пленными мусульманами, и стрельба в их направлении может повлечь смерть этих людей, что запрещено; в осажденном мусульманами городе или крепости находятся пленные или свободные (например, купцы) мусульмане, и военные действия могут привести к их гибели. В таких случаях жизнь отдельных мусульман и интересы сохранения жизнеспособности уммы оказываются на разных чашах весов. В принципе в таком случае жизнеспособность уммы оказывается весомее. Именно такова позиция мусульманских авторов классической эпохи: "общий интерес" (маслаха амма) предпочтительнее, нежели "частный" (маслаха хасса).

При этом, безусловно, должно быть исключено намерение нанести ущерб жизни мусульманина при выполнении военных операций. Стрелки не могут целиться в мусульман, находящихся в составе живого щита; гарнизон павшей крепости, среди которого, как точно известно, имеются пленные или свободные мусульмане, останется в неприкосновенности до тех пор, пока кто-то не заявит о себе как о мусульманине: после этого "уверенность" в наличии среди них мусульман сменится "сомнением" и интерес нанесения ущерба военной мощи противника перевесит императив сохранения жизни мусульман, поскольку последний уже имеет статус "шакк" (сомнение, предполагающее противоположное себе как более вероятное, т.е. устанавливающее баланс в пользу противоположного - см. также гл. III, § 2, п. 2) (Ибн аль-Хумам. "Фатх аль-кадир" ("Завоевание могущественного"), т. 4, с. 446; схожие соображения высказывает аль-Газали в "аль-Мустафа", т. 1, с. 141).

Хотя сами предпосылки (безусловный приоритет жизнеспособности уммы) не подвергаются сомнению никем, та же ситуация может быть рассмотрена более утонченно, а выводы окажутся менее однозначными. Крайне важную нюансировку добавляет рассмотрение степени ущерба, которые альтернативные действия наносят противопоставляемым интересам. Разрешение рисковать жизнью мусульманина имеет в качестве обоснования тот факт, что в противном случае мусульмане потерпят военное поражение и общий интерес сохранения уммы окажется под угрозой. Однако насколько серьезна в каждом конкретном случае такая угроза, насколько велик на деле такой ущерб? Тот же Ибн аль-Хумам (ум. 1457) считает, что если такой ущерб "легковесен" (хафиф), то жизнь отдельных мусульман окажется весомее и рисковать ею будет нельзя даже в интересах военной победы: так более весомый частный интерес предпочитается менее весомому общему интересу.

Когда речь не идет о сохранении жизнеспособности уммы, жизнь отдельного человека сохраняет свою неотменяемую ценность: на терпящем бедствие судне, пишет аль-Газали, люди не могут прибегнуть к убийству кого-то из находящихся на его борту, даже чтобы спастись от голодной смерти или избежать кораблекрушения.