

Адъгамов Рамиль Камирович

Иджтихад как инструмент
обновления через призму трудов
татарских богословов
конца XVIII – начала XX в.

Адыгамов Рамиль Камирович

ИДЖТИХАД КАК ИНСТРУМЕНТ
ОБНОВЛЕНИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ
ТРУДОВ ТАТАРСКИХ БОГОСЛОВОВ
КОНЦА XVIII – НАЧАЛА XX В.

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Саяхова Р.Л.

канд. пед. наук, начальник Управления по науке Академии

Нургалеева Р.М.

д-р исламских наук, старший научный сотрудник Центра исламского наследия Академии, проректор по учебной работе Российского исламского института

РЕДАКТОР:

Конькова А.А

Адыгамов Рамиль Камирович. Иджтихад как инструмент обновления через призму трудов татарских богословов конца XVIII – начала XX в. / XXX.: XXX, 2021. — 182 с.

Становление и развитие *фикха* оказало определяющее влияние на все стороны жизни мусульман. История, культура, наука, общественная мысль, экономика, бытовые отношения, а также другие сферы ислама неразрывно связаны с исламским правом. Это обусловлено тем, что все они проходили через беспристрастную призму шариата, через призму определений *халал, харам, фарз, ваджиб, макрух, мубах* и т.д. И каждый ответ *факихов* оставлял не только след в истории, но и оказывал влияние на дальнейшее развитие ислама. Например, запрет на изображение одушевленных предметов оказал фундаментальное влияние на дальнейшее развитие исламской живописи, которое мы видим на примере многочисленных орнаментов, а также развитии каллиграфии. Исключением из правила являются лишь шиитские миниатюры. Запрет ростовщического процента значительно отсрочил появление банков в исламских странах, а следовательно и затормозил развитие капитализма. И как известно, вплоть до сегодняшних дней среди исламских богословов идут споры вокруг таких экономических вопросов как страхование, ипотека и пр. Политическое разделение территорий на дар *ал-харб* и дар *ал-ислам* определило развитие политических отношений мусульманских стран с не мусульманскими, а также и межконфессиональных отношений внутри самих исламских обществ. И конечно же *фикх*, являясь базовым элементом ислама, не мог не оказать влияния на развитие общественной мысли татар. Это влияние было векторообразующим, оно прочно связало татарскую общественную мысль с нормами шариата.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору и могут не совпадать с мнением издателя.

ISBN

© Общественное Объединение «Идрак», 2021

© Болгарская Исламская Академия, 2021

© Международная исламская академия Узбекистана, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Основные этапы становления и развития исламского права

- 5 -

1.1 Периодизация истории исламского права между исламоведением и богословием	5
1.2 Становление и развитие исламского права	17

Иджтихад как инструмент обновления исламского права

- 93 -

2.1 Понятие <i>иджтихада</i> в богословской традиции и исламоведческих исследованиях	93
2.2 Проблема закрытия врат <i>иджтихада</i> в суннитской богословской традиции	105
2.3. Место <i>иджтихада</i> в наследии татарских богословов	114

Иджтихад в современной России: между теорией и практикой

- 144 -

3.1 Исламские правовые теории современности	144
3.2 Советы <i>улемов</i> как продолжение традиции <i>иджтихада</i> российских богословов	159

Источники и литература

- 171 -

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

1.1 Периодизация истории исламского права между исламоведением и богословием

Становление и развитие *фикха* оказало определяющее влияние на все стороны жизни мусульман. История, культура, наука, общественная мысль, экономика, бытовые отношения, а также другие сферы в мусульманских обществах неразрывно связаны с исламским правом. Это обусловлено тем, что все они проходили через беспристрастную призму *шариата*, через призму определений *халал*, *харам*, *фарз*, *ваджиб*, *макрух*, *мубах* и т.д. И каждый ответ *факихов* оставлял не только след в истории, но и оказывал влияние на дальнейшее развитие ислама. Например, запрет на изображение одушевленных предметов оказал фундаментальное влияние на дальнейшее развитие исламской живописи, которое мы прослеживаем на примере многочисленных орнаментов, а также на развитие каллиграфии. Исключением из правила являются лишь книжная миниатюра. Запрет ростовщического процента значительно отсрочил появление банков в исламских странах, а следовательно, затормозил развитие капитализма. И, как известно, вплоть до сегодняшних дней среди исламских богословов идут споры вокруг таких экономических вопросов, как страхование, ипотека и пр.

Политическое разделение территорий на *дар ал-харб* и *дар ал-ислам* определило развитие политических отношений мусульманских стран с немусульманскими, а также формирование межконфессиональных отношений внутри самих исламских обществ. И, конечно же, *фикх*, являясь базовым элементом ислама, не мог не оказать влияния на развитие общественной мысли татар. Это влияние было векторообразующим, оно прочно связало татарскую общественную мысль с нормами *шариата*.

Обращаясь к исследованиям, посвященным проблеме истории становления и развития исламского права можно прийти к выводу, что стандартной периодизации, принятой всеми исследователями, не существует. Каждый исследователь предлагает свою периодизацию, причем всех их объединяет лишь хронологическая последовательность.

Одной из наиболее ранних попыток периодизации исламского права является периодизация, предложенная Ахмадом ибн Сулайманом ар-Руми, более известным как Ибн ал-Камал¹ (ум. 940/1536). Хотя он предлагает классификацию мусульманских богословов-правоведов, но, исходя из того, что эта классификация выстроена преимущественно в хронологическом порядке, можно на ее основе вывести и периодизацию исламского права. Согласно Ибн ал-Камалу, первый период представлен богословами – абсолютными *муджтахидами*, к которым он относит четырех основоположников мусульманских правовых школ, второй

¹ Известный османский правовед, историк, занимал пост кадия и шейх ал-ислама.

период – *муджтахидами* в рамках *мазхаба*, представленный в основном учениками Абу Ханифы (ум. 150/796), третий период представлен *муджтахидами* по одному отдельному вопросу, к этому периоду он относит ал-Хассафа² (ум. 261/875), ат-Тахави³ (ум. 321/933), ал-Курхи⁴ (ум. 340/951), ал-Халвани⁵ (ум. 448/1056), ас-Сарахси⁶ (ум. 483/1091), ал-Байдави⁷ (ум. 685/1286), Кадыхан⁸ (ум. 572/1177) и др. Четвертый период представлен богословами-*мукаллидами*, способными углубленно изучать те или иные вопросы исламского права, к ним отнесен ар-Рази. Пятый период представлен богословами, способными выявлять наиболее точные мнения мусульманских богословов, к ним от-

² Абу Бакр Ахмад ибн 'Амр ибн Мухейр аш-Шайбани, известный ханафитский факих и хадисовед.

³ Абу Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Саляма ибн 'Абду-ль-Малик аль-Азди аль-Хаджари аль-Мисри, известный ханафитский богослов, знаток вероучения, юриспруденции, хадисоведения. В молодости придерживался шафиитского мазхаба, затем перешел в ханафитский мазхаб.

⁴ Абу ал-Хасан 'Убайдуллах ибн ал-Хусейн ибн Далал ибн Далхам ал-Курхи ал-Багдади. Ханафитский богослов, муфтий Ирака, аскет.

⁵ Мухаммад бин 'Абдулазиз ибн Ахмад ибн Наср ибн Салих ал-Халвани ал-Бухари, известный как Шамс ал-а'имма, авторитетный среднеазиатский ханафитский богослов.

⁶ Мухаммад ибн Абу Сахл ас-Сарахси ал-Хазраджи ал-Ансари, известный как Шамс ал-а'имма, среднеазиатский ханафитский богослов, знаток юриспруденции и ее основ, ученик ал-Халвани.

⁷ Насир ад-Дин Абу Са'ид 'Абдуллах ибн 'Умар ал-Байдави, известный богослов, историк, муфассир. Автор известного тафсира «Анвар ат-танзиль ва асрар ат-та'виль».

⁸ Абу ал-Махасин Хасан ибн Мансур ал-Бухари ал-Ханафи ал-Узджанди, ханафитский богослов, автор известного сборника фетв «Фатава Кадыхан фи мазхаб ал-имам ал-а'зам Аби Ханифа ан-Ну'ман».

несены ал-Кудури⁹ и автор *Ал-Хидайя*¹⁰. И, наконец, шестой период представлен богословами, способными анализировать различные мнения *мазхаба* и отдавать тем или иным предпочтение, к ним отнесены авторы таких книг, как *Ал-Канз*¹¹, *Ал-Мухтар*¹², *Ал-Викайя*¹³, *Ал-Маджма*¹⁴ и др.¹⁵. Действительно, данная попытка классификации и периодизации является одной из наиболее ранних, именно поэтому она была подвергнута наибольшей критике в работах Ибн 'Абидина¹⁶ и Ш. Марджани, а также современных богословов. В ней можно встретить нарушения принципа исторической последовательности при отнесении богословов к той или иной категории, периоду.

⁹ Абу ал-Хусейн Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Джа'фар ибн Хамдан, известный ханафитский факих, глава факихов Ирака, известен как ал-Кудури, ум. 428/1037.

¹⁰ Бурхануддин Абуль-Хасан Али ибн Абу Бакр аль-Маргинани, известный среднеазиатский ханафитский богослов, знаток исламского права, имевший статус шейх ал-ислама, ум. 593/1197.

¹¹ Имеется в виду книга «Канз ад-дакаик», принадлежащая перу 'Абдуллаха ибн Ахмада ибн Махмуда Хафиз ад-Дина ан-Насафи, известного как Абу ал-Баракат, среднеазиатский ханафитский богослов, ум. 710/1310.

¹² Имеется ввиду книга «ал-Мухтар фи ал-фатва», принадлежащая перу Абу ал-Фадла 'Абдуллы ибн Махмуда ибн Маудуда ал-Мусыли, известного ханафитского факиха, ум. 683/1284.

¹³ Автор 'Абайдуллах ибн Мас'уд ибн Тадж аш-Шари'а ал-Махбуби, известный как второй Садр аш-шари'а. Ханафитский факих, знаток вероучения, права, основ права, грамматики, тафсира, логики, хадисов, ум. 747/1346.

¹⁴ Автор Ахмад ибн 'Али ибн Са'лаб Мазфар ад-Дин ибн ас-Са'ати, известный ханафитский богослов, родом из Балбека, преподавал в известном багдадском медресе ал-Мустансирийа, ум. 694/1295.

¹⁵ Марджани Ш. Назурат ал-хакк – Казань, 1870. – С. 57.

¹⁶ Мухаммад Амин ибн 'Умар ад-Димашки, известен как Ибн 'Абидин, ханафитский богослов, автор трудов по фикху и толкованию Корана (1784 – 1836).

Похожую периодизацию можно встретить у одного из татарских богословов Г. Утыз-Имяни. Ее автор, в отличие от Ибн ал-Камала, к самому первому периоду относит еще и Суфйана ас-Саври¹⁷ (ум. 161/778), а также и в последующих периодах вносит дополнения в списки представителей того или иного времени¹⁸. Данная периодизация соблюдает принцип историзма и логичности, однако представляет собой чисто богословский подход, ориентированный на личности отдельных богословов в зависимости от того исторического периода, представителями которого они являются.

Также некоторые указания, касающиеся истории становления и возникновения исламского *шариата*, можно обнаружить у Ш. Марджани *Мукаддима ва-фиййат ал-аслаф*. О зарождении *шариата* известный татарский богослов пишет в самом начале этого основательного труда, он связывает его с началом пророчества Мухаммада¹⁹. В отдельном разделе, посвященном исламскому праву, Марджани упоминает о разделении его на два направления – *рай* и *хадис*, но в отличие от других авторов, богослов их называет *ахл ал-ирак* и *ахл ал-хиджаз*, там же он перечисляет все возникшие *мазхабы фикха* и указывает, что в итоге *таклид* ограничился четырьмя сохранившимися *мазхабами* и пере-

¹⁷ Абу 'Абдуллах Суфйан ибн Са'ид ас-Саури, муджтахид, мухаддис, основатель исчезнувшего сауритского мазхаба.

¹⁸ Утыз-Имяни Г. Стихи, поэмы – Казань, 1986. – С. 189 – 190.

¹⁹ Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф – Казань, 1883 – С. 5.

числяет учеников всех *имамов*²⁰. Нужно отметить, что, несмотря на свою ценность, исследование Ш. Марджани не дает четкой картины периодизации исламского права.

Арабский исследователь конца XIX – начала XX в. М. Худри предлагает следующую периодизацию: *шариат* во время Посланника Аллаха, *шариат* во время старших сподвижников, *шариат* во время младших сподвижников, *шариат* с начала второго века по середину четвертого, усиление и развитие *мазхабов* и последний, шестой, период – от падения Багдада по настоящее время²¹. Данную периодизацию можно определить как классическую для современной мусульманской правоведческой науки. Она соблюдает принцип исторической последовательности, однако является излишне подробной и не позволяет установить четкие границы периодов. А кроме этого, последний период охватывает излишне большой временной промежуток, который можно было бы разделить на два периода имеющих свои особенности, а именно застой и возрождение.

Один из западных ученых N.J. Coulson в своей книге *A History of Islamic law* выделяет три периода: зарождение исламского права, исламское право в Средние века, исламское право Новейшего времени²². Данная периодизация, преподносит точку зрения европейской исторической науки, она сохраняет принцип ис-

²⁰ Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф – Казань, 1883 – С. 269 – 273.

²¹ См. Худри М. Тарих ат-ташриг ал-ислами. – Каир: 1967. – 328 с.

²² См. Coulson N.J. *A History of Islamic law* – Edinburg, 1964 – 263 p.

торической последовательности, однако в ней нарушен принцип логичности, поскольку зарождение исламского права происходило в Средние века, следовательно, не может быть отделено от данного периода. Кроме этого, в ней не выделены периоды, считающиеся важными, с точки зрения мусульманских историков исламского права.

Еще один арабский исследователь XX в. М. ал-Каттан предлагает следующую периодизацию: от начала пророчества до смерти пророка Мухаммада, период праведных халифов, период младших сподвижников и известных *таби'инов*, далее упоминает крупнейших богословов этого периода уделяя особое внимание *имамам* – основоположникам *мазхабов* и переходит к современности²³. Похожий подход мы видим и у Абулкарима аз-Зидана, с той лишь разницей, что пророческий период он подразделяет на мекканский и мединский, не выделяет период *таби'инов*, но упоминает о возникновении двух базовых школ *фикха*, *мадрасат ар-рай* и *мадрасат ал-хадис*²⁴. Как видим, в данной периодизации наблюдается разрыв между периодом становления *мазхабов* и современностью.

Еще один арабский автор – Мухаммад Али ас-Сайс – в своей книге *Тарих ал-фикх ал-ислами* предлагает следующую периодизацию: исламское право в пророческий период, исламское право во время правления праведных халифов, исламское право после правления праведных халифов до начала II в. *хиджры*,

²³ См. Каттан М. Тарих ат-ташриг ал-ислами – Каир, б.г. – 435 с.

²⁴ См. Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия – Казань, 1999 – 355 с.

исламское право с начала II/VIII в. до середины IV/X в., исламское право с середины IV/X в. до падения Багдада, исламское право с середины VII/XIII в. по настоящее время²⁵. Похожую периодизацию приводит Биалл Филипс в монографии «Эволюция *фикха*». В частности, он выделяет следующие периоды: Основание (эпоха пророка Мухаммада, 610–10/632 гг.), Установление (эпоха праведных халифов, 10/632–40/661 гг.), Построение (правление династии Омеййадов, 40/661 г. – середина VIII/XIV в.), Расцвет (от начала правления династии Аббасидов до начала ее упадка, середина VIII/XIV – середина X/XVI в.), Консолидация (от начала упадка династии Аббасидов до падения Багдада, приблизительно 349/960–656/1258 гг.), Застой и упадок (от падения Багдада по настоящее время)²⁶. Вышеприведенные периодизации мусульманских исследователей в целом похожи друг на друга, они соблюдают принцип исторической последовательности и логичности. Хотя они и являются наиболее удачным вариантом периодизации, однако излишне подробное деление, ориентированное на исламское летоисчисление является малопонятным для неподготовленного читателя.

Современный известный пакистанский ханафитский богослов Таки Усмани затрагивает проблему периодизации и классификации богословов. В отличие от других исследователей, он не предлагает свою периодизацию, а только выражает свое отношение к классификации Ибн Камала-Паши. Во-первых, рас-

²⁵ См. Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – 321 с.

²⁶ См. Филипс Б. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы – М: Умма, 2012 – 224 с.

суждая о месте учеников Абу Ханифы в данной периодизации, ссылаясь на ал-Лакнави и Ш. Марджани, он высказывает идею о том, что отнесение их к категории *муджтахидов* в рамках *мазхаба* является неточным выводом²⁷. Он заявляет, что зачастую их взгляды расходились со взглядами Абу Ханифы, иногда даже в вопросах основ исламского права. В связи с этим он предлагает новую категорию – *муджтахид мунтасиб*²⁸ (абсолютный *муджтахид*, избравший методологию своего учителя из уважения к нему).

Во-вторых, анализируя такие категории, как *муджтахид фи ал-мас'ала*, *асхаб тахридж* и *асхаб тарджих*, Т. Усмани высказывает идею о том, что перечисленные термины, на самом деле являются не категориями классификации и периодизации богословов-правоведов, а специализациями в рамках исламского права²⁹.

В-третьих, Т. Усмани выступает с критикой отнесения тех или иных персоналий, к категориям, упомянутым у Ибн Камала-Паши³⁰.

Еще один из исследователей, доктор Мухаммад 'Абдаллатиф Салих ал-Фарфур, также предлагает свое видение периодизации права. Он, рассматривая период, развития исламского права начиная от падения Багдада в 1258 году, вплоть до наших дней, делит его на два периода: начиная с 1258 г. до Ибн 'Абидина, и от Ибн 'Абидина по настоящее время. Причем первый из них он делит на два подпериода с середины VII в. по

²⁷ Т. Усмани 'Усул ал-'ифта ва адабуху – Карачи, 2011 – С. 94.

²⁸ Там же – С. 96.

²⁹ Там же – С. 101.

³⁰ Там же – С. 103 – 105.

начало X в. и здесь он выделяет вклад таких богословов, как Халил ал-Малики, ас-Субки, ар-Рамли, Ибн ар-Риф'а, ал-Камал ибн ал-Хумам, ас-Суйути. Задачей этой группы богословов было избрание наиболее приемлемых мнений предыдущих богословов и написание трудов по исламскому праву. Зайнуддин ибн Нуджайм, 'Умар ибн Нуджайм, ал-Хаскафи, ар-Рамли Хайруддин – у ханафитов, ал-Карафи, ар-Рахуни и Ибн 'Арафа – у маликитов, аз-Заркаши и ас-Суйути и ал-Баджури – у шафиитов и Ибн Раджаб – у ханбалитов. Эта группа богословов была далека от *иджтихада*, они преимущественно составляли богословские трактаты по исламскому праву и комментарии к ним.

Наиболее удачной, на наш взгляд, является периодизация, предложенная современным исследователем Б. Хашматуллой в диссертации на соискание ученой степени доктора юридических наук «Эволюция исламского права: теоретико-компаративистское исследование». Здесь автор предлагает следующую периодизацию:

- первый этап – зарождение и начальный этап развития исламского права (I/VII в.);
- второй этап объединяет хронологически последовательные периоды доктринальной разработки исламского права в период становления Арабского халифата и появления первых исламско-правовых школ (I/VII – первая половина VIII/XIII в.);
- третий этап – развитие исламского права в эпоху Османской империи и период «исламской реформации» как попытка адаптации его положений к но-

вым условиям (конец VIII/XIII – первая половина XIV/XX в.);

– четвертый этап – развитие исламского права в современный период, характерными чертами которого являются усиление тенденций исламизации и частичный возврат правовых систем некоторых исламских государств к традиционным истокам (вторая половина XIV/XX в. – до наших дней)³¹.

Исследователю в своей диссертации удалось, соблюдая принцип исторической последовательности и логичности, найти удачное сочетание особенностей и европейской, и мусульманской исторической науки. Однако было бы точнее первый период (этап) ограничить рамками первой четверти I/VII – начала II в. по хиджре/первой четверти VIII в., а второй этап с середины II в./со второй четверти VIII в. по конец VI в./первую половину XIII в. Тогда периодизация становится более логичной, так как это связано с тем, что к началу начала II в./первой четверти VIII в. были систематизированы основные источники ислама (собрание Корана и *сунны*), а с середины II в./со второй четверти VIII в. начинается становление исламских правовых школ. Предложенная периодизация истории исламского права дает более точное представление об этапах его становления, а исследователь получает возможность получить комплексное, объемлющее представление о его развитии.

³¹ Хашматулла Б. Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. доктора юридических наук, Одесская национальная юридическая академия / Б. Хашматулла – Одесса, 2006. – С. 62.

В итоге в данном исследовании будет использована следующая периодизация истории возникновения и развития исламского права:

— первый этап – зарождение и начальный этап развития исламского права (первая четверть начало I в./VII – начало II в. по хиджре/первая четверть VIII в.);

— второй этап объединяет хронологически последовательные периоды доктринальной разработки исламского права в период становления Арабского халифата и появление первых исламско-правовых школ (середина II в./вторая четверть VIII – конец VI в./первая половина XIII в.);

— третий этап – развитие исламского права в эпоху Османской империи и период «исламской реформации» как попытка адаптации его положений к новым условиям (начало VII в./вторая половина XIII – конец XIV в./первая половина XX в.);

— четвертый этап – развитие исламского права в современный период, характерными чертами которого являются усиление тенденций исламизации и частичный возврат правовых систем некоторых исламских государств к традиционным истокам (конец XIV в., начало XV в./вторая половина XX в. – до наших дней).

Следует также отметить, что в данном исследовании история становления исламского права будет рассмотрена преимущественно на примере ханафитского *мазхаба*. Это связано с тем, что данный *мазхаб* исторически распространился в Волго-Уральском регионе, и соответственно большинство татарских богословов, наследие которых анализируется в данном исследовании, обучались и писали свои труды в рамках этого *мазхаба*.

1.2 Становление и развитие исламского права

Для понимания, в каких условиях зародилось исламское право и какое влияние эти условия на него могли оказать, следует обратиться к особенностям доисламского арабского общества. Социально-политическое устройство Аравийского полуострова было разнородным. Племена Гассанидов, населявших территорию от Евфрата до Акабского залива, были в вассальной зависимости от Византийской империи, что не могло не влиять на их социально-политическую жизнь. Несмотря на то, что часть этих племен вела оседлый, а часть кочевой образ жизни, в их среде сложилось некоторое подобие государственного аппарата, и глава племени именовался *малик* («царь»). Восточнее их обитали племена Лахмидов, бывшие в вассальной зависимости от Сасанидов. Юг Аравийского полуострова также был в вассальной зависимости от Ирана, что также оказывало свое влияние. По причине этого влияния постепенно местные самоуправляющиеся общины – *ша'бы*, заменяются царской властью *маликов* и *кайлей*. Если рассматривать центральную часть Аравийского полуострова на примере Мекки и Медины, то следует отметить, что местный социум представлял собой частично оседлое, частично кочевое общество, жестко связанное родо-племенными, кровнородственными отношениями. Наименьшей ячейкой была семья, представлявшая собой сыновей одного отца, носившей его имя, далее более крупные родовые общины, носившие имя деда, прадеда и т.д. В итоге все

это объединялось в общности, включавшие в себя десятки и сотни тысяч человек³². В этих социумах, на примере мекканского, можно выделить несколько страт, самую высшую представляли наиболее авторитетные родовые кланы, имевшие максимальную политическую и экономическую власть. Далее следовали менее родовитые кланы, подчинявшиеся первым. За ними следовали отдельные пришлые семьи, это были либо переселенцы из других регионов, либо вольноотпущенники, создавшие свои семьи. Они не имели права голоса при принятии каких-либо решений, касавшихся жизни города, и обычно существовали под защитой какой-нибудь семьи, имевшей авторитет. Далее следовали рабы, не имевшие вообще никаких прав. *Шариат* уравнивал все вышеупомянутые страты в правах. Еще одной интересной особенностью языческого мекканского общества, была своеобразная форма демократии. Это выражалось в том, что вождь племени или родового клана не имел права принимать какие-либо единоличные решения и устанавливать правила. Для этого он должен был собрать на совет представителей всех аристократических семей города³³. *Шариат* изменил подобное положение дел и установил единоличную власть Бога. Только Он через своего пророка Мухаммада имел право устанавливать законы, регламентирующие различные стороны жизни мусульманского общества.

Основу экономики доисламского арабского социума составляла торговля, ремесло было развито слабо,

³² См. Большаков О.Г. История халифата. – Москва, 2000 – Т.1. – С. 30 – 39.

³³ См. ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами – эр-Рияд, 1997 – С. 30 – 36.

в основном ткачество и выделка кожи, немного более развитым было садоводство и скотоводство. Экономические взаимоотношения регулировались нормами обычного права. В случае разногласий было принято обращаться к институту *хуккам* (судей), осуществлявших свои полномочия на общественных началах. *Хуккам* обычно избирались из наиболее авторитетных, мудрых или политически и экономически сильных личностей. Исполнение вынесенного решения зависело от авторитета конкретного *хакима*. Иногда эти решения нарушались, что часто приводило к кровопролитным конфликтам, поскольку у арабов действовало правило кровной мести, или возмездия. Причем возмездие распространялось не только на совершившего убийство, но также и на его детей и братьев. В то же время действовало и понятие выкупа, т.е. обеспеченный, родовитый человек мог избежать возмездия, заплатив выкуп. Исламский *шариат* внес свои коррективы в нормы торговли, запретив некоторые виды сделок, а также занятие ростовщичеством. Также были внесены изменения и в нормы уголовного права, уголовную ответственность начал нести только виновный, а его родственники несли лишь экономическую ответственность при выплате выкупа. Брак, развод и другие моменты брачных отношений также регулировались только нормами обычаев патриархального общества, расцветала неограниченная полигамия. Во всех случаях мужчины обладали множеством преимуществ, например, после развода они имели возможность препятствовать своим бывшим женам вступать в последующий брак, процесс развода не был ограничен

определенным сроком, поэтому мужчина имел право в любое удобное для него время развестись с женой или вернуть ее. *Шариат* ограничил полигамию количеством жен, запретил браки между близкими кровными и молочными родственниками, объявил нелегальными некоторые виды доисламского брака. Развод также был ограничен определенным сроком, было урегулировано расторжение брака по инициативе женщины. Система наследования была также подчинена интересам патриархального общества, все наследство обычно доставалось старшему сыну, либо наиболее влиятельному близкому родственнику мужчины. *Шариат* установил для всех родственников умершего, в том числе и женщин, определенные доли наследуемого имущества и отменил права наследования для приемных детей. В целом сравнение обычного доисламского права арабов и *шариата* позволяет сделать вывод, что *шариат* не внес радикальных изменений в социальную жизнь арабов, но установил четкие рамки в вопросах торговли, ремесленных отношений, определил рамки социальной ответственности состоятельных членов общества, установил ограничения в сфере брачных отношений, наследования и пр.³⁴.

Далее, после обзора социального уклада Аравийского полуострова до ниспослания Корана, следует подробно рассмотреть упомянутые четыре этапа становления исламского права. Первый этап — зарождение и начальный этап развития исламского права ограничивается рамками начала I в./первой четверти

³⁴ См. Мубаракфури С. Ар-Рахик ал-махтум – Б.м.: 2007 – с. 43 – 46, также см. ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами – эр-Рияд, 1997 – С. 30 – 36.

VII в. – начала II в./первой четверти VIII в. Он характеризуется появлением источников исламского права, началом их систематизации, а также возникновением двух методологических школ исламского права: *мадрасат ар-ра'й* и *мадрасат ал-хадис*. Он начинается с богооткровения пророку Мухаммаду и его проповеди в Мекке, что и считается моментом зарождения исламского права. Далее, после переселения пророка Мухаммада в Медину происходит установление основных норм исламского права. В период правления праведных халифов Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али начинается систематизация основных источников исламского права. А правление омейядских халифов характеризуется возникновением двух упомянутых методологических школ.

Поскольку исламское право основано на Коране и *сунне* пророка Мухаммада, то и началом его становления справедливо было бы считать возникновение Корана и *сунны*. Как известно, в исламе считается, что Коран и *сунна* являются боговдохновенными источниками. Коран представляет собой дословную речь Аллаха переданную пророку Мухаммаду через посредство ангела Джibriла. *Сунна* же, в отличие от Корана, не дословная, а смысловая божественная речь, которую пророк Мухаммад облек в словесную форму и довел до верующих. По мере ниспослания Коран подлежал обязательной записи, что касается *сунны*, то, по мнению богословов, в мекканский³⁵ период пророчества ее запись была запрещена³⁶, поэтому запись и системати-

³⁵ Приблизительно 611 – 624 гг.

³⁶ 'Итр Н. Манхадж ан-накд фи 'улум ал-хадис. – Дамаск: 1989 – С. 41.

зация *сунны* была начата только после переселения пророка Мухаммада в Медину.

Согласно данным мусульманских исследователей при пророке Мухаммаде постоянно находились писари, в обязанность которых вменялось записывание Корана. Например, Мухаммад ал-Худри сообщает о разногласии среди богословов относительно численности этих писарей и называет две цифры 26 и 42³⁷, там же он перечисляет имена наиболее известных из них: четыре праведных халифа, 'Амир ибн Фухайра, 'Убай ибн Ка'б, Сабит ибн Кайс, Му'авия ибн Абу Суфйан, Зайд ибн Сабит, Мугира ибн Шу'ба, Зубайр ибн ал-'Аввам, Халид ибн Валид, 'Аля' ибн ал-Худри, 'Амр ибн ал-'Ас, 'Абдаллах ибн ал-Худри, Мухаммад ибн Маслама, 'Абдалла ибн 'Убай ибн Салул³⁸. Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что возникновение *шариата* начинается со свитков (рукописей) Корана, записанных упомянутыми личностями.

Исследователи выделяют два периода ниспослания Корана: мекканский и мединский. Основные различия мекканской и мединской частей Корана заключаются, во-первых, в объеме: если мекканская доля равна 19/30, то мединская соответственно 11/30. Во-вторых, смысловая составляющая *сур* отличается тем, что мекканская доля затрагивает преимущественно проблемы догматики и морали, а мединская – преимущественно права. Как видим, несмотря на то, что теоретически возникновение *шариата* начинается с первого *айата*, ниспосланного в Мекке и записанного сподвижниками

³⁷ Ал-Худри М. Тарих ат-ташриг ал-ислами. – Каир: 1967. – С. 10.

³⁸ Там же – С.11.

пророка Мухаммада, для данного исследования практическое значение приобретают мединские *айаты*. В-третьих, *айты* мекканского периода относительно короче мединских.

Первые шаги по унификации коранического текста были сделаны еще при первых халифах. Как сообщают исламские источники, первая систематизированная запись текста Корана была произведена еще при первом халифе Абу Бакре по совету 'Умара ибн ал-Хаттаба, который обеспокоился о сохранности Корана, узнав о гибели семидесяти знатоков Корана (*хафизов*) во время битвы с войском лжепророка Мусайламы в 632 г. Сверка и запись коранического текста была поручена Зайду ибн Сабиту, одному из сподвижников пророка Мухаммада. Работа Зайда заключалась не только в записи *айатов* Корана, но и проверке их достоверности и точности по личным записям сподвижников пророка Мухаммада и свидетельству двух знатоков³⁹.

Следующая унификация коранического текста была проведена во времена халифа 'Усмана ибн Аффана. Классические исламские тексты сообщают о разночтениях в среде сирийских и иракских мусульман, собранных вместе в войске, направленном на территории современных Армении и Азербайджана в 645 г. Разночтения были связаны с тем, что Коран ниспосылался на семи наречиях, распространенных во времена пророка Мухаммада. Хузайфа ибн ал-Йаман, один из сподвижников пророка Мухаммада, обнаружив дан-

³⁹ Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран – Дамаск, 2008 – С. 131.

ную проблему, поспешил в Медину и доложил халифу 'Усману о сложившейся ситуации, в итоге 'Усманом было принято решение оставить Коран только на курайшитском наречии, все остальные свитки Корана было велено сжечь. По велению халифа это дело было поручено сподвижникам Пророка Зайду ибн Сабиту, 'Абдалле ибн аз-Зубайру, Са'иду ибн ал-'Асу и 'Абдар-Рахману ибн ал-Харису ибн Хишаму⁴⁰. 'Усман запросил текст Корана записанный при Абу Бакре и хранившийся у Хафсы, дочери халифа 'Умара и жены пророка Мухаммада. Этот текст был взят за основу, в случае разночтений писари были обязаны отдавать предпочтение курайшитскому наречию⁴¹.

Вторым, после Корана, и также основным источником исламского права считается *сунна*, или *хадисы*. Как было сказано выше, по мнению мусульманских богословов запись *сунны* в мекканский период была запрещена, при этом ссылка делается на *хадис* из сборников Муслима⁴² и Ахмада ибн Ханбала⁴³. Передано от Абу Са'ида ал-Худри⁴⁴: «Не записывайте с моих слов ничего, кроме Корана, если кто-либо уже успел запи-

⁴⁰ Такова версия Анаса ибн Малика, а по версии Мухаммада ибн Сирина в этом деле приняло участие 12 человек, см. 'Итр Н. Улум ал-Куран ал-карим – Дамаск, 1996 – С. 174.

⁴¹ Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран – Дамаск, 2008 – С. 132 – 133, также см. Ибн Касир И. Фадаил ал-Куран – Каир: 1995 – С. 66.

⁴² Асакир ад-Дин Абу ал-Хусейн Муслим ибн ал-Хадждадж ан-Найсабури, известен как имам Муслим, известный хадисовец, составитель второго по авторитетности суннитского сборника хадисов, ум. 875.

⁴³ Абу 'Абдуллах Ахмад ибн Мухаммад аш-Шайбани, основоположник ханбалитского мазхаба, хадисовед, ум. 855.

⁴⁴ Один из сподвижников Пророка Мухаммада.

сать, то пусть удалит эти записи»⁴⁵. Обычно это объясняется стремлением сохранить коранический текст неизменным в чистом виде без примеси *хадисов*, когда же пророк Мухаммад в Медине обрел стабильность, им было дано разрешение на запись *хадисов* тоже⁴⁶. Есть также и второе предположение, чисто богословское, что в данном случае имеется факт *наسخ*, когда более поздний Священный текст отменяет предыдущий⁴⁷.

В итоге появились личные записи сподвижников, содержавшие то или иное количество высказываний пророка Мухаммада. Из наиболее известных можно перечислить следующие: *Ас-Сахифа ас-садыка* («Правдивый свиток»), записанный ‘Абдаллой ибн ‘Амром ибн ал-‘Асом⁴⁸, который согласно исламским источникам считается наиболее крупным сборником из записанных сподвижниками пророка Мухаммада, рукопись четвертого праведного халифа ‘Али ибн Абу Талиба, рукопись Са‘да ибн ‘Убады⁴⁹, различные письма пророка Мухаммада, адресованные своим подчинен-

⁴⁵ ‘Итр Н. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. – Дамаск: 1989 – С. 41.

⁴⁶ Такой вывод делается из хадиса переданного Абу Даудом от ‘Абдаллы ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса: «Я записывал все слова пророка Мухаммада, которые слышал, но курайшиты запретили мне это со словами: «Как ты можешь записывать все, ведь посланник Аллаха – человек, разговаривает и в гневе и довольстве?». Я перестал записывать и спросил об случившемся у посланника Аллаха и он, указывая на свой рот, ответил мне: «Пиши, клянусь Тем в чьих руках моя душа из него исходит лишь истина». См. Нур ад-Дин ‘Итр. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. – Дамаск: 1989 – С. 40.

⁴⁷ Там же. – С. 42.

⁴⁸ Один из сподвижников Пророка Мухаммада, сын ‘Амра ибн ал-‘Аса, назначенного Пророком в качества правителя Египта.

⁴⁹ Сподвижник Пророка Мухаммада.

ным, правителям соседних племен и государств, *Китаб аз-закат ва ад-дийат* («Книга закята и выкупов»), записанные Абу Бакром, различные договоры, заключенные пророком Мухаммадом, записи слуги пророка Мухаммада Анаса, много записей хранилось у 'Абдаллы ибн 'Аббаса⁵⁰, среди которых было и письмо пророка Мухаммада ал-Мунзиру ибн Савии, правителю Омана, 'Урва ибн аз-Зубайр⁵¹ для омейядского халифа 'Абдалмалика составил подробное описание событий битвы при Бадре, также известно, что 'Абдрахман ибн 'Абдалла ибн Мас'уд хранил у себя дома сборник *хадисов* своего отца 'Абдаллы ибн Мас'уда⁵² и др. К этому же разряду можно отнести и переписку сподвижников пророка Мухаммада, в которой цитировались его высказывания. В целом большинство перечисленных рукописей в оригинале не сохранились. Преимущественно передача высказываний пророка Мухаммада велась устно. Собираание *хадисов* в данный период не было систематизированным, это вероятно было связано в первую очередь с примитивностью материалов для письма, преобладающей неграмотностью, а также с сомнениями некоторых сподвижников относительно дозволенности записи *хадисов*. Поиск *хадисов*, их изучение и обмен ими зачастую были казуальными, связанными с теми или иными событиями, происходив-

⁵⁰ Известный сподвижник и двоюродный брат Пророка Мухаммада, считается одним из величайших толкователей Корана.

⁵¹ Абу 'Абдуллах 'Урва ибн аз-Зубайр, сын сподвижника Пророка Мухаммада аз-Зубайра ибн ал-'Ауама, один из табинов, известный мединский правовед и хадисовед ум. 94/713.

⁵² См. Махмуд 'А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташири' ал-ислами – Бейрут, 1977 – С. 52 – 54.

шими в жизни *сахабов*. Например, однажды к 'Умару ибн ал-Хаттабу пришел посетитель 'Абдалла ибн Кайс, три раза попросил разрешения войти и не получив ответа удалился. 'Умар ибн ал-Хаттаб вызвал его к себе и поинтересовался о причине его ухода, тогда 'Абдалла ибн Кайс⁵³ ответил: «Я слышал высказывание Пророка, сказавшего: «Если кто-либо из вас поприветствует другого три раза и не получит ответа, пусть удалится»⁵⁴. Также источники сообщают, что были случаи, когда сподвижники совершали далекие путешествия ради одного *хадиса*. Так, например, Абу Аййуб ал-Ансари⁵⁵ направился из Медины в Египет, чтобы уточнить высказывание: «Кто убережет своего брата от беды этого мира, того Аллах убережет в Судный день»⁵⁶.

Следующее поколение мусульман, ученики сподвижников, продолжили несистематизированную запись *хадисов*, для своих личных нужд. Так Са'ид ибн Джубайр⁵⁷ и Абу Рафи'⁵⁸ записывали *хадисы* от 'Аб-

⁵³ Более известен по прозвищу Абу Муса ал-Аш'ари, один из сподвижников Пророка Мухаммада, ум. 44/664.

⁵⁴ Муслим М. Сахих Муслим – Бейрут, 1991 – Т.3, С. 1694.

⁵⁵ Абу Аййуб Халид ибн Зайд ал-Ансари, сподвижник Пророка Мухаммада. Известен тем, что после переселения в Медину Пророк некоторое время жил в его доме. Погиб во время одного из первых штурмов Константинополя, организованном во время правления халифа Му'авии в 54/674.

⁵⁶ См. Махмуд 'А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташири' ал-ислами – Бейрут, 1977 – С. 48.

⁵⁷ Абу 'Абдуллах Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, известный табиин, богослов, правовед, муфассир, аскет, передатчик хадисов. Открыто выступил против правителя Ирака Хаджаджжа ибн Йусуфа ас-Сакафи, ум. 95/714.

даллы ибн 'Аббаса, а первый еще и от 'Абдаллы ибн 'Умара⁵⁹, Хумам ибн Мунаббих⁶⁰, Башир ибн Нахик⁶¹ от Абу Хурайры, Малик ибн Анас велел своим детям и ученику Абану⁶² записывать *хадисы*, которые он передает, точно так же и Нафи' (ум. 117/735), ученик Ибн 'Умара, диктовал *хадисы* своим ученикам. Также интересен факт когда 'Амр ибн Шу'айб⁶³ и Вахб⁶⁴ из числа *таби'инов*, записавший *хадисы* от Джабира ибн 'Абдаллы⁶⁵, считались слабыми передатчиками по той причине, что передавали *хадисы*, сверяясь со своими записями⁶⁶.

Кроме них запись *хадисов* вели Са'ид ибн ал-Мусаййиб (ум. 94/713), 'Амир аш-Ша'би, ад-Даххак ибн Музахим (ум. 105/724), Раджа' ибн Хайа (ум. 112/713), 'Ата' ибн Абу Рабах (ум. 114/715), Катада ас-Садуси (ум. 118/719), Абу аз-Зубайр Мухаммад ибн

⁵⁸ Один из вольноотпущенников Пророка Мухаммада, копт по происхождению. По одной из версий его звали Ибрахим по другой Аслам. Передатчик хадисов Пророка, ум. 40/660.

⁵⁹ Известный богослов, передатчик хадисов, сподвижник Пророка Мухаммада, сын 'Умара ибн ал-Хаттаба, ум. 73/693.

⁶⁰ Абу 'Акаба, Хумам ибн Мунаббих ибн Камил ибн Сиджа ал-Йамани ал-Сан'ани, табиин, мухаддис ум. 131/749.

⁶¹ Абу аш-Ша'са, Башир ибн Нахик ас-Садуси ал-Басри, передатчик хадисов.

⁶² Абан ибн Салих ибн 'Умайр ибн 'Убайд ал-Кураши ал-Мадани, передатчик хадисов Пророка Мухаммада от Анаса ибн Малика, ум. 115/733.

⁶³ 'Амр ибн Шу'айб ибн Мухаммад ибн 'Абдуллах, является правнуком известного сподвижника 'Амра ибн ал-'Аса, богослов-хадисовед, ум. 118/736.

⁶⁴ Вахб ин Мунаббих ибн Камил ибн Сайдж, Абдуллах ас-Сан'ани, табиин, передатчик хадисов, ум. 114/732.

⁶⁵ Джабир ибн 'Абдуллах ибн 'Амр ибн Харам ал-Ансари, один из сподвижников Пророка Мухаммада, передатчик хадисов, ум. 77/696.

⁶⁶ См. Там же – С. 51 – 53.

Муслим ал-Асади (ум. 126/744), Абу 'Ади аз-Зубайр ибн 'Ади ал-Хамадани ал-Куфи (ум. 131/749), Абу 'Ушра' ад-Дарими, Зайд ибн Абу Унайса Абу Усама ар-Рахави (ум. 125/743), Аййуб ибн Абу Тамима ас-Сахтийани (ум. 131/749), Йунус ибн 'Убайд ибн Динар ал-'Абди (ум. 139/757), Абу Бурда Бурайид ибн 'Абдалла ибн Абу Бурда, Хамид ибн Абу Хамид ат-Тавил (ум. 143/762) и др.

Одной из первых административных попыток начать систематизированный сбор *хадисов* был сделан 'Абдал'азизом ибн Марваном⁶⁷, египетским наместником омейядского халифа 'Абд ал-Малика ибн Марвана⁶⁸. Он написал письмо Касиру ибн Мурре ал-Хадрами⁶⁹ с поручением записать все *хадисы*, услышанные им от сподвижников пророка Мухаммада, кроме *хадисов* Абу Хурайры, поскольку *хадисы* последнего у него уже были. Была ли завершена эта работа или нет, неизвестно, рукопись данного сборника не сохранилась. Из данного свидетельства видно, что некоторые из омейядских чиновников, заинтересованные в сохранении пророческого наследия предпринимали попытки его сбора, систематизации и хранения, и уже в тот период начали появляться первые сборники, в частности – отдельный сборник *хадисов*, собранных и переданных Абу Хурайрой у 'Абдал'азиза уже был⁷⁰.

⁶⁷ Годы правления в Египте 685 – 704/65 – 85.

⁶⁸ Годы правления 646 – 705/25 – 86.

⁶⁹ Богослов, один из собирателей хадисов, ум. после 80/699.

⁷⁰ Ал-'Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа – Медина, б.г. – С. 298.

Первая попытка составить полный, систематизированный сборник *хадисов*, используя административный аппарат Омеййадского государства, относится к самому концу I – концу VII в. Халиф ‘Умар ибн ‘Абдал‘азиз⁷¹ повелел *кади* и своему мединскому наместнику Абу Бакру ибн Мухаммаду ибн ‘Амру ибн Хазму (ум. 120/738) составить сборник высказываний пророка Мухаммада, переданных ‘Умратой бинт ‘Абд ар-Рахман ал-Ансариййа (ум. 98/ 717) и ал-Касимом ибн Мухаммадом ибн Абу Бакром (ум. 120/738). Несмотря на то, что ‘Умар II через два года умер, Абу Бакр завершил порученное дело и предоставил сборник ко двору халифа⁷² в Дамаске, а по свидетельству сына Абу Бакра сборник был утерян. Такое же поручение от ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза получили и другие известные исламские богословы, однако его смерть помешала довести начатое до конца⁷³.

Наиболее ранним, удачным и полным сборником *хадисов* можно считать сборник известного богослова, хадисоведа Мухаммада ибн Шихаба аз-Зухри (ум. 124/742). Эта работа была также начата по приказу халифа ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза, но завершена уже после его смерти. Сборник аз-Зухри хранился в библиотеке омеййадских халифов вплоть до убийства ал-Валида II⁷⁴ в 126/744 г. Это соответствует данным Абу Талиба ал-Макки в *Кут ал-кулуб* о том, что первые

⁷¹ Годы правления 717 – 720/99 – 101.

⁷² Вероятнее всего Йазиду II ибн ‘Абд ал-Малику.

⁷³ См. Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа – Медина, б.г. – С. 299.

⁷⁴ Там же.

сборники *хадисов* появились в 120–130/738–748 гг. (середина VIII в.) по *хиджре*. В этот же период свои сборники составляют мекканские богословы Абу Мухаммад ибн ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абд ал-‘Азиз ибн Джурайдж (ум. 150/767) и Суфйан ибн ‘Уйайна (ум. 198/814), мединские богословы Мухаммад ибн Исхак (ум. 151/768) и Анас ибн Малик (ум. 179/796), йеменский богослов Му‘аммар ибн Рашид (ум. 153/170), известный богослов Шама Абу ‘Амр ибн ‘Абд ар-Рахман Абу ‘Амр ал-Ауза‘и (ум. 156/173), басрийские богословы Раби‘ ибн Сабих (ум. 160/777) и Шу‘ба ибн ал-Хадждадж (ум. 160/777), куфийский богослов Суфйан ас-Саури (ум. 161/778), хорасанский богослов ‘Абдаллах ибн ал-Мубарак (ум. 181/798) и др. Некоторые источники сообщают, что и у Абу Ханифы был свой сборник *хадисов*. Наиболее известным из перечисленных сборников является *Ал-Муватта’* имама Малика ибн Анаса. Сборники *хадисов* данного периода сочетали в себе *хадисы* пророка Мухаммада, высказывания его сподвижников и *фетвы таби’инов*. Высказывания и *фетвы* в этих сборниках были распределены по тематическим разделам и главам⁷⁵. К этому же периоду можно отнести и сборник *хадисов* *Ал-Муснад* имама Абу Ханифы, который содержал 118 *хадисов* только в одном разделе, посвященном молитве. Данный сборник в оригинале не сохранился, однако ученику Абу Ханифы *имаму* Мухаммаду ибн ал-Хасану аш-

⁷⁵ См. Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа – Медина, б.г. – С. 300 – 301.

Шайбани (ум. 189/805) удалось передать его большую часть в своем труде *Ал-Асар*⁷⁶.

Следующая группа сборников, составленная преимущественно в третьем веке по *хиджре* (приблизительно 816–913/200–300), называется *Ал-Масанид*, ее особенность заключалась в том, что классификация этих сборников была не тематической, а персональной, т.е. *хадисы*, переданные каждым сподвижником, были помещены в отдельную главу. К этой группе относятся сборники 'Абд ал-Малика ибн 'Абд ар-Рахмана аз-Замари (ум. 200/816), Абу Давуда ат-Тайалиси (ум. 204/820), Мухаммада ибн Йусуфа ал-Фирйаби (ум. 212/828), Исхака ибн Рахавайха (ум. 238/853). Наиболее известными сборниками этого периода являются сборники составленные *имамом* Ахмадом ибн Ханбалом (ум. 240/855) и Ибн Абу Шайбой (ум. 235/850)⁷⁷.

И наконец, наиболее известные сборники III – середины IV/IX – второй половины X в. Это сборники *Ас-Сахих имама* Мухаммада ибн Исма'ила ал-Бухари (ум. 256/870) и Муслима ибн ал-Хаджаджа ан-Найсабури (ум. 361/972), а также *Ас-Сунан* Абу Давуда Сулаймана ибн ал-Аш'аса ас-Сиджастани (ум. 275/889), Ибн Маджи Мухаммада ибн Йазида (ум. 273/887), ат-Тирмизи Мухаммада ибн 'Исы (ум. 279/893) и ан-Наса'и Абу 'Абд ар-Рахмана Ахмада ибн Шу'айба ибн 'Али (ум. 303/916). Считается, что все эти сборники, в отличие от предыдущих, содержали только проверен-

⁷⁶ Ас-Саис М.Г. Тариф ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – С. 212.

⁷⁷ См. Ал-'Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа – Медина, б.г. – С. 304 – 306.

ные, достоверные высказывания пророка Мухаммада и состоят из тематических разделов и подразделов⁷⁸.

В итоге к середине VI в. по хиджре/второй половине X в. мусульманские *факихи* получили множество авторитетных сборников *хадисов*, дававших богатый справочный материал для законотворческой деятельности и считающийся актуальным по настоящее время. Наиболее ранний из них *Ал-Муватта'* имама Малика ибн Анаса содержит 1720 преданий пророка Мухаммада и его сподвижников, выбранных из 100 000 преданий, которые он цитировал. Большинство маликитских богословов, в их числе Ибн ал-'Араби, считали этот сборник более авторитетным, чем сборники ал-Бухари и Муслима. Следующий сборник *Ал-Муснад* Ахмада ибн Ханбалы. Данный сборник содержит 40 000 *хадисов*, представляющих собой выборку из 750 000 *хадисов*, из них 10 000 повторяющихся. В сборнике *хадисы* систематизированы по именам сподвижников, передавших *хадисы*. Первые разделы содержат *хадисы* от четырех первых халифов, затем десяти сподвижников, обрадованных раем при жизни, затем *хадисы* от членов пророческой семьи, далее следуют *хадисы* остальных сподвижников пророка Мухаммада. Следующий сборник *Ас-Сахих* имама ал-Бухари содержит 7397 *хадисов* избранных из 700 000, данный сборник большинством мусульман признается самым достоверным сборником. *Хадисы* в данном сборнике распределены по темам, разбиты на главы и параграфы. Далее следует сборник *Ал-Муснад ас-Сахих* имама

⁷⁸ См. Ал-'Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа – Медина, б.г. – С. 307 – 308.

Муслима, и некоторые марокканские богословы считают его более достоверным, чем сборник ал-Бухари. Данный сборник содержит около 7190 *хадисов*. Сборник так же, как и предыдущий составлен в тематическом порядке, однако в отличие от сборника ал-Бухари, в данном сборнике повторяющиеся *хадисы* и цепочки передатчиков собраны вместе, что облегчает работу богословов. Следующий сборник *Ас-Сунан* Абу Давуда ас-Сиджастани содержит 5274 *хадиса*. В данном сборнике автор уделил больше внимания *хадисам*, посвященным правовым вопросам и несущим полезную информацию для богословов-*факихов*. Вследствие этого, *хадисы* сборника распределены по темам касающимся *фикха*. Далее следует сборник *Ал-Джами'* или *Ас-Сунан имама ат-Тирмизи*. Данный сборник содержит 3962 *хадиса*, распределенных по различным темам, касающимся вопросов исламского права. Следующие два сборника *Ас-Сунан ал-кубра* и *Ал-Муджтаба*, или *Ас-Сунан ас-сугра* принадлежат перу имама ан-Наса'и. Первый сборник содержит 63 тематических раздела, посвященных исламскому праву, этике, исламскому вероучению, толкованию Корана и др., общее число *хадисов* 11 949. Второй содержит 5761 *хадис*, разделен на 34 раздела в основном затрагивающие вопросы исламского права. Второй сборник считается наиболее достоверной книгой после сборников ал-Бухари и Муслима. И наконец, *Ас-Сунан* Ибн Маджи содержащий 4341 *хадис*. Сборник состоит из 1515 мелких разделов, посвященных вопросам исламского права, этики и вероучения.

Также в этот начальный период возникают и получают бурное развитие две методологические школы исламского права *мадрасат ал-хадис* и *мадрасат ар-рай*. Именно из них позднее вырастут исламские правовые школы (*мазхабы*). Основу первого закладывает 'Абдалла ибн 'Умар, оно возникает в Медине и преимущественно развивается на территории Аравийского полуострова, а основу второго закладывает 'Умар ибн ал-Хаттаб и его единомышленник 'Абдалла ибн Мас'уд⁷⁹, несмотря на то, что данное направление возникает также в Медине, наиболее сильное развитие получает в Куфе. Позднее продолжателем традиции Ибн 'Умара в Медине стал Са'ид ибн Мусайиб (ум. 94/713), а в Куфе вторую школу возглавил Ибрахим ибн Йазид ан-Нах'и (ум. 96/715). Возникновение упомянутых двух направлений именно в этих регионах не является случайным. Во-первых, это, конечно же, связано с личностями их основоположников. Если 'Абдалла ибн Мас'уд в вопросах использования рациональной аргументации для получения богословских заключений занимал более либеральную позицию, то 'Абдалла ибн 'Умар в этом вопросе был консервативнее и считал, что ответы следует искать только в Коране и *сунне*. Еще одним отличием этих двух школ было отношение к предполагаемым, не произошедшим событиям, если 'Абдалла ибн Мас'уд и его последователи допускали их анализ и решение, то 'Абдалла ибн 'Умар и его последователи выносили богословские заключения только в том случае, если вопрос касался реально произо-

⁷⁹ Абу 'Абд ар-Рахман 'Абдуллах ибн Мас'уд, сподвижник Пророка Мухаммада, выдающийся ученый и правовед, ум. 653.

шедшего события. Во-вторых, Медина, поскольку пророк Мухаммад прожил в ней более десяти лет, сохранила больше устных преданий, нежели Куфа, которая вошла в состав халифата только при халифе 'Умаре и исламская ученость в ней начала развиваться только с приездом 'Абдаллы ибн Мас'уда. В-третьих, Медина была традиционно арабским регионом, и большинство вопросов, возникших перед *шариатом*, было решено еще при жизни пророка Мухаммада, что же касается Куфы, то она представляла собой регион, где соприкасались арабская и персидская культура, причем вторая была преобладающей⁸⁰. Следовательно, на становление исламского права в Куфе оказали влияние не только арабская, но и персидская традиция, а позднее еще и наука Древней Греции. Конечно же, были и исключения из правила, например, Раби'а ибн 'Абдаррахман⁸¹, ученик 'Абдаллы ибн 'Умара и наставник Малика ибн Анаса, живший в Медине, часто прибегал к умозаключениям, за что получил прозвище Раби'а ар-Рай. Другой богослов, 'Амир Шарахил аш-Ша'би⁸², несмотря на то, что жил в Куфе не только не использовал умозаключения, но и не приветствовал, когда этим методом пользовались его ученики. Позднее продолжателями мединской традиции *ахл ал-хадис* стали Абу

⁸⁰ На это указывает предание о том, что дед Абу Ханифы вместе со своим сыном Сабитом во время персидского праздника Навруз посетили халифа 'Али. См. ас-Салихи М. 'Укуд ал-джуман – Медина – С. 38.

⁸¹ Раби'а ибн Абу 'Абд ар-Рахман Фарух ат-Тамими ал-Мадани, известный как Раби'а ар-Ра'й, табиин, знаток и передатчик хадисов, исламского права, муджтахид, ум. 136/753.

⁸² Абу 'Амр 'Амир ибн Шарахил аш-Ша'би, табин, хадисовед, знаток фикха, ум. 105/723.

Бакр Мухаммад ибн 'Амр ибн Хазм⁸³, его оба сына Мухаммад⁸⁴ и 'Абдалла⁸⁵, Джа'фар ибн Мухаммад ибн 'Али ибн ал-Хусайн⁸⁶, 'Абдалла ибн ал-Касим ибн Мухаммад ибн Абу Бакр⁸⁷ и Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб аз-Зухри⁸⁸. А продолжателями куфийской традиции *ахл ар-рай* стали Хаммад ибн Абу Сулайман⁸⁹, Мансур ибн ал-Му'тамир ас-Сулами⁹⁰, ал-Мугира ибн Муксим ад-Даби⁹¹, Сулайман ибн Махран ал-А'маш⁹², Масрук ибн ал-Аджада' ал-Хамадани⁹³, 'Убайда ибн 'Амр ас-Салмани⁹⁴, Шурайх ибн ал-Харис⁹⁵, ал-Харис ал-А'вар⁹⁶.

Возникновение и становление исламского права проходят в сложное, политически нестабильное время. Пророк Мухаммад, после начала своей проповеди подвергся гонениям и был вынужден переселиться в

⁸³ В разные годы занимал посты кадия и правителям в Медине (/657 – 738/36– 120).

⁸⁴ Один из передатчиков хадисов (/680 – 750/60 – 132).

⁸⁵ Один из передатчиков хадисов (685 – 753/65 – 135).

⁸⁶ Джафар ас-Садик (702 – 765/83 – 148) известный богослов, потомок пророка Мухаммада, факих, мухаддис.

⁸⁷ Сын известного богослова аль-Касима ибн Мухаммада ибн Абу Бакра.

⁸⁸ Ибн Шихаб аз-Зухри (50 – 124/670 – 742) известный богослов и передатчик хадисов.

⁸⁹ Наставник Абу Ханифы ум. 120/737.

⁹⁰ Абу 'Утаб ибн ал-Му'тамир ал-Сулами, один из табибинов Куфы, передатчик хадисов ум. 132/750.

⁹¹ Факих, передатчик хадисов ум. 133/751.

⁹² Табиин, мухаддис, передатчик хадисов (61 – 148/681 – 765).

⁹³ Муфтий Куфы, табиин, передатчик хадисов ум. 62/682.

⁹⁴ Факих Куфы ум. 72/691.

⁹⁵ Кади, факих, мухаддис, поэт ум. 78/697.

⁹⁶ Ал-Харис ал-Хамадани один из великих табибинов, передатчик хадисов, чтец Корана ум. 65/865.

Медину, где ему еще в течение десяти лет пришлось воевать с язычниками.

Правление халифов Абу Бакра и 'Умара можно назвать относительно стабильным. В это время происходит расширение границ халифата, в состав государства входят север Аравийского полуострова, Ирак, Иран, Египет. Что также не могло не оказать влияние на развитие исламского права, которое должно было дать шариатскую оценку местным обычаям и традициям. Если в начале правления халифа 'Усмана ситуация в государстве продолжает оставаться стабильной, то в конце его правления, а также во время правления халифа 'Али происходят значительные социально-политические изменения. Дестабилизация приводит к гибели обоих халифов. Также следует отметить, что после смерти 'Усмана в мусульманской *умме* происходит раскол. Хиджаз, Ирак и Иран поддерживают 'Али, территория Шама отходит Му'авии. Позднее, после третейского суда, раскол происходит и в войске самого 'Али, после убийства которого, халифом становится Му'авия – основоположник династии Омеййадов. Но если при правлении Му'авии власть отличалась своим дипломатичным отношением к представителям различных группировок, то халифы последовавшие за ним, за редким исключением, отдали предпочтение деспотии и начали гонения против наследников и сторонников 'Али. При Омеййадах продолжают завоевания, но уделяется мало внимания развитию наук. В-вторых, возникают и начинают укрепляться течения хариджизма и шиизма, оказавшие влияние на становление исламского права. Наиболее спорным для этих

течений был вопрос власти. Хариджиты были первыми, кто заявил о допустимости отстранения халифа от власти за те или иные изъяны в правлении, например, они признавали легитимной власть Абу Бакра и 'Умара, а относительно 'Усмана считали, что его следовало отстранить от власти, когда он отошел от пути первых халифов, а 'Али следовало отстранить от власти после его согласия на третейский суд. Кроме этого, они объявили великогрешников неверными и разрешили их физическое уничтожение. Также у них были свои собственные им *фетвы* относительно брака, права наследования и уголовных наказаний. Шииты же, в отличие от хариджитов, кроме зайдитов, не признали легитимной власть первых трех халифов, по их мнению, власть должна была передавать по наследству среди близких родственников пророка Мухаммада, среди которых наиболее близкими считались 'Аббас и 'Али, последний же, по их мнению, имел приоритет в силу своих религиозных познаний, более раннего принятия ислама и брака с Фатимой, дочерью Пророка. Особенности шиитского права являются признание лишь части *хадисов* пророка Мухаммада, в итоге чего у шиитов считается легитимным временный брак, запрещается брак с представителями других религиозных конфессий, а развод признается действительным только в присутствии свидетелей, также есть особенности в вопросах права наследования. В-третьих, сподвижники пророка Мухаммада покидают Медину и разъезжаются по различным городам халифата, что приводит к более активной передаче и распространению высказываний пророка Мухаммада, но в то же время зарожда-

ется явление *вадг* («изобретение *хадисов*»). В-четвертых, нарождается новое поколение *мавали* из числа которых, выходят наиболее известные мусульманские богословы, внесшие значительный вклад в создание мусульманского права. Так, например, в Медине – Муджахид ибн Джабр⁹⁷, ‘Ата’ ибн Аби Рабах⁹⁸, Тауус ибн Кисан⁹⁹, последователи ‘Абдаллы ибн ‘Умара¹⁰⁰ и ‘Абдаллы ибн ‘Аббаса¹⁰¹, в Куфе – ‘Алкама ан-Нах’и¹⁰², Ал-Асвад ибн Йазид¹⁰³ и Ибрахим ан-Нах’и¹⁰⁴, последователи ‘Абдаллы бин Мас’уда были, в Басре – Мухаммад ибн Сирин¹⁰⁵ ученик Абу Мусы ал-Аш’ари и Анаса ибн Малика, в Шаме – Абу Идрис ал-Хауляни¹⁰⁶ и ‘Умар ибн ‘Абдалазиз¹⁰⁷, последователи ‘Убады ибн Самита¹⁰⁸ и Му’аза ибн Джабала¹⁰⁹. Кроме перечисленных, наиболее известными богословами данного периода

⁹⁷ Абу ал-Хадждадж Муджахид ибн Джабр ал-Макки (21 – 103/642 – 722).

⁹⁸ Годы жизни (26 – 114/647 – 732).

⁹⁹ Абу ‘Абд ар-Рахман Тавус ибн Кайсан ал-Йаманий (13 – 105/634 – 724).

¹⁰⁰ Известный сповженик, сын ‘Умара ибн ал-Хаттаба (1 – 74/610 – 693).

¹⁰¹ Двоюродный брат пророка Мухаммада, толкователь Корана (ум. 68/688).

¹⁰² Абу Шибл ‘Алкама ибн Кайс ан-Нах’и табиин, известный богослов, толкователь Корана, хадисовед, факих (ум. 61/681).

¹⁰³ Ал-Асвад ибн Йазид ан-Нах’и табиин, передатчик хадисов (ум. 75/695).

¹⁰⁴ Известный куфийский богослов (46 – 95/666 – 714).

¹⁰⁵ Абу Бакр Мухаммад ибн Сирин ал-Басри, известный богослов, передатчик преданий, толкователь снов (32 – 111/653 – 729).

¹⁰⁶ Один из великих табиин, передатчик хадисов, проповедник, факих, кади Дамаска во время правления халифа ‘Абд ал-Малика ибн Марвана (8 – 80/630 – 699).

¹⁰⁷ Потомок халифа ‘Умара, один из халифов омейядской династии (62 – 101/682 – 720).

¹⁰⁸ Один из сподвижников пророка Мухаммада, умер в Рамле 34/655.

¹⁰⁹ См. Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия – Казань, 1999 – С. 112-113.

являются: Са'ид ибн Мусаййиб¹¹⁰, Кубайса ибн Зуайб¹¹¹, Нафи' – слуга Ибн 'Умара¹¹², 'Икрима – слуга Ибн 'Аббаса¹¹³, Масрук ибн ал-Аджа'¹¹⁴, аш-Ша'би¹¹⁵, Шурайх¹¹⁶, Са'ид ибн Джубайр¹¹⁷, Макхул ад-Димашки¹¹⁸. Некоторые исследователи отдельно выделяют семерых *факихов* – Са'ида ибн ал-Мусаййба, 'Урву ибн аз-Зубайра ал-Кураши¹¹⁹, ал-Касима ибн Мухаммада¹²⁰, Абу Бакра ибн 'Абдуррахмана ибн ал-Хариса ибн Хашима¹²¹, 'Убайдаллу ибн 'Абдаллу ибн 'Утбу¹²², Сулаймана ибн Йасара¹²³, Хариджа ибн Зайда

¹¹⁰ Один из семи известнейших факихов Медины, передатчик хадисов (15 – 94/636 – 713).

¹¹¹ Сподвижник пророка Мухаммада (2 – 73/624 – 692).

¹¹² Знатоk хадисов факих, слуга 'Абдуллы ибн 'Умара – ум. 108/726.

¹¹³ Абу 'Абдуллах 'Икрима ибн 'Абдуллах ал-Барбари выдающийся табиин, ученик Ибн 'Аббаса, муфассир ум. 105/723.

¹¹⁴ Табиин, муфтий Куфы, передатчик хадисов ум. 62/682.

¹¹⁵ Абу Амр Амин ибн Шарахил аш-Ша'би известрный табиин, факих, знатоk хадисов (20 – 105/641 – 723).

¹¹⁶ Шурайх ибн ал-Харис ибн Кайс ибн ал-Джахим ал-Кинди факих, мухаддис, поэт, занимал пост кадия (ум. 79/698).

¹¹⁷ Абу 'Абдуллах Са'ид ибн Джубайр ал-Асади факих, муфассир, аскет, считался самым праведным из табиинов (45 – 95/665 – 714).

¹¹⁸ См. Ас-Саис М.Г. Тариф ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – С. 175 – 176.

¹¹⁹ Абу 'Абдуллах 'Урва бин аз-Зубайр ибн ал-'Аввам ал-Асади табиин, мухаддис, историк, один из семи известных факихов Медины (23 – 94/644 – 713).

¹²⁰ Абу Мухаммад ал-Касим ибн Мухаммад ибн Абу Бакр ат-Тамими табиин, факих, передатчик хадисов ум. 35/107.

¹²¹ Табиин, факих, передатчик хадисов.

¹²² Факих, передатчик хадисов ум. 98/717.

¹²³ Факих, передатчик хадисов ум. 34/107.

ибн Сабита¹²⁴, в некоторых исследованиях этот период называют «Периодом семерых факихов»¹²⁵.

Подводя итог развитию исламского права в данный период, можно сделать вывод о том, что в данный период происходит зарождение исламского права, систематизация его основных источников, а также проходят свое становление две основные методологические школы *мадрасат ар-ра'й* и *мадрасат ал-хадис*. Деятельность богословов данного периода в основном заключалась в *ифта* («вынесении богословских заключений») и передаче *хадисов* пророка Мухаммада своим ученикам. Однако систематичная письменная фиксация результатов деятельности богословов не велась, она началась только ближе к концу данного периода, в связи с этим никаких письменных источников того времени обнаружено не было.

Второй этап развития исламского права объединяет хронологически последовательные периоды доктринальной разработки исламского права в период становления Арабского халифата и появление первых исламско-правовых школ (начало II в. – середина VII в./вторая четверть VIII – первая половина XIII в.)

Период с начала II в./первая четверть VIII в. по середине IV в./середина X в. можно считать наиболее плодотворным для исламского права. В данный период (в 132/750 г.) происходит смена правящей династии. Благодаря активности потомков 'Али и 'Аббаса, а также их сторонников власть Омейядов была свергнута, и на трон халифата возшла новая династия 'Аббасидов,

¹²⁴ Ум. 99/718.

¹²⁵ Ал-Фарфур М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 1995 – С. 36.

первым правителем который был Абу ал-'Аббас 'Абдалла, прозванный ас-Саффахом¹²⁶. Начало правления 'Аббасидов характеризуется жестокими репрессиями относительно предыдущей династии Омеййадов, а позже также и потомков 'Али. Только эмиру 'Абд ар-Рахману ибн Му'авии¹²⁷ удалось бежать в Андалусию и продолжить омеййадскую династию. Потомки 'Али неоднократно поднимали восстания против 'Аббасидов, однако они все были жестоко подавлены. В то же время 'Аббасиды были благосклонны к наукам¹²⁸. Так при халифе Абу Джа'фаре ал-Мансуре по его приказу был учрежден «Дом мудрости», где начинают переводить на арабский язык труды греческих философов, финансирование этого проекта осуществляется из государственной казны, кроме этого известно, что Абу Джа'фар ал-Мансур щедро одаривал богословов. При нем же Абу Йусуф, ученик Абу Ханифы, был назначен главным судьей халифата. Халиф Харун ар-Рашид¹²⁹ был известен своей благосклонностью к Абу Йусуфу и имаму Малику ибн Анасу. Именно он предложил имаму Малику утвердить его сборник *хадисов* как единственный источник исламского права для всего государства. Халиф Мамун¹³⁰ же лично принимал участие в богословских дискуссиях и оказал поддержку *му'тазилитам*. Именно при нем богословские дискуссии начинают проходить при дворе халифов. Точно такие же

¹²⁶ Годы правления 129 – 132/747 – 750.

¹²⁷ Основатель династии кордовских Омейадов, годы правления 139 – 172/756 – 788.

¹²⁸ Годы правления 137 – 158/754 – 775.

¹²⁹ Годы правления 170 – 193/786 – 809.

¹³⁰ Годы правления 197 – 218/813 – 833.

дискуссии между богословами проводились и в мечетях, иногда они принимали вид переписки. Этот период в трудах историков исламского права называется золотым веком исламского права, благодаря соблюдению принципа свободомыслия богословы получили возможность совершения абсолютного *иджтихада* и воспитания своих последователей, ставшими в последствие крупными исламскими *факихами*, заложившими фундамент *мазхабов*. Как известно, свои *мазхабы* были у Суфйана ибн 'Уйайны в Мекке, Джа'фара ас-Садика, Малика ибн Анаса в Медине, ал-Хасана ал-Басри в Басре, Зайда ибн 'Али, Ибн Абу Лайли, Абу Ханифы и Суфйана ас-Саври в Куфе, ал-Авза'и в Шаме, аш-Шафи'и и ал-Лайса ибн Са'да в Египте, Исхака ибн Рахавайаха в Нишапуре, Абу Саура, Ахмада ибн Ханбала, Давуда аз-Захири и Ибн Джурайджа, Мухаммада ибн Джарира ат-Табари в Багдаде¹³¹. Несмотря на то, что из перечисленных *мазхабов* сохранилось четыре, исчезнувшие *мазхабы* также оказали большое влияние на становление исламского права, поскольку между упомянутыми богословам часто возникали дискуссии по различным вопросам исламского права. Следует отметить, что на расцвет исламского права в этот период оказала влияние не только поли-

¹³¹ Марджани называет следующие имена Абу Ханифа, Малик, Суфйан ас-Саури, Ибн Абу Лайла, ал-Ауза'и, Суфйан ибн 'Уйайна, Лайс ибн Са'д ал-Мисри, аш-Шафи'и, Ахмад ибн Ханбал, Исхак ибн Рахавайх, Дауд ибн 'Али аз-Захири, Таки ибн Мухлид ал-Андалуси, Абу Джа'фар ибн Мухаммад ибн Джарир ат-Табари, Абу Бакр Мухаммад ибн Хузайма ан-Найсабури, Абу Саур Ибрахим ибн Халид ал-Калби и Абу Мухаммад 'Али ибн Ахмад ибн Хазм. См. Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф – Казань, 1883 – С. 273.

тическая и экономическая поддержка со стороны 'Аббасидов. В результате завоевательной политики халифов ислам распространяется на огромной территории от Испании до Китая, в итоге исламская правовая наука обогащается достижениями различных народов, а кроме этого перед богословами становится проблема оценки традиций и обычаев новых народов, вошедших в состав халифата. Большим подспорьем для развития исламского права явилось составление сборников *сунны* пророка Мухаммада, поскольку в результате этой работы богословы-*факихи* получили систематизированный справочный материал, служивший им одним из основных источников *иджтихада*, более подробно этот вопрос мы рассмотрели выше.

Еще одной особенностью данного периода является неоднозначное отношение к *сунне* пророка Мухаммада. Мнения богословов по этому поводу разделились, часть из них считала *сунну* одним из основных источников, дополняющих Коран, другая считала, что божественное откровение ни чем не может быть дополнено. В то же время вторая группа богословов разделилась часть из них отвергала *хадисы* вообще, а другая часть признавала лишь те, смысл которых точно соответствовал кораническому. Последняя точка зрения была ближе Абу Ханифе и его последователям. Его современник *имам* Малик тоже подходил к *хадисам* критично, однако его критерий отличался от критерия *имама* Абу Ханифы. *Имам* Малик при определении аутентичности *хадисов* опирался на мнение сподвижников пророка Мухаммада. Если смысл их высказывания соответствовал смыслу *хадиса* или же как мини-

мум они не высказывали противоположного мнения, то *имам* Малик принимал такой *хадис*. Шииитские богословы в данном вопросе также имели свой критерий, который заключался в признании *хадисов*, переданных только их *имамами*. Что касается *хариджитов*, то они отказывались признавать любые *хадисы*, переданные после третейского суда между 'Али и Му'авией. В то же время были и богословы, считавшие, что следует отдавать предпочтение любым *хадисам*, имеющим непрерывную надежную цепочку передатчиков. Еще большие споры вызывали появившиеся новые термины *ал-кийас*, *ал-истихсан*, *ал-маслаха ал-мурсала*. Если Абу Ханифа и его последователи, а также *имам* аш-Шафи'и допускали использование *ал-кийаса* и *истихсана*, *имам* Малик – использование *ал-маслаха ал-мурсала*, то Давуд ибн 'Али аз-Захири¹³² категорически выступал против этих новых приемов, ограничиваясь только буквальным смыслом коранических *айатов* и *хадисов*. Если первые ссылались на поступки сподвижников и на необходимость решения современных проблем, которые возникали перед *шариатом*, то Давуд аз-Захири и его единомышленники исходили из того, что Коран и *сунна*, являясь божественной речью, не могут быть заменены мнением отдельного человека. В среде богословов этого периода были разногласия и относительно понятия *иджма'*. Если аш-Шафи'и, отрицая саму сущность *иджма'*, допускал возможность *иджма' ас-сукути* (когда один из сподвижников высказывал какое-то правовое заключение,

¹³² Абу Сулейман Дауд ибн 'Али аз-Захири, известный факих, муджтахид, сторонник буквального толкования священных текстов, ум. 271/884.

а другие не опровергали его), то Абу Ханифа и Малик допускали использование *иджма'*, если была необходимость уточнить достоверность какого-либо *хадиса*.

Еще одной серьезной спорной проблемой был вопрос *таклиф*, его суть заключалась в выборе правильного толкования законодательных *айатов* Корана и высказываний пророка Мухаммада. Все ли они являются категоричными и несут ли одну и ту же степень вменения обязательности, или же между ними есть разница. Для примера рассмотрим два коранических *айата*: «О, вы, которые уверовали! Когда вы встаете на молитву, то мойте ваши лица и руки до локтей, обтирайте голову и ноги до щиколоток» (Коран, 5: 6) и второй *айат*: «А когда завершена будет молитва, то расходитесь по земле, и ищите милости Аллаха, и поминайте Аллаха часто, – может быть, вы будете счастливы!» (Коран, 62: 10). Первый *айат* вызвал вопрос: «Является ли омовение обязательным для молитвы или же оно желательно?», второй *айат* вызвал вопрос: «Является ли обязательным покидание мечети после завершения пятничной молитвы?» Если и то и другое действие является обязательным, то возникает другой вопрос: «Насколько обязательны эти действия? *Фарз*? *Ваджиб*?» Соответственно богословы, используя свои методологические приемы, по-разному отвечали на данные вопросы и приходили к различным выводам. Популяризация научных достижений богословов-правоведов заложила основы формирования правовых школ (*мазхабов*) ислама.

Самым ранним из сохранившихся *мазхабов* считается ханафитский. *Мазхаб* зародился на территории

Ирака, его основоположником считается Абу Ханифа (80–150/699–767).

Часть источников сообщает, что Абу Ханифа за все время своей богословской деятельности издал 83 000 *фетв*, а другая часть источников – 500 000¹³³. Ханафитская богословская школа восходит к взглядам второго праведного халифа – ‘Умара ибн ал-Хаттаба, единомышленником которого был другой известный сподвижник пророка Мухаммада – ‘Абдалла ибн Мас‘уд. ‘Умар во время своего правления назначил ‘Аммара ибн Йасира, одного из сподвижников пророка Мухаммада, на пост *вали*, а ‘Абдалла ибн Мас‘уд был назначен его заместителем¹³⁴. Однако, ‘Умар не ограничил их обязанности чисто административной деятельностью, одной из их основных задач было обучение жителей Куфы основам религии. Именно поэтому Абу Ханифа и все его учителя, несмотря на то, что официальным считался Коран ‘Усмана ибн ‘Аффана, переняли стиль чтения ‘Абдаллы.

Кроме упомянутых, также основоположниками *мазхаба* можно считать еще двух сподвижников, ‘Али ибн Абу Талиба и ‘Абдаллу ибн ‘Аббаса. Первый после избрания халифом перенес свою столицу в Куфу, а второй позднее переехал туда на жительство¹³⁵.

Однако основным учением богословов Куфы считается наследие Ибн Мас‘уда. Учеником Ибн Мас‘уда

¹³³ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри’ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри – Каир, 2007, Т. 1. – С. 200 – 201.

¹³⁴ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 83.

¹³⁵ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 88.

был 'Алкама ибн ал-Кайс¹³⁶, считающийся самым главным проповедником его идей в Куфе. Учеником 'Алкамы был Ибрахим ан-Нах'и, его учеником был Хаммад бин Аби Сулайман, непосредственный учитель Абу Ханифы. Несмотря на то, что Абу Ханифа обучался у него восемнадцать лет, Хаммад не был его единственным учителем, кроме него Абу Ханифа обучался у 'Ата' ибн Аби Рабаха, 'Икримы – слуги 'Абдаллы ибн 'Аббаса, Нафи'а – слуги Ибн 'Умара, а также некоторых богословов, считающихся шиитскими, в частности Зайда ибн 'Али и Джа'фара ас-Садика¹³⁷. Также есть свидетельства о том, что во время правления Аббасидов Абу Ханифа не раз посещал Хиджаз с целью изучения пророческого наследия. Такое обилие учителей было гордостью для Абу Ханифы, именно поэтому на вопрос халифа Абу Джа'фара ибн Мансура об источнике своих знаний, Абу Ханифа ответил: «Я получил свои знания от Хаммада, от Ибрахима, от последователей 'Умара ибн ал-Хаттаба, 'Али ибн Абу Талиба, 'Абдаллы ибн Мас'уда и 'Абдаллы ибн 'Аббаса...»¹³⁸

Несомненно, сподвижники пророка Мухаммада были неоспоримым авторитетом для Абу Ханифы поэтому *имам*, описывая свою методологию, сказал: «Я беру ответ из Книги Аллаха, если в ней не найду, то в *сунне* Посланника Аллаха. Если же я не найду ни в

¹³⁶ 'Алкама ибн Кайс ибн 'Абдалла ан-Нах'и ал-Куфи, считается таби'ном, ум. между 61 и 73/681 и 693.

¹³⁷ См. Каттан М. Тарих ат-ташри' ал-ислами – Каир, б.г. – С. 329.

¹³⁸ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 89.

Книге Аллаха, ни в *сунне* посланника Аллаха, то обращаюсь к высказыванию сподвижников. Беру высказывание того, кого пожелаю, и оставляю высказывание другого, и я не выхожу за рамки их высказываний»¹³⁹. Как видим, основу методологии правотворчества Абу Ханифы составляли основные источники ислама, при этом самым приоритетным он считал Коран, затем *сунну*, а после нее – высказывания сподвижников. Но следует отметить, что стиль чтения Корана ‘Абдаллы ибн Мас‘уда, а также особая методика анализа коранического текста, которую применял Абу Ханифа, оказывали определяющее влияние на его богословские заключения. Как и все богословы, Абу Ханифа в целом считал, что и форма, и содержание Корана являются божественным Писанием, однако, делал исключение из правила для совершающего молитву. По его мнению, при совершении молитвы форма рецитации Корана не является принципиально обязательной. В итоге Абу Ханифа, в отличие от богословов остальных трех *мазхабов*, а также в отличие от своих учеников Абу Йусуфа и Мухаммада, издал *фетву* о допустимости рецитации Корана во время молитвы на персидском языке. Правда, такое разрешение было действительным только до тех пор, пока верующий не научится правильно произносить арабские слова. Такое же разрешение касалось слов *Бисмилла* перед забоем животного, произношения *талбии*, *такбира* и пр. Абу Ханифа свою позицию аргументировал преданием о том, как персы написали письмо Салману ал-Фариси с

¹³⁹ См. Там же – С. 331.

просьбой перевести *Ал-Фатиху* на персидский язык. После чего читали ее в молитвах на персидском языке до тех пор, пока не научились читать ее на арабском¹⁴⁰.

Кроме этого, у Абу Ханифы особый подход к анализу высказываний пророка Мухаммада. В частности, Абу Ханифа безоговорочно принимал *хадисы ал-мутаватир*¹⁴¹, *ал-машхур ал-мустафид*¹⁴², а к *хадисам ал-ахад* предъявлял жесткие требования. Он требовал, чтобы цепочка этого *хадиса* была непрерывной, все передатчики *хадиса* были известными, надежными, честными людьми. Что касается содержания *хадиса*, то оно, по мнению Абу Ханифы должно соответствовать следующим условиям: соответствовать смыслу коранических *айатов*, передатчик *хадиса* должен поступать согласно его смыслу, а не наоборот, передатчик не должен отказываться от своих слов, смысл *хадиса* не должен противоречить общеизвестной информации, переданной в другом *хадисе*. А в вопросе приоритета коранического текста и *хадисов*, он допускал, что *хадис*

¹⁴⁰ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри' ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри – Каир, 2007, Т. 1. – С. 210.

¹⁴¹ Разновидность *хадиса* с точки зрения цепочки передатчиков. Особенность заключается в том, что *хадис* передается по непрерывной цепочке передатчиков от пророка Мухаммада и в каждом из звеньев этой цепочки количество передатчиков достаточное для принятия этой информации на веру. Минимальным считается наличие десяти передатчиков в одном звене.

¹⁴² Разновидность *хадиса* с точки зрения цепочки передатчиков. Особенность заключается в том, что в первом звене передатчиков *хадиса* от пророка Мухаммада только один передатчик, а в остальных звеньях такое же количество как у *ал-мутаватир*.

сы *ал-мутаватир* и *ал-машхур* могут отменять смысл *айата* Корана¹⁴³.

Также следует отметить и особенность Абу Ханифы в обучении своих учеников. Если другие богословы преимущественно вели свои занятия в лекционной форме и отвечали на заданные вопросы, то Абу Ханифа вел свои занятия в дискуссионной форме и требовал от своих учеников, чтобы они сами старались находить ответы. Иногда эти дискуссии могли быть даже очень жаркими, и Абу Ханифе делали замечания за то, что его ученики шумят в мечети¹⁴⁴. Дискуссии в кружке Абу Ханифы были трех видов: коллективные дискуссии, в которых принимали участие все ученики, дискуссии, в которых принимал участие самые приближенные ученики, и третий вид – это дискуссии непосредственно между Абу Ханифой и каким-либо учеником¹⁴⁵. По поручению Абу Ханифы ученики вели запись вопросов, по которым они приняли коллегиальное решение.

Абу Ханифа выделял тридцать шесть своих наиболее успешных учеников: «У нас тридцать шесть последователей. Двадцать восемь из них могут исполнять обязанности *кади*, шестеро могут издавать *фетвы*, а двое воспитывать *кади* и *муфтиев*» при этом он указал на Абу Йусуфа и Зуфара¹⁴⁶. Ученики Абу Ханифы были не только правоведами, среди них были знатоки *ха-*

¹⁴³ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри' ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри – Каир, 2007, Т. 1. – С. 205 – 248.

¹⁴⁴ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 97.

¹⁴⁵ Там же. – С. 99 – 100.

¹⁴⁶ Там же. – С. 101.

дисов, языка и других наук. Известный богослов Ваки' по этому поводу сказал: «Разве может Абу Ханифа ошибиться, ведь у него такие знатоки *кийаса*, как Абу Йусуф и Зуфар, такие знатоки *хадисов*, как Йахйа ибн Абу Заида¹⁴⁷, Хафс ибн Гийас¹⁴⁸, Хибба, Мундил, такой знаток языка, как ал-Касим ибн Му'ин и такие аскеты, как Фудайл ибн 'Ийад и Давуд ат-Та'и? Даже если он и ошибется, они наставят его на правильный путь»¹⁴⁹.

Соответственно, упомянутые ученики и продолжили дело Абу Ханифы после его смерти. Учениками, оказавшими наибольшее влияние на распространение *мазхаба*, его развитие и систематизацию были Абу Йусуф, Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани, Зуфар и ал-Хасан ибн Зийад.

Наиболее известным и приближенным учеником Абу Ханифы является Абу Йусуф. После смерти Абу Ханифы он был назначен на должность главного *кади*, что оказало наибольшее влияние на распространение *мазхаба*, поскольку именно он назначал рядовых *кади* государства. Конечно же, Абу Йусуф отдавал предпочтение своим бывшим коллегам по богословскому кружку. Поскольку Абу Йусуф был одним из писарей кружка Абу Ханифы, то, заняв пост *кади*, он начал формализацию и систематизацию *мазхаба*. Его перу принадлежат следующие трактаты: *Ал-Асар*, *Ихтилаф Аби Ханифа ва Ибн Аби Лайла*, *Ал-Харадж* и *Радд 'ала сайр*

¹⁴⁷ Йахйа ибн Закария ал-Куфи – знаток фикха, хадисов. Исполнял обязанности кадия в Мадаин. Ум. 183 – 198/799 – 814.

¹⁴⁸ Хафс ибн Гийас ан-Нах'и ал-Куфи – знаток фикха и хадисов. Исполнял обязанности кадия в Багдаде и Куфе. Ум 194 – 196/810 – 812.

¹⁴⁹ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 102.

ал-Авза'и. Также именно он был одним из первых, кто обогатил ханафитский *мазхаб хадисами* пророка Мухаммада. Помимо деятельности *кади* и написания книг, Абу Йусуф также занимался и преподаванием ханафитского права, что также способствовало распространению *мазхаба*¹⁵⁰.

Следующий ученик Абу Ханифы – Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани. Несмотря на то, что Мухаммад был одним из самых молодых учеников Абу Ханифы, именно ему принадлежит заслуга собирания знаний *мазхаба*. Он в научном плане является наиболее плодотворным учеником Абу Ханифы. Его перу принадлежат такие труды по ханафитскому праву, как *Ал-Джами' ас-сагир*, *Ал-Джами' ал-кабир*, *Аз-Зийадат*, *Ас-Сайр ас-сагир*, *Ас-Сайр ал-кабир*, *Ал-Мабсут*, *Китаб ал-асар*, *Ал-Худжа 'ала ахл ал-Мадина* и *Зийадат ал-зийадат*. Эти книги в ханафитском *мазхабе* являются основными. В них Мухаммад отразил как точку зрения Абу Ханифы, так и позиции его учеников – Абу Йусуфа, Зуфара и ал-Хасана ибн Зийада.

Помимо Абу Ханифы *имам* Мухаммад также обучался у *имам* Малика ибн Анаса, что позволило обогатить ханафитский *мазхаб* элементами маликитского *фикха* и *хадисов*.

При жизни Абу Йусуфа Мухаммад был назначен *кади* в ар-Ракка, а после его смерти занял пост главного *кади* государства. Также вел и преподавательскую деятельность¹⁵¹.

¹⁵⁰ См. Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 106 – 111.

¹⁵¹ См. там же. – Т.1, С. 112 – 116.

Имам Зуфар умер через восемь лет после Абу Ханифы. Основным вкладом Зуфара в развитие *мазхаба*, было преподавание. Также он занимал должность *кадия* в Басре. Его главной заслугой является то, что он сумел преодолеть неприятие ханафитского права жителями Басры и распространить знания в *мазхаба* в этом регионе¹⁵².

Имам ал-Хасан ибн Зийад, так же как и свои коллеги, получил должность *кади*, однако позднее от нее отказался и полностью посвятил себя преподаванию ханафитского права. Ему удалось воспитать известного ханафитского богослова Мухаммада ибн Шуджа'а ас-Салджи, обогатившего *мазхаб хадисами* и аргументацией.

Последующие поколения ханафитских богословов продолжили систематизацию права. Ими было написано множество трактатов (*матн* или *насс*), комментариев (*шарх* или *хашиййа*) к этим трактатам и сокращений (*мухтасар*) этих комментариев. Так к *мухтасару* написанному имамом ат-Тахави были написаны комментарии Абу ал-Хасаном ал-Курхи, Абу Бакром ар-Рази ал-Джассасом, Абу Бакром Ахмадом ибн 'Али ат-Тирмизи, Абу Абдаллой Хусайном ибн Абдаллой ас-Саймарийй, Абу Насром Ахмадом ибн Мансуром ат-Табарий, Шамс А'имма ас-Сарахси, Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Джинди, Бахауддином ибн 'Али Мухаммадом ал-Исбиджаби, Абу Насром Ахмадом ибн Мухаммадом ал-Вабари. К *мухтасару* ал-Курхи были написаны комментарии: Абу Бакром ар-Рази ал-

¹⁵² См. Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – 2001, эр-Рияд, ар-Рушд – Т.1, С. 118 – 119.

Джассасом, Абу ал-Хусайном ал-Кудури, Абу ал-Фадлом Абд ар-Рахманом ибн Мухаммадом ал-Кармани. К *мухтасару* ал-Хакима, названного *Ал-Кафи* были написаны комментарии: Шамс ал-А'имма ас-Сарахси, Исмаилом ибн Йа'кубом ал-Анбари, Ахмадом ибн Мансуром ал-Исбиджаби. Что же касается известного *мухтасара* ал-Кудури, то к нему было написано множество комментариев, вот только часть авторов: Абу Наср ал-Акта' Мухаммад ибн Ибрахим ар-Разий, Абу ал-Ма'али 'Абду ар-Рабб ибн Мансур ал-Газнави, Ибрахим ибн Абд ар-Раззак ар-Ругани, Шамс ал-А'имма Исмаил ибн Хусайн ал-Байхаки, Абу Са'д Мутаххар ибн Хусайн ал-Баздави, Хусам ад-дин 'Али ибн Ахмад ибн Макки ар-Разий, Абу ар-Раджа Мухтар ибн Махмуд аз-Захидий¹⁵³.

В данный период начинается письменная фиксация богословских заключений наиболее известных богословов-*факихов*. Часть этих книг представляет собой сборники, в которых высказывания пророка Мухаммада перемежаются с *фетвами* богословов. Примерами таких сборников служат *Ал-Муватта* имама Малика ибн Анаса, *Ал-Джами' ал-кабир* Суфйана ас-Саври, *Ихтилаф ал-хадис* Мухаммада ибн Идриса аш-Шафи'и. Другая часть сборников включает в себя только вопросы исламского права. К ним относятся *Ал-Харадж* Абу Юсуфа, шесть сборников Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани, *Ал-Умм* имама аш-Шафи'и.

В этот же период появляются первые труды по методологии исламского права *'Усул ал-фикх*. Исламские

¹⁵³ См. Джум'а 'А. ал-Мадхал ила дирасат ал-мазахиб ал-фикхийя – Каир, 2012. – С. 166 – 167.

исследователи считают, что первые труды *Усул ал-фикх* принадлежали ученикам Абу Ханифы, Абу Йусуфу и Мухаммаду ибн ал-Хасану аш-Шайбани, но в письменном виде не сохранились. Первым сохранившимся письменным источником методологии исламского права считается трактат, написанный *имамом аш-Шафи'и*¹⁵⁴.

Как видим, в данный период происходит формализация исламского права¹⁵⁵. Появляются первые авторитетные труды, отражающие идеи *имамов* – основоположников *мазхабов*. Фиксируются богословские заключения богословов, письменно излагаются базовые основы правовых заключений.

После расцвета в период становления *мазхабов*, исламское право с середины IV в./первая четверть X в. до падения Багдада в 656/1258, постепенно впадает в стагнацию. В данном случае речь не идет о том, что богословы этого периода находились в состоянии полного бездействия, однако *иджтихад* в понимании богословов предыдущих периодов исчезает из богословского обихода. На это указывает Имам ан-Навави в своем труде *Шарх ал-мухаззаб* и Ибн ал-'Араби в *Ал-'Ауасым мин ал-кауасым*. Оба автора сходятся в том, что эпоха абсолютного *иджтихада* завершилась в начале IV/начале X в. Наиболее вероятными причинами упадка *фикха* являются в первую очередь ослабление власти 'аббасидских халифов, и распад единого государства на несколько отдельных. Если к середине IV/X в. Бадгад, средняя и нижняя Месопотамия при-

¹⁵⁴ Мухаммад ал-Худри. Тарих ат-ташри' ал-ислами. – Каир, 1967. – С. 186.

¹⁵⁵ Там же – С. 192.

надлежали 'Аббасидам, то на территории Испании существовал совершенно независимый Кордовский халифат, а север Африки принадлежал Фатимидам. Позднее, после захвата Багдада Буидами, халиф был лишен реальной власти и превратился лишь в символ. Следующая причина стагнации исламского права заключалась в окончательном оформлении *мазхабов*. За несколько предыдущих веков богословам удалось переработать множество источников, издать огромное количество *фетв*, а также привести их в единую систему, представлявшую собой науку *фикх*, вследствие чего это огромное наследие предстояло осмыслить и переработать. Естественно, ослабление государства сказывалось и на самооценке богословов, считавших, что время абсолютного *иджтихада* завершилось, уровень богословов первых веков им казался недостижимым. Несмотря на это, богословы данного периода также внесли важный вклад в исламское право. Их роль заключалась в том, что полученное наследие следовало привести в четкую ясную систему. Дело в том, что любое богословское заключение должно быть подтверждено аргументами, однако не вся аргументация сохранилась, не все разделы исламского права были классифицированы. Кроме этого, богословам этого периода на основе частных *фетв* богословов первых веков предстояло вывести правила принятия ими богословских решений. Также была еще одна проблема, которая заключалась в том, что по одному и тому же вопросу богослов-*муджтахид* мог высказать больше одного мнения, и задачей богословов данного периода было выявление наиболее оптимального и приемле-

мого с точки зрения права заключения для современного им социума.

Третий этап — развитие исламского права в эпоху Османской империи и период «исламской реформации», как попытка адаптации его положений к новым условиям (вторая половина VII/XIII – первая четверть XX в.)

Османская империя – государство, чья история насчитывает почти пятисотлетнюю историю. Политическое развитие, правовая система, общественная мысль этого государства оказали влияние на развитие многих мусульманских народов. В связи с этим изучение различных аспектов истории Османской империи помогает в понимании не только исторических процессов, происходивших с этими народами, но также увидеть истоки этих процессов и их влияние на современное состояние социума.

Основой политической и юридической структуры государства была власть султана. Глава государства провозглашался «попечителем духовной жизни, государственных и законодательных дел». Исламский *шариат* предписывал ему полномочия главного духовно-религиозного, и светского лидера страны¹⁵⁶. Он носил титул *имам* (предстоятеля), что накладывало на него первенство в молитве, проповеди и управлении государством¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Об этом ясно сказано в Кануннаме султана Фатиха. См. История Османского государства, общества и цивилизации – М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., С. 109.

¹⁵⁷ Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. – М.: Вече, 2006. – С. 102.

Среди исследователей правовой системы Османского халифата существуют разногласия по поводу существования ограничений законодательных прав правителя. Так О.А. Омельченко указывает: «Наиболее важным отличием власти турецкого султана от халифата было изначальное признание за ним законодательных прав; в этом отразилась тюркско-монгольская традиция власти. (По тюркской политической доктрине государство было только политической, а не религиозно-политической общностью народа; поэтому власть султана и духовных авторитетов сосуществует при главенстве первого – «царство и вера».)»¹⁵⁸. В то же время в исследовании «История Османского государства, общества и цивилизации» дается следующая оценка: «Следует сказать, что существовали различные моменты, ограничивающие власть султана, хотя она и считалась абсолютной. Даже самые могущественные османские султаны, такие как Селим Явуз и Сулейман Кануни, столкнулись с различными обстоятельствами, ограничивавшими их власть. В числе главных ограничителей – положения шариатского права. В некоторых *фетвах*, данных в связи с государственным управлением, Эбуссууд-эфенди сформулировал это в следующем высказывании: «Не может быть султанских повелений, противоречащих *шариату*». Известно также, что и традиции, отраженные в документах обычного права, включали положения, ограничивавшие деятельность повелителя. С другой стороны, устоявшиеся дворцовые традиции и давление общества также являлись

¹⁵⁸ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. – М.: ТОН – ПРИОР, 1999. – Т.1., С. 468, 472.

препятствием в претворении в жизнь многих желаний султана, особенно в повседневной жизни»¹⁵⁹.

Но при этом султан имел абсолютное право назначать на должности и смещать руководителей двух ветвей власти, духовной и мирской. В частности, это касалось назначения и отстранения от должности везирей, высшего шариатского судьи и *шейх'ал-ислама*.

Власть султана осуществлялась посредством центральной администрации, которую возглавлял Великий везирь, дивана и совещательного органа Высочайшего совета¹⁶⁰. Администрацию возглавлял Великий везирь, в ведении которого был круг мирских вопросов, касающихся управления государством, ему подчинялись остальные везири.

Вторую ветвь власти – духовно-религиозную, а также законодательную – *шейх'ал-ислам*. Ему подчинялись все *муфтии*, богословы, священнослужители, судьи и преподаватели религиозных *медресе*. Законодательная власть *шейх'ал-ислама* осуществлялась посредством богословских заключений (*фетв*) по тому или иному вопросу.

В целях исполнения законодательных решений султанской власти в XIV в. Османская империя была поделена на две большие административные единицы – *пашалыки*: Анатолийский и Румелийский¹⁶¹. Главой

¹⁵⁹ История Османского государства, общества и цивилизации М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., С. 110.

¹⁶⁰ Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. – М.: Вече, 2006. – С. 105.

¹⁶¹ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. – М.: ТОН – ПРИОР, 1999. – Т.1., С. 463.

каждого *пашалыка* был *бейлербей*, который обладал верховенством власти на вверенной территории.

Переходя к вопросу о правовой системе Османского государства, следует отметить, что при его основании не возникла какая-либо новая правовая система. Государство унаследовало правовую структуру от предшествовавших ему тюркско-исламских государств. Однако османы не ограничились наследием своих предшественников, а были вынуждены, отвечая на вызовы времени, вносить те или иные дополнения и изменения. А со временем в него были включены и некоторые постулаты римского и англо-саксонского права. Но основу судебно-правовой системы Османской империи легли правовые положения мусульманского права, а также обычного права, традиционного для тюрков. В исторических источниках первые упоминания об обычном праве в Османской империи встречаются в период правления султана Мухаммада ал-Фатиха, об этом упоминает известный турецкий историк Турсунбей¹⁶².

Османские судьи при решении судебных дел не имели права непосредственно обращаться к Корану или сборникам *сунны*. Это было связано с тем, что правом толкования Священных текстов владели только ученые-богословы. В целом положения исламского права были разработаны основоположниками четырех *мазхабов*, а также их учениками и изложены в соответствующих трудах. Поскольку официальным *мазхабом* Османского государства был ханафитский, то соответ-

¹⁶² См. История Османского государства, общества и цивилизации М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., С. 324.

ственно за основу брались труды этого *мазхаба*, которые были источниками для судебных решений *кади*¹⁶³.

Однако в силу того, что, во-первых, гражданами Османской империи были мусульмане и немусульмане, представители различных правовых школ исламского права, во-вторых, в некоторых случаях теоретические основы закрепленные в книгах по *фикху*, расходились с практическими решениями судей, возникла необходимость в унификации правовой системы империи. Этот процесс выразился в подготовке кодексов *канун-наме*¹⁶⁴.

Наиболее ранним из них было *Канун-наме* Мухаммада ал-Фатиха (857–860/1453–1456). Сборник законов Мухаммада ал-Фатиха состоял из трех глав: в первой главе рассматривался статус должностных лиц, их ранги и полномочия, во второй главе речь шла о дворцовых церемониях и правилах протокола, а третья была посвящена различным вопросам уголовного права.

В сборнике законов султана Селима I (918–926/1512–1520) наблюдаются значительные отличия от предыдущего. В первых разделах излагались положения уголовного права, а в остальных – правила налогообложения, предоставления и использования земельных наделов. Основательная реформа законодательства была произведена при султанине Сулеймане I (926–973/1520–1566). Его *канун-наме* состоял из основных трех частей, в которых назначались уголовные и административные наказания за соответствующие преступ-

¹⁶³ См. История Османского государства, общества и цивилизации М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., С. 353.

¹⁶⁴ Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. – М.: Вече, 2006. – С. 111.

ления, был определен порядок вынесения решений о назначении телесных наказаний и казней, определены права и обязанности, возлагаемые на собственников воинских земельных наделов, прописан порядок определения и назначения налогов, а так же права и обязанности населения, с которого собирались эти налоги. Еще более весомым и подробным стал сборник законов султана Ахмада I (1028/1619). Он так же, как и предыдущие, состоял из трех частей, но охватывал круг вопросов, значительно превосходивший их. В первой части рассматривались категории должностных лиц центрального и местного управления, их чины и полномочия, излагались правила предоставления земельных угодий различным категориям граждан, в том числе и военным чинам. Вторая часть определила правила призыва на военную службу, причем в ней упоминалось о несении службы на флоте и внутри дворца. Третья глава регулировала порядок разводов, особенности наказания нарушений в сфере семейно-брачных отношений, остальные виды преступлений и наказаний, были расписаны права и полномочия рыночной полиции, особенности работы цехов, а также рассматривались правила функционирования финансовой сферы и вопросы, касающиеся ленов.

Канун-наме, утвержденные при жизни того или иного султана обычно действовали вплоть до его смерти, а последующий султан либо возобновлял их деятельность, либо по его указу разрабатывались новые. В итоге эти *канун-наме* представляют собой линию преемственности кодексов Османской империи.

Однако наиболее полным и совершенным можно считать кодекс, составленный во время правления султана Абд ал-Хамида II, названный *Ал-Маджалла*¹⁶⁵. Как утверждают сами составители *Ал-Маджалла*, в основу этого труда легли основные ханафитские источники ханафитского права, как, например, сборники *фетв Ат-Татарханийя*, *Ал-Хиндийя*, сборник правил *фикха*, составленный Ибн Нуджаймом, и др¹⁶⁶. Проблема сборников *фетв* заключалась в том, что они разбирали частные ситуации и были слабо систематизированы, а сборник Ибн Нуджайма не мог охватить весь спектр практических проблем, возникавших в судах. Соответственно, для решения этих проблем была проведена кодификация преимущественно ханафитского права, в результате чего появилась *Ал-Маджалла*, первые сто правил которой были классическими правилами *фикха*, а остальные положения данного кодекса были максимально приближены к ним по своим формулировкам. В итоге Османская империя получила гражданский кодекс, основанный на законах *шариата*.

Одним из практических воплощений султанских *канун-наме* была судебная система Османской импе-

¹⁶⁵ Маджалла представляет собой юридический документ, в котором предпринята крупнейшая попытка кодификации норм исламского права. Данный свод законоположений был принят Османской империей 1869 – 1877, а работа над текстом, его совершенствование продолжалось еще до 1903. При его составлении были систематизированы наиболее важные правила *фикха*. Маджалла применялась в большинстве арабских стран, входивших в состав Османской империи. Данный документ регулировал вопросы правоспособности, но не затрагивал семейные отношения, продолжали регулироваться положениями основных мазхабов.

¹⁶⁶ Хайдар А. Дураар ал-хуккам шарх маджаллат ал-ахкам. Бейрут: 1991. – Т.1., С. 10.

рии. Так как в основе османского законодательства лежала правовая система, которая существовала в начальный период становления ислама, а затем развитая и дополненная во времена Омеййадов, Аббасидов, Сельджуков и мамлюков, то правовые институты османов имели много общего с правовыми системами предыдущих государств.

Османские султаны выстроили свою судебную систему по территориальному принципу. Если в небольших городах судебный округ был один, то в крупных, а также портовых городах, где активно шла морская торговля, судебных округов могло быть больше.

Высшую апелляционную инстанцию составлял верховный шариатский суд – *Арз-о даст* под председательством *шейх'ал-ислама*. Он условно подразделялся на две областные палаты: Румелийскую и Анатолийскую во главе с *кадиаскерами*. Обособление внутри империи в XVII–XVIII вв. некоторых наместничеств (особенно Египта, Сирии и т.д.) сделало их правителей и судебные власти при них также вышестоящими инстанциями¹⁶⁷.

Срок полномочий *кади* (судьи) был ограничен. В X/XVI в. он был равен трем годам, затем был снижен до двух, а к началу XII/концу XVIII в. – до полутора лет¹⁶⁸.

Еще одной категорией государственных служащих, имевших непосредственное отношение к праву, были

¹⁶⁷ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. Учебник в 2 т. Издание второе, исправленное и дополненное – М.: ТОН – ПРИОР, 1999. – Т.1., С. 472.

¹⁶⁸ Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. – М.: Вече, 2006. – С. 112.

муфтии. Если *кади* преимущественно решали практические вопросы на основе уже известных в *шариате* правил, то задачей *муфтиев* был поиск теоретической базы для решения тех или иных неординарных ситуаций. Самым главным *муфтием* Османской империи был *шейх 'ал-ислам*, отвечавший за назначение *муфтиев* в регионах.

Граждане Османской империи делились на две категории: мусульмане и немусульмане. Вторые в свою очередь также делились на две категории: *зимми* – это немусульманин, являющийся гражданином Османской империи и *муста'ман* – гражданин другого государства, временно проживающий или посещающий Османскую империю. В правовом статусе *зимми* и *муста'ман* были различия¹⁶⁹.

К категории *зимми* относились немусульмане, которые решили остаться на территории мусульманского государства, когда их населенный пункт был включен в его состав. Между исламским государством и *зимми* заключался договор, по которому *зиммии* подчинялись требованиям исламского государства, платили одновременный подушный налог – *джизйу* и не несли воинскую службу¹⁷⁰. В ответ на это исламское государство брало под защиту их жизнь, имущество и честь, а также разрешало им жить в соответствии со своей ве-

¹⁶⁹ См. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. – М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., С. 356.

¹⁷⁰ Широкоград А.Б. Взлет и падение Османской империи / А.Б. Широкоград. – М.: Вече, 2012. – С. 59.

рой¹⁷¹. Также в том случае, если *зимми* не могли решить какой-либо вопрос внутри своей автономии на основе общественного суда, они имели право обратиться в шариатский суд. И последний был обязан рассмотреть их обращение. Зачастую это были обращения, связанные с вопросами уголовного права и различных гражданских имущественных исков. Если сторонами правового спора выступали *зимми* и мусульманин, то спор безоговорочно рассматривался в шариатском суде, который, естественно, применял исламские правовые нормы. В целом *зимми* имели довольно широкую юридическую автономию, которая постепенно сузилась до личного статуса и применялась в вопросах бракосочетания, развода, наследования, неотъемлемого имущества (*вакф*) и т.п.¹⁷².

Муста'ман – человек, которому гарантирована безопасность. Это категория иностранцев, получивших разрешение от властей на временное нахождение на территории Османского государства. Статус *муста'манов* в исламском государстве был схож со статусом *зимми*, однако были и некоторые различия. Согласно ханафитской правовой школе, если *муста'маны* совершали преступление против личности, к ним применялись нормы исламского права. В частности, если он умышленно убивал мусульманина или *зимми*, то приговаривался к смертной казни. При возникно-

¹⁷¹ Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. М.: Вече, 2006. – С. 96.

¹⁷² См. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. – М.: Вост. лит., 2006 – Т.1., – С. 357 – 362.

вении конфликта между самими *муста'манами* их дела рассматривали консульские суды, а если сторонами конфликта был *муста'ман* и мусульманин, то шариатские суды. Однако у *муст'аманов* здесь были некоторые привелегии, во-первых, эти дела обычно слушались в *Диван-и Хумаюн*, а во-вторых, на них могли присутствовать переводчики из посольства¹⁷³.

Переходя непосредственно к правовому уложению Османской империи, следует отметить, что вещное право имело свои особенности. Если собственнические отношения были выражены слабее, то военно-ленные отношения в империи имели принципиальную роль.

Собственностью в полном смысле этого слова считались только движимые вещи. Недвижимое имущество провозглашалось собственностью Бога, а человек распоряжался им только как наместник божий на земле. По этой причине в Османской империи не было понятия частной собственности на недвижимость. Однако допускалось личное присвоение запущенного или заброшенного земельного участка, но устанавливались временные рамки, регулировавшие этот акт. Абсолютно неприкосновенным было имущество религиозных учреждений, которое именовалось *вакф*. Купля продажа *вакфов* была запрещена, однако религиозное учреждение могло его обменять на равноценное имущество или сдать в аренду для получения выгоды. *Вакфы* играли значительную роль в экономической

¹⁷³ См. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. – М.: Вост. лит., 2006 – С. 362 – 364.

жизни государства: «Они выступали в качестве крупных поставщиков зерна, мяса, масла и другой сельскохозяйственной продукции... *вакфы* представляли собой крупнейшего городского собственника, которому принадлежала основная масса общественных и производственных сооружений, а также значительная часть жилого фонда в городах»¹⁷⁴.

Обязательственное право допускало как устное, так и письменное заключение договоров. Однако если договор был заключен устно, требовалось наличие двух свидетелей мужчин или одного мужчины и двух женщин. Многие виды ремесленной и торговой деятельности жестко регулировались султанским законодательством: регламентировались цены на продукцию, ее внешний вид и упаковка.

Семейно-брачное право Османской империи было основано на законах *шариата*, вследствие чего оно было четко регламентировано. Однако брачный союз представлял собой нечто вроде двухстороннего договора, каждая из сторон которого, в присутствии двух свидетелей-мужчин, либо одного мужчины и двух женщин, должна была обязательно выразить свое добровольное согласие. Заключение брака налагало на мужчину обязанность выплаты *махра*, брачного дара, который определялся традицией, местными обычаями и статусом женщины. Османские законы налагали на обоих супругов определенные обязанности и гарантировали права. Оба супруга несли ответственность за соблюдение правил *шариата* в браке. На мужа налага-

¹⁷⁴ Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 34.

лась обязанность содержать жену и заботиться о ней, а жена, в свою очередь, была обязана беспрекословно подчиняться мужу.

Брак в Османской империи помимо наследственных не имел каких-либо имущественных последствий для супругов. Имущество супругов, приобретенное до и во время брака, считалось собственностью того супруга, который его приобрел. Однако в случае развода муж был обязан содержать жену в течение трех месяцев, выплатить *махр*, если этого не было сделано ранее, на него же налагалось и содержание детей вплоть до их совершеннолетия.

Шариат допускал разводы, которые осуществлялись в случае вероотступничества одного из супругов, если муж троекратно говорил жене «ты разведена» (*талак*) или же если судья выносил решение о расторжении брака по жалобе жены.

Уголовное право Османской империи имело свои особенности и отличалось от классического шариатского. Классификация видов преступлений, определение преступных действий были тождественны с классическим шариатским, а наказания за отдельные виды преступлений были значительно мягче упомянутых в классических исламских источниках.

Преступным действием в Османской империи признавалось то, что было запрещено однозначными текстами Корана и *сунны*, а также неисполнение султанского приказа или закона. Условно преступления делились на три вида, однако в связи с тем, что они не могли охватить все возможные виды нарушений, зачастую решение выносил гражданский судья либо *суба-*

ши. Первым и одним из наиболее опасных видов преступлений считались действия, носившие насильственный характер (наименьшим из них было какое-либо посягательство личного характера, а наибольшим – убийство). Вторым видом преступлений были те, которые явно упомянуты в Священных текстах, в основном речь шла о нарушении заповедей ислама. И наконец, третий вид преступлений – это действия, не прописанные в законоуложениях, но признанные таковыми в целях охраны общественного порядка. Так как второй вид преступлений, а также наказания за них были прописаны в Священных текстах, то у судей при вынесении приговоров не было иных альтернатив, хотя некоторые *канун-наме* допускали и другие варианты наказаний.

К большинству преступлений насильственного характера (например, убийство, нанесение увечий и различных телесных повреждений, ранение, избивание) в османском законодательстве применялся принцип «око за око». Однако самосуд не допускался, решение о применении того или иного наказания выносил судья, а приговор исполнял палач. Кроме случаев преднамеренного убийства, родственники потерпевшего имели право отказаться от наказания преступника.

Те виды преступлений, наказание за которые не было регламентировано Священными текстами, наказывались другой разновидностью наказания *та'зир*. Обычно *та'зир* определялся «битьем» палкой, а количество ударов определялось судьей. Помимо палочного наказания за каждый удар определялся штраф

(по 2 монеты за «палку»); иногда штраф мог быть заменой «битья». Казни и наказания за насильственные преступления обычно исполнялись публично, в целях острастки и предупреждения потенциально возможных правонарушений.

В случае кражи османское законодательство, также как и *шариат* определял жесткое наказание. Похитившему чужое имущество стоимостью выше определенной суммы, предписывалось отрубить руку. Похитивший имущество ценностью меньше объявленной стоимости назначалось битье палками (*та'зир*).

Итак, подводя итог можно сделать вывод, что главной заслугой Османской империи в области развития исламского права была его кодификация. Законы *шариата*, выведенные из основных источников ислама, были зафиксированы в трудах мусульманских богословов в виде сборников *фетв* и книг по исламскому праву – *фикху*. Как было сказано выше, эти книги использовались как в программах исламских учебных заведений, так и в судебных инстанциях. Однако в связи с тем, что зачастую в этих книгах отражались одновременно идеи основоположников *мазхабов* и их учеников, то их использование в судебной практике было неудобным, и не позволяло унифицировать деятельность судов. Помимо этого следует помнить, что еще чаще несовпадающие позиции в отношении схожих ситуаций возникали между четырьмя правовыми школами ислама. Во-вторых, наблюдались заметные расхождения между содержащимися в книгах по *фикху* выводами и их осуществлением в судебной практике. В-третьих, социально-нормативное регулирование

в мусульманских странах никогда не ограничивалось только *фикхом*, а включало и иные элементы.

В результате в Османской империи формируются своды законов *канун-наме*, а венцом османского законотворчества следует считать свод законов *Ал-Маджалла*, написанный в XIII/XIX в. Появление *ал-Маджаллы* также можно считать началом возрождения исламского права¹⁷⁵. *Ал-Маджалла* имела юридическую силу в Турции до 1926 года, в Ливане — до 1931 года, в Сирии — до 1949 года, в Иране — до 1953 года, в Иордании — до 1976 года. Частично применение законоположений *ал-Маджаллы* продолжается в настоящее время в Израиле, Кувейте и на Кипре.

Четвертый этап — развитие исламского права в современный период, характерными чертами которого являются усиление тенденций исламизации и частичный возврат правовых систем некоторых исламских государств к традиционным истокам (вторая половина XX в. — до наших дней)

Основными предпосылками развития исламского права в современный период явились события, происшедшие ранее и вызвавшие в исламском мире не только социально-политический кризис, но и кризис богословской мысли.

Событием, оказавшим наибольшее влияние на переосмысление богословами своего наследия, явилась колонизация мусульманских стран. В результате коло-

¹⁷⁵ Hassan H.H. An introduction to the study of Islamic law — Islamabad, 1997 — P. 120.

низации исламское право (*шариат*)¹⁷⁶ начало либо полностью, либо частично выводиться из практической сферы и заменяться светским законом. В 1860 году это произошло в Индии, в 1899 году в Судане, в 1918 году в Ираке, 1914 году в Тунисе, 1874 году в Марокко и Алжире, в Османской империи в 1924 г.¹⁷⁷ и т.д.¹⁷⁸.

Другим историческим событием для исламского мира было падение Османской империи и приход к власти Ататюрка. Османская империя для мусульман олицетворяла собой исламский халифат, единое теократическое государство, объединявшее мусульман различных национальностей и регионов, где в основе законодательства лежало исламское право (*фикх*)¹⁷⁹. В сознании мусульман Османская империя олицетворяла халифат, установленный после смерти пророка Мухаммада.

Под влиянием всего упомянутого в различных регионах исламского мира начинают формироваться движения *ислах* (исправление, реформа), ратующие за об-

¹⁷⁶ Термин «шариат» («путь») подразумевает комплекс религиозных предписаний, определяющих убеждения, действия, религиозную совесть и нравственные ценности мусульман. Хотя данный термин значительно шире, чем «исламское право» или «фикх», однако, допускается его использование в этом смысле тоже.

¹⁷⁷ Хотя, по мнению некоторых исследователей, в Османской империи эти процессы начались раньше, чем в остальных странах, однако, внедрение новых норм осуществлялось через призму богословия и приводилось в соответствие с требованиями шариата.

¹⁷⁸ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху – Оман: Дар хамид, 2007 – С. 360.

¹⁷⁹ Термин «фикх» («понимание, знание») подразумевает мусульманскую доктрину о правилах поведения (юриспруденция), а также комплекс общественных норм, также является и названием науки, изучающей эти правила.

новление и возрождение исламской *уммы*. В основу этого движения легла идея об отказе от *таклида* (следование за мнением богослова), косности мысли и открытии врат *иджтихада* (правотворчества). Однако не многие из последователей этого движения достигли значимого результата и дошли до своего логического завершения.

Несмотря на это, идея о *шариате* как о единственно верной правовой системе продолжала будоражить умы богословов и религиозной части интеллигенции. Практическую реализацию эта идея нашла в реформе системы образования, попытках кодификации положений *шариата*, создании таких научно-популярных трудов, как энциклопедии и словари терминов, попытках реализации идеи коллективного *иджтихада*.

Как известно, учебные заведения и университеты появились в исламском мире значительно раньше того периода, о котором мы говорим. Однако образовательный процесс, дисциплины и учебные пособия могли не меняться столетиями. В новых условиях университеты, помимо религиозных направлений начали внедрять в программу и светские специальности. В результате чего религиозные направления оформились в отдельные факультеты. Была введена европейская трехступенчатая система высшего образования, включавшая в себя бакалавриат, магистратуру и докторантуру. Одним из первых реформы коснулись университета Ал-Азхар. Позднее, в 1923 году, в университете Дамаска был создан факультет права, в программах которого проблемы *шариата* раскрывались лишь частично, полностью отдельный факультет был создан в

1945 году¹⁸⁰. В Багдаде в 1958 году был создан государственный университет, до этого с 1946 года отдельно существовал факультет *шариата*. В 1961 году факультет был введен в состав университета. Точно так же и в Иордании, университет был создан в 1962 году, шариатский факультет – в 1964 году, а в состав университета он вошел только в 1971 году¹⁸¹. За ними последовали открытия факультетов *шариата* в Кувейте в 1967 году, Судане (в университете Умм Дарман) в 1965 году, в Саудовской Аравии было открыто три факультета при университете имама Мухаммада бин Сауда, университете Умм ал-Кура и университете Медины¹⁸².

Создание факультетов помогло не только сохранить исламское богословское наследие, но также и вывести его на новый научный уровень. Благодаря деятельности этих факультетов появились научные журналы, например журнал Кувейтского университета, энциклопедии и т.д. Кроме этого, упомянутые факультеты помогли подготовить не только научные и педагогические кадры, способные преподавать и вести научные изыскания в области исламского права, но также и государственных деятелей, судей, членов парламентов.

Еще одним практическим шагом, повлиявшим на сохранение и развитие исламского права, стала кодификация положений *шариата*. В исламской историографии права выделяются официальные и неофициальные попытки кодификации.

¹⁸⁰ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудулуху – Оман: Дар хамид, 2007 – С. 363.

¹⁸¹ Там же – С. 364.

¹⁸² Там же – С. 365.

Что касается официальной кодификации законов *шариата*, то она позволила их систематизировать и составить гражданский кодекс, основанный на законах *шариата*. Процесс кодификации начался раньше рамок рассматриваемого периода и был связан с составлением текста *Ал-Маджаллы*, о которой было сказано выше. Составление *Ал-Маджаллы* продолжалось с 1896 по 1903 годы¹⁸³.

К неофициальной кодификации относятся попытки, предпринятые такими богословами, как Мухаммад Кадри Баша (1886–1951)¹⁸⁴, Мухаммад Мухаммад 'Амир¹⁸⁵ и Ахмад ибн Абдаллах ал-Кари ал-Макки (ум. 1940)¹⁸⁶. Мухаммад Кадри Баша оформил свой труд в трех томах: гражданские взаимоотношения (941 статья), гражданские состояния (647 статей) и деятельность *вакфов*¹⁸⁷ (646 статей), в основы которых легло ханафитское право. Труд Мухаммада Мухаммада 'Амира состоял из четырех частей: судопроизводство, семейное право и гражданское состояние, гражданские взаимоотношения и пожертвования (*вакфы*), наследственное право, общее количество статей составило 928, в основу которых легли положения маликитской

¹⁸³ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху – Оман: Дар хамид, 2007 – С. 368.

¹⁸⁴ Мухаммад Кадри Баша (1821 – 1886) египетский факих, правовед, судья турецкого происхождения.

¹⁸⁵ Мухаммад ибн Мухаммад ибн 'Амир (ум. 1961), факих, правовед из Бенгази.

¹⁸⁶ Ахмад ибн 'Абдуллах ал-Кари ал-Макки (1891 – 1940), факих, правовед, судья из Тахамы (Королевство Саудовская Аравия).

¹⁸⁷ Движимое и не движимое имущество, переданное либо завещанное на благотворительные и религиозные нужды, а также организации, управляющие этим имуществом.

школы. И, наконец, Ахмад ибн Абдаллах ал-Кари ал-Макки, сборник которого состоял из двадцать одной книги, состоящих из 2382 статей, в основу которых легло ханбалитское право¹⁸⁸.

Однако помимо составления текста *Ал-Маджаллы* были также и неофициальные попытки кодификации законов *шариата*.

Несмотря на то, что неофициальная кодификация носила больше теоретический характер, однако позднее она нашла прикладное применение. На основе трудов Мухаммада Кадри Баши были подготовлены тексты гражданского кодекса таких стран, как Египет, Сирия, Кувейт и др.

Еще одним шагом в развитии исламского права является создание энциклопедий, справочников и специализированных словарей. Среди них можно отметить энциклопедии шариатского факультета Дамасского университета, Каирского высшего совета по делам религии, Каирской академии исламских исследований, Министерства *вакфов* и исламских дел Кувейта¹⁸⁹. Последний проект является наиболее масштабным. Он был начат в 1968 году и продолжается по настоящее время. Статьи энциклопедии составлены в алфавитном порядке, каждый вопрос рассматривается с точки зрения четырех *мазхабов*, в рамках статьи излагается аргументация, приводятся ссылки на основные источники ислама и известные труды по исламскому праву (*фикх*), а также разъясняются сложные термины,

¹⁸⁸ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху – Оман: Дар хамид, 2007 – С. 374 – 376.

¹⁸⁹ Там же – С. 380 – 411.

связанные с проблематикой *шариата*. На данный момент подготовлено сорок пять томов энциклопедии¹⁹⁰.

Что же касается справочников и специализированных словарей, то наиболее известные из них – справочный словарь к книге *Ал-Мухалла*¹⁹¹ Ибн Хазма¹⁹², составителем которого является Мухаммад ал-Мунтасир ал-Каттани¹⁹³. Словарь был издан в 1966 году под названием *Му‘джам ибн Хазм аз-Захири*¹⁹⁴. Такие же словари есть к известному ханафитскому труду Хашийа Ибн ‘Абидина¹⁹⁵, а также к книгам *Джам’ ал-*

¹⁹⁰ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху – Оман: Дар хамид, 2007 – С. 412 – 414.

¹⁹¹ Полное название «ал-Мухалла би ал-асар шарх ал-муджалла би ал-ихтисар» («Украшенный преданиями комментарий явного с сокращениями») известный богословский труд Ибн Хазма, посвященный вопросам фикха. При жизни автор не успел завершить данный труд, который был дописан его сыном.

¹⁹² Абу Мухаммад ‘Али ибн Ахмад (384 – 456/994 – 1064) — андалусский теолог, полемист и факих, представитель захиритского мазхаба, поэт и историк. Родился в Кордове в семье везира халифа ал-Мансура. Принимал участие в политической жизни, поддерживал Омейядов в их борьбе с берберами, занимал пост везира при ‘Абд ар-Рахмане ал-Мустазхире (414/1023) и Хишаме ал-М’утаде (418/1027). Когда берберская партия брала верх, Ибн Хазм подвергался заключению и ссылке. В конце 20-х годов Ибн Хазм сошёл с политической арены. Опасаясь преследований, господствовавших в те времена в аль-Андалусе маликитов, он переселяется в 420/1029 году на остров Майорку. С 439/1047 — жил в своём родном поместье на юго-западе страны, где и умер.

¹⁹³ Мухаммад ал-Мунасир биллах ибн Мухаммад аз-Замзами ал-Каттани ал-Идриси ал-Хасани (1914 – 1999). Потомственный марокканский богослов, хадисовед.

¹⁹⁴ Ал-Каттани М. Му‘джам фикх Ибн Хазм аз-Захири. Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа:2009. 864 с.

¹⁹⁵ Мухаммад Амин ибн ‘Умар ад-Димашки более известный как Ибн ‘Абидин (1198 – 1252/1784 – 1836) родился и жил Сирии. Известный ханафитский богослов, один из самых выдающихся мусульманских правоведов (факихов) Османской империи. Автор более 50 трудов по фикху,

джавами¹⁹⁶, Джавахир ал-иклил шарх мухтасар халил¹⁹⁷, Фатх ал-кадир¹⁹⁸ и другие¹⁹⁹.

И, наконец, отличительная черта современного периода развития исламского права – коллективный *иджтихад*. Коллективный *иджтихад* стал возможен и актуален в силу следующих причин: во-первых, появление скоростных видов транспорта, дающих возможность легко собирать известнейших богословов в одном месте, во-вторых, совершенствование средств связи и возможность использования современных электронных устройств для обмена информацией между богословами, в-третьих, миграция мусульман в Европу, Америку, поставившая перед мусульманами новые проблемы интеграции в западный социум. Реализация коллективного *иджтихада* проходила посредством создания исследовательских центров, проведения различных международных конференций и создания богословских совещательных органов.

В качестве наиболее значимых из них можно отметить Исламский исследовательский центр университе-

тафсирам Корана, опровержению сект и течений. Его самая известная работа была «Рада аль-Мухтар аля ад-Дурр аль-Мухтар» («Избранный ответ на избранные жемчужины») до сих пор считается лучшей книгой по ханафитскому мазхабу.

¹⁹⁶ Полное название «Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх» («Сборник сборников по основам права»). Книга принадлежит перу Таджуддина Абу Насра Абд ал-Ваххаба ибн Такий ад-Дина ас-Субки (727 – 771/1327 – 1370), известного правоведа шафиитского мазхаба.

¹⁹⁷ Автор Салих бин 'Абд ас-Сами' ал-Азхари (ум. 1917).

¹⁹⁸ Известная книга по ханафитскому праву, автор Мухаммад ибн 'Абд ал-Вахид ас-Сиваси ас-Сакандари Камал ад-Дин ибн ал-Хумам (1388 – 1459), Александрия, Египет.

¹⁹⁹ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усuluhу. Оман: Дар хамид, 2007. С. 412-413.

та Ал-Азхар²⁰⁰. Его учредителем является сам университет, исследовательский центр ведет свою работу с 1961 года. При центре создано четыре комиссии, каждая из которых специализируется в той или иной области богословия: комиссия Корана и *сунны*, комиссия исследований по *фикху*, комиссия по исламскому наследию и комиссия по гуманитарным исследованиям. В работе центра принимают участие многие известные богословы с мировым именем. Центр ежегодно проводит заседания, на которых заслушиваются доклады о богословских изысканиях его членов. В дополнение к научно-богословским исследованиям комиссия по вопросам *фикха* также занимается вопросами кодификации исламского права в соответствии с известными *мазхабами*, и решением новых вопросов, актуальных для мусульман²⁰¹.

Следующим совещательным богословским органом является Исследовательский центр по вопросам *фикха* в Мекке при Всемирной исламской лиге²⁰². Учредителем данного центра является Всемирная исламская организация, центр учрежден в 1978 году. Деятельность центра больше ориентирована на решение вопросов исламского права, актуальных для мусульман различных регионов. В работе центра также принимают участие богословы из разных регионов исламского мира,

²⁰⁰ Исламский исследовательский центра университета ал-Азхар. Режим доступа: <http://www.azhar.eg/magmaa>, 29.01.18 [свободный].

²⁰¹ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 437 – 438.

²⁰² Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации. Режим доступа: <http://ar.themwl.org/>, 29.01.18 [свободный].

однако так как многие вопросы носят междисциплинарный характер, то к работе центра привлечены специалисты по экономике, юриспруденции, медицине и многие другие. Среди проблем, которые изучает центр, есть вопросы, посвященные банковской деятельности, лотереи, различные виды страхования, особенности современной экономической деятельности в соответствии с требованиями ислама. Также центр занимается подготовкой специализированных словарей терминов, изучением современного наследия по *фикху*, популяризацией богословского наследия, подготовкой молодых специалистов по вопросам *фикха*, и их стимулированием к *иджтихаду*, изданием журнала центра. Исполнительный комитет данного центра представлен председателем Всемирной исламской лиги и рядом комитетов, среди которых: Комитет по терминологии *фикха*, Комитет богословского наследия по *фикху*, Комитет по научным исследованиям (задачами которого являются как сами исследования, так и призыв к научно-исследовательской деятельности), Редакционный комитет, Комитет современных исследований и Наградной комитет²⁰³.

Еще одна организация – Центр исламского права в Джидде, учрежденный в 1981 году Организацией исламская конференция²⁰⁴, по результатам очередного заседания организации 1–2 января того же года. Перед центром были поставлены две основные задачи: обес-

²⁰³ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 438 – 441.

²⁰⁴ Центр исламского права в Джидде. Режим доступа: <http://www.iifa-aifi.org/>, 29.01.18 [свободный].

печение идеологического и практического единства мусульманской *уммы* за счет внедрения законов *шариата* в жизнь, а также призыв к мусульманской *умме* вернуться к вероучению, изучение современных, актуальных для мусульман проблем и поиск решений. Центр занимается поиском оптимальных, облегченных решений по вопросам *фикха*, их популяризацией, призывом к отказу от законов, изобретенных человеком, в пользу законов *шариата*²⁰⁵.

Следующая организация – Международный союз мусульманских ученых – представляет собой международную исламскую неправительственную организацию, учреждённая в 2004 году в Лондоне, со штаб-квартирой в Дохе (Катар). Генеральным секретарем организации является иракский богослов ‘Али Карадаги, а президентом – марокканский богослов Ахмад ар-Райсуни. Филиалы организации расположены в более чем семидесяти странах Азии, Африки, Европы, Северной и Южной Америки. Представителем данной организации в Российской Федерации является председатель правления Ассоциации культурно-просветительских общественных объединений «Собрание» М. А. Саляхетдинов. Организация преследует следующие цели: сохранение исламской идентичности *уммы*, распространение идей умеренности и борьба с радикализмом, объединение интеллектуального потенциала мусульманских богословов в решении наиболее значимых для *уммы* вопросов, решение проблем мусульманских меньшинств в различных регионах мира,

²⁰⁵ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 441 – 442.

пропаганда мира, добрососедства, сохранение семейных ценностей²⁰⁶.

Миграционные процессы второй половины XX – начала XXI в., привели к значительному росту численности мусульман в Европе и Северной Америке, что стало причиной создания соответствующих богословских организаций. К таковым можно отнести Европейский совет по *фетвам* и исследованиям и Совет *фикха* Северной Америки.

Европейский совет по *фетвам* и исследованиям был учрежден в 29–30 марта 1997 в Лондоне Федерацией исламских организаций в Европе. Штаб-квартира на данный момент находится в Дублине. Президентом организации является египетский богослов Юсуф ал-Кардави, а генеральным секретарем – Хусейн Мухаммад Халава. ЕСФИ ставит перед собой целью подготовку *фетв*, в соответствии с потребностями мусульман в Европы. В основе своей деятельности он учитывает положения всех школ суннитского права, а также такие правовые принципы, как цели *шариата*, обеспечение общественного блага, соблюдение требований обычаев и предотвращение вреда в попытке вывести *фетву*. Данная методика изобретена специально для решения ситуаций, в которых сложно отдать предпочтение строгой интерпретации того или иного *мазхаба*. В ее основе лежит доктрина *ад-дарура* («необходи-

²⁰⁶ Международный союз мусульманских ученых. Режим доступа: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150>, 11.05.2020 [свободный].

мость»), позволяющая найти допустимое разрешение для традиционно запретных деяний²⁰⁷.

Совет *фикха* Северной Америки берет свое начало от Комитета по религиозным вопросам тогдашней Ассоциации мусульманских студентов Соединенных Штатов и Канады, созданной в начале 1960-х. На базе этой ассоциации в 1980 году было создано Исламское общество Северной Америки, а Комитет по религиозным вопросам превратился в Совет *фикха* Северной Америки. Миссия комитета заключается в предоставлении мусульманам Северной Америки рекомендаций по всем вопросам, связанным с *шариатом*, путем ответа на их вопросы, написания исследовательских документов и проведения конференций/семинаров, связанных с исламскими правовыми принципами в Северной Америке. Кроме того, Совет предоставляет важную информацию для широкой общественности Северной Америки по различным вопросам ислама. Председателем совета является доктор Музаммил Сиддики, его заместителем – Зайнаб Алвани, а исполнительным директором – Зулфикар ‘Али Шан²⁰⁸.

В деятельности всех упомянутых центров принимают участие наиболее известные богословы исламского мира. В рамках деятельности центров выносятся богословские заключения по проблемам исламского права, освещенным в классической богословской литературе, однако нуждающимся в пересмотре в связи с новыми

²⁰⁷ Европейский совет по фетвам и исследованиям. Режим доступа: <https://www.e-cfr.org/>, 11.05.2020 [свободный].

²⁰⁸ Совет фикха Северной Америки. Режим доступа: <http://fiqhCouncil.org/>, 11.05.2020 [свободный].

экономическими и социально-политическими условиями. Помимо этого, центры также исследуют современные вопросы, актуальные для мусульман различных регионов земного шара в поисках богословского заключения, соответствующего той или иной ситуации или явлению.

Что касается конференций, то наиболее важной из них стала конференция «III Международный конгресс сравнительного правоведения» в Гааге в 1937 году, в работе которой принял участие известный богослов Махмуд Шалтут (1893–1963) – сорок третий *шейх* Ал-Азхара. Она была посвящена вопросам уголовного и гражданского права в исламском законоведении, а также взаимоотношениям между *шариатом* и романо-германским правом. По итогам конференции исламское право было признано не только самостоятельной правовой системой, но и одной из основ современной правовой системы²⁰⁹.

Международная экономическая конференция в Мекке была проведена 21–26 февраля 1976 года. Инициатором конференции был Университет имени короля 'Абд ал-'Азиза, а организатором – факультет экономики данного университета. В работе конференции приняли участие знатоки исламской мысли и экономики, было представлено большинство исламских университетов мира, а также делегаты из Европы и США. Во время конференции обсуждались различные проблемы экономики с точки зрения *шариата*. По итогам конференции при университете был создан

²⁰⁹ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 443.

Международный исламский центр экономических исследований, а также было принято решение провести вторую конференцию по исламской экономике в 1982 г. в Исламабаде на тему «Развитие, инвестиции и распределение материальных благ в Исламе»²¹⁰.

Первая исламская конференция по мусульманском праву (*фикх*) в Эр-Рияде состоялась 24 октября 1976 года. Организатором конференции был Университет имама Мухаммада ибн Са'уда. В работе конференции приняли участие 124 богослова-*факиха*, правоведа и судьи из 26 стран мира и было заслушано 60 докладов. В рамках конференции обсуждались проблемы *иджтихада*, применения уголовных норм *шариата*, исламской судебной системы, особенности применения норм *шариата* на практике, нападок на исламскую правовую мысль, особенностей исламской экономической системы²¹¹.

Также следует отметить и недели исламского права (*фикх*), проведенные в различных регионах мира. Первая такая неделя была проведена в Париже в 1951 году, вторая в Дамаске в 1961 году, третья в Каире в 1967 году, четвертая в Тунисе 1974 году, пятая в КСА в 1977 году²¹².

Таким образом, мы видим, что исламское право не теряет своей актуальности. Но новые вызовы времени ставят перед богословами проблемы, с которыми исламская *умма* еще не сталкивалась. Часть этих вопро-

²¹⁰ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулху. Оман: Дар хамид, 2007 – С. 443 – 444.

²¹¹ Там же. С. 444 – 452.

²¹² Там же. С. 445 – 455.

сов связана с особенностями поклонений в новых условиях, как, например, совершение молитвы в самолете, космической станции, использование тех или иных видов лекарств во время поста. Другая часть вопросов связана с экономическими взаимоотношениями и рассматривает, например, особенности исламского страхования, лизинга, ипотеки. Кроме них, богословы также уделили внимание таким понятиям как клонирование, эвтаназия, и многим другим. Одними из последних являются ряд *фетв*, относительно карантинных мероприятий, связанных с вирусом COVID-19²¹³. Для решения этих проблем исламские правительства, общественные и научные организации обращаются к новым методам работы, инициируют круглые столы, конференции, принимают активное участие в различных богословских советах.

В рамках этого процесса идет постоянная модернизация системы образования, создаются научно-исследовательские центры, некоторыми осуществляется попытка переоценки исламского правового наследия. Для решения современных, актуальных вопросов исламского права проводятся конференции и недели исламского права (*фикх*). В последние годы в этих процессах все более активное участие принимают и мусульмане России, внося свой посильный вклад в принятии богословских решений в ответ на вызовы современности.

Итак, на основе изложенного можно сделать вывод о том, что первый, подготовительный период возникно-

²¹³ Новые фетвы. Режим доступа: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/>, 11.05.2020 [свободный].

вения исламского права начинается еще при жизни пророка Мухаммада. В начале этого периода была произведена частичная запись основных источников исламского права, Коран был записан полностью, а *сунна* лишь в незначительном объеме. И поскольку Коран и *сунна* являются основными источниками ислама, этот пророческий период может считаться началом зарождения исламского права. На данном этапе наблюдается начало фиксации этих источников, а также произвольное несистематизированное использование *иджитхада*, как инструмента принятия богословского решения.

Позднее во время правления праведных халифов происходит систематизация и унификация коранического текста, а передача *хадисов* продолжается преимущественно устно. Систематическая письменная фиксация *хадисов* начинается только в последней четверти VII/XIII в., а в первой четверти VIII/XIV в. появляются первые письменные, авторитетные сборники *хадисов*.

Деятельность богословов данного периода в основном заключалась в *ифта* («вынесении богословских заключений») и передаче *хадисов* пророка Мухаммада своим ученикам. Шло укрепление богословских школ *мадрасат ал-хадис* и *мадрасат ар-рай*. Однако систематическая письменная фиксация результатов деятельности богословов не велась, она началась только ближе к концу данного периода, в связи с этим никаких письменных источников данного периода обнаружено не было.

Следующий этап в становлении исламского права начинается в первой четверти VIII/XIV в. В это время наблюдается возникновение *мазхабов*, а также запись идей богословов, заложивших основы правовых школ. Также оформляются основные правила *иджтихада*, заложенные в каждом из *мазхабов* и зарождается наука *усул ал-фикх*.

Следующий этап развития исламского права характеризуется процессом анализа трудов основоположников *мазхабов* и их учеников. Богословы данного периода дополняют труды своих предшественников необходимыми аргументами, выделяют богословские заключения наиболее близкие к основным источникам ислама и основам права.

Переходя к следующему этапу развития исламского права, следует отметить, что главной заслугой Османской империи в этой области, была его кодификация. Законы *шариата*, выведенные из основных источников ислама, были зафиксированы в трудах мусульманских богословов в виде сборников *фетв* и книг по исламскому праву – *фикху*. Как было сказано выше, эти книги использовались как в программах исламских учебных заведений, так и в судебных инстанциях. Однако в связи с тем, что зачастую в этих книгах отражались одновременно идеи основоположников *мазхабов* и их учеников, то их использование в судебной практике было неудобным, и не позволяло унифицировать деятельность судов. Помимо этого следует помнить, что еще чаще несовпадающие позиции в отношении схожих ситуаций возникали между четырьмя правовыми школами ислама. Во-вторых, наблюдались заметные расхождения между содержащимися в книгах по *фик-*

ху выводами и их осуществлением в судебной практике. В-третьих, социально-нормативное регулирование в мусульманских странах никогда не ограничивалось только *фикхом*, а включало и иные элементы.

В результате в Османской империи формируются своды законов *канун-наме*, а венцом османского законодательства следует считать свод законов *Ал-Маджалла*, написанный в XIX в. Появление *Ал-Маджаллы* также можно считать началом возрождения исламского права²¹⁴. *Ал-Маджалла* имела юридическую силу в Турции до 1926 года, в Ливане — до 1931 года, в Сирии — до 1949 года, в Иране — до 1953 года, в Иордании — до 1976 года. Частично применение законоположений *Ал-Маджаллы* продолжается в настоящее время в Израиле, Кувейте и на Кипре.

И наконец, анализ современного периода исламского права показывает, что эволюция средств коммуникации и обработки информации способствовала новому этапу систематизации исламского права, и это дало возможность объединить усилия богословов различных регионов исламского мира в процессе научных исследований и подготовке богословских заключений. В этот период происходит модернизация системы мусульманского богословского образования, составляются энциклопедии и справочные словари, а также проводятся международные конференции, во время которых богословы решают глобальные социально-экономические проблемы, актуальные для разных регионов исламского мира.

²¹⁴ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усудуху. Оман: Дар хамид, 2007. — С. 120.

ИДЖТИХАД КАК ИНСТРУМЕНТ ОБНОВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

2.1 Понятие *иджтихада* в богословской традиции и исламоведческих исследованиях

Становление исламского права неразрывно связано с понятием *иджтихада*, который в правовых *мазхабах* обрел множество различных форм выражения. *Иджма'*, *кийас*, *каул ас-сахаби*, *истихсан*, *ал-маслаха ал-мурсала*, *истисхаб*, *садд ли аз-зараи'*, *'урф* – все это является проявлениями или инструментами *иджтихада*, учитывавшими местные и этнические особенности региона, населенного мусульманами. И поскольку география ислама уже в первый век охватывала территории от Африки на западе до Индии на востоке, то решение большинства возникавших проблем тех или иных регионов, прямо не упомянутых в основных источниках ислама, было возможно только с помощью *иджтихада*. В этой связи он превратился в основной инструмент, формировавший правовые нормы *шариата*. Особую актуальность проблема *иджтихада* приобрела в настоящее время, так как сегодня география ислама практически охватывает все материки. И зачастую богословам разных регионов приходится решать одинаковые проблемы, не озвученные в Коране и *сунне*. Поэтому понимание современных процессов, происходящих в исламских социумах, возможно только

после детального изучения самого понятия *иджтихад*, а также процессов его эволюции.

Перед тем как приступить к исследованию места *иджтихада* в исламской богословской мысли в целом и в татарском богословии в частности, следует определиться со значением данного термина.

Если мы обратимся к языковому значению данного слова, то выясним, что оно происходит от арабского глагола *джахада*, который имеет смысл – приложение максимальных усилий²¹⁵.

Специализированный словарь терминов *фикха*, определяет *иджтихад* следующим образом: «*Иджтихад* – приложение максимальных усилий в каком-либо деянии. Приложение усилий для избавления от сомнений и постижения (наиболее вероятного) наиболее близкого к истине решения»²¹⁶.

Следовательно, языковое значение этого слова – приложение максимальных усилий в каком-либо из видов деятельности. В случае с исламским правом термин *иджтихад* понимается как приложение максимальных усилий в области законотворчества: «Это приложение максимальных усилий для постижения (получения, извлечения) законов *шариата* из подробных доказательств»²¹⁷. Под подробными доказатель-

²¹⁵ Ибн Манзур. Лисан ал-‘араб [Электронный ресурс, режим доступа свободный: <http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF>] 23.07.2014.

²¹⁶ Калгаджи М., Каниби Х. Му’джам лугат ал-фукаха’ – Бейрут, 1988 – С. 29 (общее 389 с.).

²¹⁷ Абдулваххаб Халлаф. Гилму усул ал-фикх. – Казань, 2000. – С. 216. Под подробными доказательствами большинство мусульманских правоведов имеют в виду Коран и сунну.

ствами в исламском праве подразумеваются Коран и высказывания пророка Мухаммада. Похожие определения мы находим в трудах ранних исламских богословов²¹⁸.

Некоторые исследователи в понятие *иджтихад*, а также в «открытие его врат» вкладывают иной смысл. В частности, А. Юзеев указывает: «Имеется в виду пять обязательных предписаний для мусульманина: признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада, ежедневной пятикратной молитвы, поста, обязательной милостыни, паломничества. Под вопрос была поставлена необходимость совершения молитвы (Сайид Ахмад-хан), наблюдается тенденция отказа от поста в месяц *рамазан* и к отказу свершения паломничества»²¹⁹. Из данной цитаты ясно, что автор отождествляет *иджтихад* с «вынесением самостоятельного суждения». Однако суждение должно выноситься на основе подробных доказательств, которыми являются Коран и *сунна*. И, следовательно, примеры, приведенные автором об отмене пяти обязательных предписаний, нельзя отнести к *иджтихаду*, так как они явно противоречат текстам Корана и *сунны*. Один из современных исследователей мусульманского права Абдалвахаб Халлаф по этому поводу пишет: «Иджтихад не совершается в тех случаях, если положение подтвер-

²¹⁸ См. Амади 'А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. – Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. – Т. 3, 288 с., Ас-Субки 'А. Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх. – Бейрут: Дал ал-кутуб ал-'илмийа, 2003. –142 с., аш-Шаукани М. Иршад ал-фухул ила тахкик ал-хакк мин 'илм ал-усул. Эр-Рийад: Дар ал-фадила, 2000. – Т.1, 623 с.

²¹⁹ Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII – XIX веков / А. Юзеев. – Казань: Иман, 1998 – Кн. 1. – С. 81.

ждается ясным текстом, имеющим степень *катги*»²²⁰. Из этого становится ясно, что примеры, приведенные в цитате, не имеют отношения к *иджтихаду* и тем более к исламу.

Я. Г. Абдуллин к этой проблеме подходит аналогично А. Юзееву, он указывает: «Рационалистический подход к оценке общественных явлений и богословских установок отчетливо проявился в требовании просветителей отказаться от мусульманского богословского принципа *таклид*, т.е. слепого следования религиозным авторитетам»²²¹. Он противопоставляет *таклиду* «рационалистический подход к оценке общественных явлений и богословских установок»²²². Похоже, это и есть определение автором смысла *иджтихада*.

Похожие определения мы можем найти и в зарубежных исследованиях. В частности, М. М. Бравманн в своей монографии «The spiritual background of early Islam», определяя *иджтихад*, пишет: «Особый вопрос, тесно связанный с общей проблемой принципа *рай* –

²²⁰ Халлаф 'А. 'Илму усул ал-фикх / Абдулваххаб Халлаф. – Казань: РИУ, б.г. – С. 216 В исламе степень катти имеет текст, который не допускает никаких сомнений. При чем, катти несет два значения. Катти может быть в отношении смысла фразы, то есть в том случае, когда фраза однозначна и не подразумевает никакого другого смысла. Также катти может быть в отношении достоверности фразы, а именно способа передачи этой фразы. Степень катти приобретает только та фраза, которая передается способом таватур. То есть, в каждом из звеньев цепи передатчиков фразы такое число передатчиков, что не может возникнуть сомнения в стоворе или неточной передаче.

²²¹ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль / Я. Г. Абдуллин. – Казань: Таткнигоиздат., 1976. – С.68.

²²² Там же.

это вопрос о принципиальном значении термина *иджтихад ар-рай*, или проще *иджтихад*. Они оба употребляются в значении “осуществление/применение собственного мнения” (“независимое рассуждение”)²²³. Похожее определение мы видим и у Дж. Шахта²²⁴.

Такое представление *иджтихада* и *таклида* не дает возможности раскрыть их истинную сущность. Тем более что *таклид* не отвергает рационалистический подход. Наоборот, ханафитский *мазхаб* призывает подходить к оценке Корана и *сунны* осмысленно.

Как нам кажется, более точным является определение: «*Иджтихад* – это исчерпывающая попытка понять истинные принципы священного канонического права путем всесторонней аргументации. Эта аргументация должна основываться на Коране, *сунне*, согласном мнении мусульманской общины (*иджме*) и применении метода аналогии»²²⁵. Представляет интерес и определение М. Т. Степанянц: «*Рай* – личное мнение – было заменено *иджтихадом*, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и *сунны* и понимания их смысла в заданной ситуации»²²⁶.

Исламские источники указывают на то, что понятие и термин *иджтихад* возник еще при пророке Мухам-

²²³ Bravman M. M. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: E.J. Brill, 1972. – P. 189.

²²⁴ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford: Clarendon press, 1964 – P.46.

²²⁵ Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская – М.: Изд. вост. лит., 1963. – С. 48.

²²⁶ Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX – XX вв. – С. 46.

маде. Известный *хадис* сообщает о том, что пророк Мухаммад, провожая Му'аз ибн Джабала, одного из своих сподвижников, в Йемен, задал ему вопрос: «Что ты будешь делать, если тебе придется дать искать ответ в судебной тяжбе?» На это Му'аз ответил: «Я приму решение, основываясь на божественном Писании». Пророк продолжил: «А если в божественном Писании ты не найдешь ответа?» Му'аз ответил: «Тогда [я буду судить] по *сунне* Посланника Аллаха». Пророк вновь спросил: «Если же ты не найдешь его в *сунне* Посланника Аллаха?» Му'аз ответил: «Тогда я приложу усилия (*аджтахиду*), чтобы найти решение своим разумом, и буду усерден в этом». На что Пророк ответил: «Хвала Аллаху, который наставил посланца Посланника Аллаха на путь, ведущий к довольству Аллаха»²²⁷. Как видим, пророк Мухаммад побуждал своих сподвижников к совершению *иджтихада*. В основных источниках ислама мы обнаруживаем множество практических примеров того, что и сам Пророк Мухаммад совершал *иджтихад*, и его сподвижники следовали в этом его примеру.

В частности, источники сообщают, что после битвы при Бадре во 2/623 г. пророк Мухаммад попросил совета у двоих сподвижников – Абу Бакра и 'Умара относительно пленников. Абу Бакр считал, что их нужно оставить в живых и взять с них выкуп, а 'Умар считал, что их следует казнить. Пророк отдал предпочтение совету Абу Бакра, как известно, позднее были исполнены *айаты* Корана, в которых решение Пророка бы-

²²⁷ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – С. 78.

ло подвергнуто критике²²⁸. Что касается случаев *иджтихада* сподвижников при жизни пророка Мухаммада, то они многочисленны. Рассмотрим следующие примеры: после битвы Хандак (Битва у рва) пророк Мухаммад со словами: «Исполните свою предвечернюю молитву *'аср* у Бану Курайза» послал своих сподвижников окружить упомянутое племя. Поскольку еще в пути время молитвы наступило, часть сподвижников Пророка, решив, что Пророк желал их лишь поторопить, совершила молитву. Вторая группа поняла это повеление буквально и совершила эту молитву после достижения пункта назначения, хотя к тому моменту время предвечерней молитвы уже завершилось. Пророк, узнав о случившемся, не стал критиковать ни одну из групп сподвижников²²⁹. Другим примером *иджтихада* при жизни пророка Мухаммада является случай, когда один из раненых сподвижников по совету своих товарищей совершил большое омовение и, заболев, умер. Когда сподвижники рассказали Пророку о случившемся, то он с осуждением сказал: «Вы же его погубили, да погубит вас Аллах. Достаточно было всего одного вопроса, чтобы его излечить»²³⁰.

Как видим из вышеприведенных примеров, и сам Пророк и его сподвижники довольно свободно прибегали к *иджтихаду*, однако их *иджтихад* не был самостоятельной основой исламского права, так как в любой момент мог быть подкорректирован божествен-

²²⁸ Бути М.С.Р. Фикх ас-сира ан-набавийа – Дамаск, 1991 – С. 232 – 237.

²²⁹ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия – Казань, 1999 – С. 97.

²³⁰ Ас-Сан'ани А. ал-Мусаннаф – Т.1, С. 223.

ным откровением либо посредством Корана, либо *сунны*. Кроме этого, их *иджтихад* не имел методологически проработанной основы и не представлял собой строгий алгоритм принятия богословского решения.

Далее традицию *иджтихада* продолжили наиболее близкие сподвижники пророка Мухаммада, праведные халифы. Данный период начинается правлением Абу Бакра и завершается правлением Али, он характеризуется следующими изменениями в характере становления исламского права: во-первых, изменяется отношение к *сунне* Пророка, халифы, прежде чем принять решение на основе высказываний пророка Мухаммада, начинают проверять их на достоверность и по своему усмотрению воздерживаются от практического использования некоторых *хадисов*, во-вторых, часть богословско-юридических решений принимается самими известными сподвижниками пророка Мухаммада коллегиально, в-третьих, халифы и сподвижники начинают использовать *иджтихад* более активно, иногда даже в тех случаях, когда это противоречит Корану.

В частности, Ибн Шихаб аз-Зухри рассказывает о том, как к Абу Бакру пришла пожилая женщина с требованием части наследства одного из своих умерших родственников. Абу Бакр ей сообщил, что ни в Коране, ни в *хадисах* пророка нет указаний о доле наследования бабушки. После чего Абу Бакр попросил совета у своих приближенных, и тогда ал-Мутира сообщил о том, что Пророк выделял бабушке одну шестую часть наследства. Абу Бакр потребовал подтверждения этой информации, и Мухаммад ибн Маслама

подтвердил ее. Как видим, Абу Бакр принял высказывание Пророка только после того, как перепроверил его аутентичность. Конечно, в этот период еще не может быть речи о тщательной проверке всех цепочек *хадисов*, но мы уже видим более критичное отношение к их передатчикам. Точно так же 'Умар критично подошел к *хадисам* от Абу Мусы ал-Аш'ари, Фатимы бинт Кайс; 'Али к *хадису* от Макала ибн Синана ал-Ашджа'и; Ибн 'Аббас – к *хадису* от Абу Хурайры. Также есть предания, что 'Умар запретил некоторым сподвижникам пророка Мухаммада, пересказывать другим его высказывания.

Как было сказано выше, следующей отличительной особенностью этого периода является очень либеральное использование *иджтихада*, особенно ясно это видно из заключений 'Умара ибн ал-Хаттаба. Так, например, коранический *айат* провозглашает получателей *заката* и в их числе называет *му'аллафат кулубухум*, под этим термином подразумеваются либо неопиты, либо те немусульмане, от которых ожидается принятие ислама. 'Умар ибн ал-Хаттаб во время своего правления отменил выдачу *заката* этой группе людей, аргументируя свою позицию тем, что Аллах возвысил ислам и истина стала ясной каждому желающему ее постичь²³¹. Также известно, что 'Умар ибн ал-Хаттаб, противореча буквальному смыслу коранического *айата*, отменил уголовное наказание за кражу в засушливый год²³². Еще одним довольно смелым решением 'Умара, противоречащим буквальному смыслу Кора-

²³¹ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – С. 109.

²³² Там же.

на, был запрет мусульманам вступать в брак с христианками и иудейками, это было связано с тем, что мусульмане завоевывая земли Византии, начали часто заключать межконфессиональные браки, при этом множество женщин Аравийского полуострова оставалось незамужними²³³. Кроме 'Умара ибн ал-Хаттаба довольно свободно *иджтихад* применяли его единомышленники – 'Абдалла ибн Мас'уд и Зайд ибн Сабит, 'Али ибн Аби Талиб и его единомышленники – 'Убай ибн Ка'аб и Абу Муса ал-Аш'ари. Третий халиф, 'Усман ибн 'Аффан, также прибегал к *иджтихаду* при принятии решений; в частности, известно, что ему принадлежит *фетва* о необходимости выплаты доли наследства женщине, которой муж объявил о разводе во время своей предсмертной болезни²³⁴. Еще более активно к *иджтихаду* прибегал халиф 'Али, его судебным решениям посвящены как отдельные исследования, так и разделы книг, описывающих его биографию. Одним из ярких примеров его судебных постановлений является решение о долях выкупа четырех погибших в яме со львом, каждый из которых был причиной смерти последующего. Именно с этого решения становится актуальным вопрос о коллективной ответственности нескольких человек одновременно²³⁵. Абу Бакр и Ибн Аббас высказались в пользу того, что дед, подобно отцу, при наследовании имеет более

²³³ Ат-Табари М. Джами' ал-байан 'ан та'вил аййи ал-Кур'ан – Каир, 2001. – Т.4, С. 714-716.

²³⁴ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами – Дамаск, 2002 – С. 115.

²³⁵ Ас-Салаби 'А. Асма ал-маталиб фи сират 'амир ал-му'минин 'Али ибн аби Талиб – аш-Шарика (ОАЭ), 2004 – С. 153 – 154.

приоритетные права чем родные братья покойного. 'Абдалла ибн Мас'уд издал *фетву* о допустимости расторжения брака в том случае, если супруги не вступали в интимную связь в течение четырех месяцев по инициативе мужа.

В целом изданием *фетв* занималось более 130 сподвижников пророка Мухаммада, богословы в зависимости от количества изданных *фетв* разделили их на три группы. Наиболее плодовитыми из их числа были: 'Умар ибн ал-Хаттаб, 'Али ибн Аби Талиб, 'Абдалла ибн Мас'уд, 'Аиша, Зайд ибн Сабит, 'Абдалла ибн 'Аббас, 'Абдалла ибн 'Умар. Менее плодовитыми считаются: Абу Бакр ас-Сиддик, 'Усман ибн 'Аффан, Абу Муса ал-Аш'ари, Са'д ибн Аби Ваккас и Салман ал-Фариси²³⁶, Умм Салама, Анас ибн Малик, Абу Са'ид ал-Худри, Абу Хурайра, 'Абдалла ибн 'Амр ибн ал-'Ас, Джабир ибн 'Абдалла, Му'аз ибн Джабал²³⁷. В третью, наименее плодовитую, группу отнесены все остальные сподвижники.

Далее традицию *иджтихада* продолжили основоположники основных *мазхабов*, сохранившихся до настоящего времени.

В этой связи, проблема *иджтихада*, его методологии была по праву одним из самых важных вопросов *фикха*, которые рассматривают татарские богословы в своих трудах.

В целом мусульманские ученые выделяют три степени *иджтихада*: *иджтихад мутлак* (не ограниченный

²³⁶ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия – Казань, 1999 – С. 109.

²³⁷ Ал-Ашкар Г.С. Тарих ал-фикх ал-ислами – Амман, 1991 – С. 79.

основами (кроме Корана и сунны), свободный *иджтихад* или абсолютный *иджтихад*), *иджтихад фи ал-мазхаб* (*иджтихад* в пределах основ и правил *мазхаба*, выведенных его основоположниками) и последний *иджтихад фи ал-масъала* (*иджтихад* по одной отдельной ситуации или по одному вопросу, который также совершался в пределах основ и правил *мазхаба*). Исходя из вышеназванного определения *иджтихада*, более точно его содержание раскрывает *иджтихад фи ал-мазхаб* и *иджтихад фи ал-масъала* – *ифта* (выведение *фетв*). В Османской империи разрешались именно эти два вида *иджтихада*: «...лица эти именуются *муджтахид*, т.е. достигшие совершенства в познании правил законодательства, духовного и светского (от слова *иджтихад*), в Турции они называются *муфти* т.е. дающие повеления, *фетву*»²³⁸. Был запрещен именно абсолютный *иджтихад*, а *иджтихад фи ал-мазхаб* и *иджтихад фи ал-масъала*, или по-другому *ифта* был оставлен дозволенным. Тем более вопросы, связанные с богослужениями не нуждались в *иджтихаде мутлак*. Что же касается вопросов гражданского, уголовного, административного и др. права, то для их решения было достаточно *ифта*, что полностью отвечало требованиям модернизации различных разделов права согласно потребностям времени.

²³⁸ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения. – СПб., 1850. – С. 28.

2.2 Проблема закрытия врат *иджтихада* в суннитской богословской традиции

История правотворчества (*иджтихада*) в исламе неразрывно связана с одной из основных богословских проблем *усул ал-фикх*, которая получила наименование «закрытие врат *иджтихада*». Если часть богословов считала и считает, что *иджтихад* является богословским инструментом, позволяющим на основе анализа Священных текстов выводить заключения, наиболее соответствующие временным, географическим, экономическим и политическим рамкам, в которых существует тот или иной мусульманский социум, то, следовательно, он не может быть упразднен, так как верующие постоянно нуждаются в решении тех или иных вопросов и проблемных ситуаций, возникающих в их жизни. Другая часть, исходя из идеи о том, что время Пророка, его сподвижников и великих богословов прошло и ученых соответствующих их уровню, способных взять на себя ответственность принятия решений не осталось, заключили, что время *иджтихада* прошло. По их мнению, *шариат* уже ответил на все необходимые вопросы и достаточно обратиться к наследию богословов раннего периода.

Однако следует учитывать, что глобальные социально-политические и экономические изменения оказывают непосредственное влияние на мусульманские социумы в разных уголках мира. Войны в Ираке, Северной Африке, Ближнем Востоке привели к значительным миграционным процессам, изменению политиче-

ских режимов. Соответственно и мусульмане, остающиеся в зоне конфликта, и те, которые мигрируют в Турцию и страны Европы, США сталкиваются с новыми вызовами. Принимающие страны также сталкиваются с проблемой интеграции мигрантов, которые в свою очередь стремятся сохранить привычный уклад жизни на новом месте. Даже в одном из наиболее консервативных государств мусульманского мира – КСА – под политическим давлением США в последние годы происходят серьезные социальные реформы. В этой связи проблема понимания места *иджтихада* в современном мире приобретает особую актуальность.

Анализ основных источников ислама дает возможность сделать выводы о дискуссионности данного вопроса. Если исключить *айаты* Корана, несущие общий смысл понятия *иджтихад* как усердие, то следует обратить внимание на седьмой *айат* суры «Семейство Имрана» в котором сказано: «Он – тот, кто ниспослал тебе Коран. В нем есть ясно изложенные аяты, в которых суть Писания, другие же аяты требуют толкования. А [люди], в сердцах которых укоренилось уклонение [от истины], следуют за аятами, которые требуют толкования, стремясь совратить [людей истины] и толковать Коран [по своему усмотрению]. Но не знает его толкования никто, кроме Аллаха. Сведущие в знаниях говорят: “Мы уверовали в него. Весь [Коран] – от нашего Господа”. Но только разумные мужи следуют назиданиям» (Коран, 3: 7). Хотя данный *айат* больше ассоциируется с вопросами исламского вероучения, толкования божественных атрибутов и понимания неоднозначных Священных текстов, однако в нем упоминается категория

расихуна фи ал-'илм (сведующие в знаниях). И этой группе людей приписывается способность понимать и трактовать подобные Священные тексты. В следующем *айате* сказано: «А если бы они вернули его к Посланнику и обладающим властью у них, тогда узнали бы его те, которые стараются проникнуть внутрь его» (Коран, 4: 83). Как видим, в данном *айате* речь идет уже об одной из компетенций *муджтахидов*, названной *истинбат*, и имеющей довольно широкий смысл и подразумевающий такие действия как извлечение воды из-под земли, поиск, исследование, открытие, изобретение и пр. В богословском же понимании *истинбат* обозначает извлечение смысла из Священного текста в результате глубинной интеллектуальной деятельности. Следовательно, данный *айат* указывает на существование группы специалистов, способных анализировать Священный текст и делать необходимые выводы. Еще в одном *айате* упомянуто повеление Аллаха: «...спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете» (Коран, 16: 43), который обычно толкуется как: «Спрашивайте у ученых, если вы не знаете». Что указывает на необходимость наличия группы людей, сведущих в вопросах религии и способных найти ответы на возникающие вопросы.

Анализ второго источника ислама, *сунны*, также дает возможность обнаружить аргументы в пользу *иджтихада*. Это один из известных *хадисов*, приведенных выше, где Пророк одобряет готовность Му'азы ибн Джабала делать самостоятельные заключения в отношении тех случаев, которые не упомянуты в основных сакральных текстах ислама. В другом известном *хадисе*

сказано: «Воистину Аллах для этой уммы в начале каждого столетия посылает того, кто обновляет для нее ее религию»²³⁹. Обновление религии также может пониматься как результат *иджтихада*, итогом которого становятся какие-то новые выводы и заключения.

В то же время, анализируя другие предания, можно прийти к выводу о том, что *иджтихад* может быть приостановлен в случае отсутствия специалистов, способных его осуществлять. В частности, в одном из *хадисов* сказано: «Воистину, Аллах не отнимет знание, забирая его у людей. Он его отнимет, умертвляя ученых. Когда же ученых не останется люди обратятся к невежественным правителям...»²⁴⁰ При анализе данного *хадиса* возникает вопрос относительно критерия учености, применимого для данной проблематики.

Наличие противоречивых аргументов не могло не породить дискуссии по данному вопросу как в среде богословов, так и в среде исследователей истории исламского права, исламоведов, правоведов и теологов. В частности, западные исследователи высказали предположения о закрытии врат *иджтихада*. Так Дж. Шахт указывал: «К началу четвертого века *хиджры* (приблизительно 900 г.) настал момент, когда ученые всех школ почувствовали, что все существенные вопросы были тщательно исследованы и окончательно решены. Постепенно установился консенсус относительно того, что начиная с этого времени никто не может считать себя специалистом, обладающим необходимыми ком-

²³⁹ Ас-Са'алиби М. Ал-Фикр ас-сами фи тарих ал-фикх ал-ислами. – Дамаск: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2007. – С. 141.

²⁴⁰ Абу Шайба И. ал-Мусаннаф. – Эр-Рийад: ар-Рушд, 2004. – Т. 14., С. 162.

петенциями для самостоятельного рассуждения в вопросах права. А также что вся последующая деятельность (богословов. – Р. А.) должна быть сведена к объяснению, внедрению в практику и, самое главное, толкованию доктрины в том виде, в каком она была изложена раз и навсегда. Это явление было названо «закрытие врат *иджтихада*». Оно было равносильно идее *таклида*, термину, который первоначально обозначал следование за сподвижниками Пророка, что было обычным для ранних школ права, но теперь он стал означать безоговорочное принятие доктрин, установленных школами и авторитетами»²⁴¹. Похожие, хотя и с небольшим отличием, точки зрения можно встретить в работах Ю. Н. Д. Андерсона, Х. А. Р. Гибба и В. М. Уотта²⁴². В целом с ними можно согласиться в том, что в упомянутый период начинает обсуждаться вопрос правомерности совершения *иджтихада* и возникает термин «закрытие врат *иджтихада*». Однако выводы о том, что это было консенсусом в среде богословов, на наш взгляд, являются спорными. Достаточным для опровержения подобных выводов является тот факт, что даже в работах богословов более позднего периода рассматривается вопрос критериев, которым должен соответствовать *муджтахид*. В частности, об этом пишет Абу Хусайн ал-Басри (ум. 436/1044) в своем труде

²⁴¹ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford, 1964 – P. 70-71.

²⁴² См. Anderson J. N. D. Law Reform in the Muslim World – London, 1976 – P. 7., Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam – Chicago, 1947 – P. 13, Watt W. M. The Closing of the Door of Ijtihad // Orientalia Hispanica, I – Leiden, 1974 – P. 675-678.

*Ал-Му'тамад фи усул ал-фикх*²⁴³. Что касается его современника аш-Ширази (ум. 467/1083), то он, в отличие от своего предшественника, знание Корана ограничивает *айатами*, имеющими непосредственное отношение к вопросам *фикха* (*айат ал-ахкам*)²⁴⁴. Более точные критерии можно обнаружить у ал-Газали (ум. 505/1111). Так, среди этих критериев он перечисляет: «1. Знание 500 *айатов*, связанных с вопросами исламского права, 2. Знание цепочек передачи *хадисов*, причем, достаточно быть знакомым с содержанием сборников Абу Давуда или Байхаки, даже если *муджтахид* не знает их наизусть, 3. Знание случаев *иджма'* богословов. Если он не может выполнить это требование, он должен убедиться, что юридическое заключение, к которому он пришел, не противоречит ни одному мнению известного богослова, 4. Знание методологии богословской аргументации, характерные для *фикха*, 5. Знание арабского языка. Причем совершенное владение не является обязательным условием, 6. Знание случаев отменны тех или иных *айатов*. Причем достаточно, если *муджтахид* точно знает, что *айат*, который он анализирует, не отменен, 7. Способность проверить достоверность *хадиса*»²⁴⁵.

Аналогичный подход мы обнаруживаем и в трудах богословов более позднего периода. В частности, с концепцией ал-Газали согласны 'Амиди (ум. 632/1234),

²⁴³ Ал-Басри М. *Китаб ал-му'тамад фи усул ал-фикх*. – Дамаск: ал-Ма'хад ал-илми ал-фаранси ли ад-дирасат ал-'арабийя, 1964. – Т. 2, С. 929-931.

²⁴⁴ Аш-Ширази. И. *Ал-Лума' фи усул ал-фикх*. – Бейрут: Дал ал-хадис ал-катанийя, 2013. – С. 298.

²⁴⁵ Ал-Газали А. *ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул*. – эр-Рийад: Дар ал-Майман. – С. 640 – 644.

ал-Байдави²⁴⁶ (ум. 685/1286), ас-Субки²⁴⁷ (ум. 771/1369), Ибн ал-Хумам (ум. 861/1456), Ибн Амир ал-Хаджж (ум. 879/1474), Ибн 'Абд аш-Шакур (ум. 1119/1707), ал-Лакнави (ум. 1225/1810)^{248 249}.

Более того, некоторые богословы считали, что способность совершать *иджтихад* является обязательным условием для судьи, *муфтия* и даже главы государства, халифа. Подобные идеи мы можем обнаружить в трудах ал-Маварди²⁵⁰ (ум. 450/1058), ал-Хатиба ал-Багдади²⁵¹ (ум. 463/1070) и ал-Джувайни²⁵² (ум. 478/1085). Хотя последний и делал исключение для халифа: «Когда *имам* не может выполнить требования *иджтихада*, несмотря на то, что в идеале он должен им соответствовать, то ему следует консультироваться с *улемами*, потому, что они являются настоящими властителями и лидерами общины... если государь (султан) не достигнет степени *иджтихада*, то следует следовать за

²⁴⁶ Идеи ал-Байдави и ал-Иснави, по этому вопросу, подробно раскрыты в книге: «ал-Иснави 'А. Нихай'т ас-сул фи шарх манахидж ал-усул. – Каир: 'Алам ал-кутуб, 1925. – Т. 4, С. 549 – 553.

²⁴⁷ Ас-Субки 'А. Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх. – Бейрут: Дал ал-кутуб ал-'илмийа, 2003. – С. 118 – 119.

²⁴⁸ Взгляды ал-Лакнави и Ибн 'Абд аш-Шакура см. ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2002. – Т. 2, С. 405.

²⁴⁹ Ибн Амир ал-Хадж М. Ат-Такрир ва ат-тахбир 'ала тахрир ал-Камал ибн ал-Хумам. – Бейру: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1983. – Т.3, С. 292-294.

²⁵⁰ Ал-Маварди 'А. Адаб ал-кади. – Багдад: ал-Иршад, 1971. – Т.1, С. 269.

²⁵¹ Ал-Багдади А. Сахих ал-факих ва ал-мутафакких. – эр-Рийад: Дар ал-ватан, 1997. – 447 с.

²⁵² Ал-Джувайни 'А. Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. – Александрия: Дар ад-да'ва, 1979. – 422 с.

правоведами, а султан предоставит им помощь, власть и защиту»²⁵³.

Таким образом, на основе анализа вышеупомянутых идей богословов относительно необходимости совершения *иджтихада* и условий его совершения можно предположить, что в основу идеи о закрытии врат *иджтихада* могли лечь два основных аргумента. Первый касался вопроса правомочности рациональных заключений при наличии Священных текстов Корана и *сунны*. Второй был связан с предположением о вероятном исчезновении богословов, способных его совершать.

Основоположниками первого тренда были богословы, занимавшие крайние традиционалистские взгляды, в основном *хашавиты* и крайние *ханбалиты*. Их идея заключалась в том, что в *айатах* Корана и *хадисах* Пророка верующим дарована вся необходимая информация, а следовательно, рационалистическому подходу нет места в богословии. Одним из основоположников этой идеи был Давуд аз-Захири (ум. 270/883)²⁵⁴, а продолжателем его идей можно считать Ибн Хазма ал-Андалуси (ум. 456/1064)²⁵⁵.

Одним из первых теоретическую возможность отсутствия *муджтахидов* рассматривает 'Амиди (ум. 632/1234). В своей книге *Ал-Ихкам* он посвящает ей небольшой раздел «Разногласие по поводу вероятности

²⁵³ Ал-Джувайни 'А. Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. – Александрия: Дар ад-да'ва, 1979. – С. 274., также эту идею он продолжает на С. 271, 282, 283.

²⁵⁴ Goldziher, The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. W. Behn (Leiden, 1971), pp. 34-36.

²⁵⁵ Там же. pp. 156-157.

отсутствия *муджтахид* в какой-либо век»²⁵⁶. Богослов вначале приводит аргументы, отрицающие такую вероятность, а затем утверждающие ее, однако какого-либо окончательного вывода не делает.

Большая ясность в под данному вопросу, появляется благодаря дотошной аргументации, представленной у Ибн Абд аш-Шакура (ум. 1119/1707) и его комментатора ал-Лакнави (ум. 1225/1810). Ал-Лакнави уделяет особое внимание сохранению градации *муджтахидов*, это связано с тем, что неточности терминологии могут привести к бессмысленным дискуссиям. Исходя из этого, он допускает вероятность несуществования *муджтахидов*. Более того, он даже убежден, что такие богословы, как четыре основоположника *мазхабов*, не могут существовать впредь. В частности, он заявляет: «Если те, кто утверждает, что *муджтахиды* существуют, имеют в виду *муджтахидов* такого ранга, как Абу Ханифа, то их в настоящее время не существует». В то же время оба делали оговорку: «В тот или иной период времени может существовать *муджтахид* как в рамках *мазхаба*, так и в его отдельной части»²⁵⁷.

Таким образом, анализ содержания трудов богословов относительно проблемы «закрытия врат *иджтихада*» позволил выявить, что в их среде не было единого мнения по данному вопросу. Даже если часть богословов высказывалось в пользу идеи о том, что «время

²⁵⁶ Амади 'А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. – Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. – Т. 4, С. 233-236.

²⁵⁷ См. Ал-Бахари М. Мусаллам ас-субут. Каир: ал-Хусейнийя ал-мисрийя, 1908. – Т.2, С. 349 – 350, ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2002. – Т. 2, С. 432.

иджтихада кануло в лету», то это было связано с допущением отсутствия богословов соответствующей квалификации, а не с отрицанием самого понятия *иджтихад*. В то же время содержание трудов, ратующих за *иджтихад* указывает на то, что ограничение, скорее всего, было связано с категорией «абсолютного *иджтихада*», которая считалась прерогативой основоположников *мазхабов*. Исходя из этого, однозначное заключение о том, что «врата *иджтихада* были закрыты», является неточным. Сами богословы в многочисленных трудах указывают на то, что если содержание Священных текстов ограничено, то прецеденты, происходящие в жизни верующих и требующие решения, не ограничены, а следовательно, потребность в *иджтихаде* сохраняется. Ту же самую двойственность взглядов по данной проблеме мы увидим и в наследии татарских богословов.

2.3. Место *иджтихада* в наследии татарских богословов

Одним из первых известных нам татарских богословов, затронувших проблему *иджтихада* можно считать Г. Утыз-Имяни В своей поэме *Гавариф аз-заман* («Дары времени»), разделе «О степенях ученых»²⁵⁸ поэт и богослов перечисляет все три группы *муджтахидов*. К первой группе он относит *имамов* Абу Ханифу, Ахмада, Шафии, Малика и Суфйана ас-Саври. Он пишет, что обязанностью этих людей было выведение основ и

²⁵⁸ Утыз-Имәни әл-Болгари Г. Шигърьләр, поэмалар. – Казан, 1986. – Б. 190.

правил, на которых и были основаны четыре *мазхаба*. Ко второй группе он относит Абу Юсуфа, Мухаммада, Зуфара и говорит, что они на основе правил, составленных первой группой, извлекали законы *шариата* из текстов Корана и *сунны*, т.е. они в некоторой степени тоже были *мукаллидами*, так как следовали правилам, составленным первыми. В третью группу входят Тахави, Абу ал-Хасан ал-Курхи, Хассаф Сархаси, Казыхан, которые были *муджтахидами* по отдельным вопросам *фикха*, а также занимались их классификацией.

Исследователи наследия Г. Утыз-Имяни к проблеме *иджтихада* в его наследии относятся неоднозначно. Одни считают его сторонником *иджтихада*, а другие – традиционалистом и сторонником *таклида*.

К первой группе мы можем отнести А. Н. Юзеева, который утверждает, что: «Утыз-Имяни приводит ситуацию, при которой становится возможным применение *иджтихада*»²⁵⁹. Для доказательства своего тезиса он приводит высказывание Г. Утыз-Имяни о том, что: «Следует детально изучить его (вопрос. – А. Ю.) прежде передачи. Если его источник достаточно известен из Писания, *сунны* и *иджма'* (согласного мнению авторитетов ислама), то ни у кого не возникает дискуссии (по его поводу). Если же его источник неизвестен, скорее он (вопрос) относится к области *иджтихада*»²⁶⁰. Но данный перевод не совсем точный. На самом деле Г. Утыз-Имяни пишет: «Текст (или фразу), взятый из ка-

²⁵⁹ Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII – XIX веков / А. Юзеев. – Казань: Иман, 1998 – Кн. 1. – С.81.

²⁶⁰ Там же.

кого-либо источника необходимо проверить. Если он взят из Корана, *сунны, иджма'*, то по этому поводу не может быть разногласий. Если же он (текст), взят не из вышеперечисленных источников, а получен путем *иджтихада*, то необходимо его изучить»²⁶¹. Таким образом, Г. Утыз-Имяни призывает не к *иджтихаду*, а к более тщательной проверке сомнительной информации. Проблема, которую поднимает Утыз-Имяни, состоит в том, что в его время имело распространение много различных, часто недостоверных источников, иногда, по словам Г. Утыз-Имяни, даже у мутазилитских авторов²⁶². Поэтому, он призывает своих современников относиться к таким книгам, в частности и к книгам по *шариату*, более критически. При этом Г. Утыз-Имяни утверждает, что если он (текст) принадлежит *муджтахиду*, то *мукаллиду* следует его принять, и он не обязан требовать доказательств, т.к. слова *муджтахид* являются для него доказательством. Данное утверждение еще раз свидетельствует о том, что Утыз-Имяни не призывал к *иджтихаду*, тем более что и себя он не относил к *муджтахид*ам, что подтверждается его словами из поэмы *Гавариф аз-заман* («Дары времени»): «Что же из этих книг поймут люди, подобные нам, если эти книги окажутся в их руках?»²⁶³ Нет сомнения в том, что *муджтахид* по своей степени выше *мукаллида*. Однако

²⁶¹ Утыз-Имяни Г. Рисаля ад-дибага / Г. Утыз-Имяни // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. – 39 фонд. – № 46. – Л. 66.

²⁶² Некоторые ханафитские богословы придерживались идеи му'тазиллизма. В этой связи Г. Утыз-Имяни призывал быть критичными не только к самим источникам, но также к их авторам.

²⁶³ Утыз-Имяни эл-Болгари Г. Шигырьлар, поэмалар. – Казан, 1986. – Б. 189-191.

это не означает, что любой человек способен совершать *иджтихад*. *Иджтихад* в области мусульманского права является прерогативой только правоведов (*факихов*).

А. Юзеев в доказательство своей позиции приводит цитату из книги «Асар» Р. Фахрутдинова о том, что Утыз-Имяни якобы был сторонником *иджтихада*, однако эта аргументация неверна из-за неточности в переводе, так как на самом деле Р. Фахрутдинов пишет обратное: «Говорят, что он был сторонником идеи о завершении эпохи *иджтихада* и считал неправильным для своих современников обращаться непосредственно к Корану и *сунне*»²⁶⁴. Все приведенные доводы свидетельствуют в пользу того, что Г. Утыз-Имяни был традиционалистом и сторонником *таклида*. На это же указывает М. Кемпер: «В своих трактатах по мусульманскому праву ал-Булгари (Г. Утыз-Имяни. – Р. А.) представлял *таклид*»²⁶⁵. Причем *таклид* Г. Утыз-Имяни ограничивался преимущественно мнением Абу Ханифы.

Другой известный татарский богослов, Г. Курсави, также коснулся проблем *иджтихада*, *ифта'* и *таклида*. В своем известном трактате *Ал-Иршад ли ал-'убад* он посвятил данным проблемам два раздела. Судя по изложению самого Г. Курсави можно сделать вывод, что он в данном вопросе придерживался классической точки зрения. В первую очередь следует отметить, что богослов разделил верующих на две категории: ученые-

²⁶⁴ Фәхредин Р. Асар. – 1901 – Т.1, Ч. 4, С. 307.

²⁶⁵ Кемпер М. Габдерахим аль-Булгари аль-Утыз-Имани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. – М.,1999. – С.18-19.

богословы и простолюдины (в классической литературе по исламскому праву – *хасса* и *'амма*). В частности, он указывает: «Я говорю, что смыслы, из коих устроена Книга и *сунна*, во всем своем многообразии сводятся к трем разделам. Раздел, в понимании которого равны меж собой ученые-богословы и простолюдины из людей владеющих языком...»²⁶⁶ Поскольку в оригинале тексты Корана и *сунны* записаны на арабском языке, то классификация Г. Курсави распространяется только на знатоков именно арабского языка, в противном случае фраза Курсави была бы нелогичной, так как родным татарским языком соплеменники богослова владели априори.

О том, что *иджтихад*, в понимании Г. Курсави, не может быть уделом каждого, свидетельствуют следующие слова богослова: «И условие *иджтихада* – врожденная сила понимания, знание Книги и *сунны*, их текста и *иснада* со всеми их смыслами, лексическими и шариатскими... И надо знать значения, влияющие на вынесение решений, с разделами обоих [Священных текстов]: частными (*хасс*) и общими (*'амм*), истолкованными (*муфассал*) и неясными (*муджмал*)... И не ставится условием познание всей Книги и *сунны*, но скорее познание того, что касается вынесения решений... И следует знать позиции *иджма'*, чтобы не вынести *фатву* вопреки *иджма'*»²⁶⁷. Как видим, Курсави перечисляет классические требования к *муджтахиду*, а именно интеллектуальная предрасположенность, вла-

²⁶⁶ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) Пер. с араб. – Казань, ТКИ, 2005. – С. 134.

²⁶⁷ Там же. – С. 126.

дение арабским языком в совершенстве, знание Корана, *сунны*, *иджма'* в вопросах, связанных с практическим выведением законов *шариата* из основных источников (*айат* и *ахадис ал-ахкам*).

Как было сказано выше, Г. Курсави делил Священные тексты на три категории, и, соответственно, задачу *муджтахид*а богослов видел в познании смыслов второй категории. Курсави указывает: «Другой раздел особо касается людей *иджтихада* и мнения, как то: смыслы, извлекаемые через *иджтихад*, означающий только преобладание суждения и последующее действие»²⁶⁸. В то же время, по мнению Курсави, деятельность *муджтахид*а ограничена определенными рамками, во-первых, это третья категория Священных текстов. О ней богослов указывает: «И последний раздел, объять который человеческий разум не в состоянии, и поистине познается он лишь через разъяснение (*байан*) законодателя, как неясные положения (*муджмалат*) Книги и *сунны*»²⁶⁹. Так же, как было сказано выше, еще одним из ограничений для *муджтахид*а является *иджма'*.

А. Юзеев, исследовавший и деятельность Г. Курсави, считает, что богослов ратовал за идею «открытия врат абсолютного *иджтихада*»²⁷⁰. Аргументируя свою позицию, исследователь приводит следующую цитату: «Знай, что каждому надлежит выносить *иджтихад* в

²⁶⁸ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) Пер. с араб. – Казань, ТКИ, 2005. – С. 135.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Юзеев А.Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XXвв.) – Казань: ТКИ, 2012. – С. 99.

поисках правильного решения по мере своих возможностей. Кто в состоянии выносить абсолютный *иджтихад*, тому следует выносить абсолютный *иджтихад*. А тот, кто в состоянии выносить *иджтихад* в рамках школы, тому следует выносить *иджтихад* в рамках своей школы. Тот же, кто не в состоянии выносить *иджтихад*, руководствуясь религиозным законом, тому следует обратиться к *таклиду*»²⁷¹. По своей сути данное высказывание богослова указывает на то, что он придерживался классических воззрений, которые отстаивали образованные мусульманские мыслители. Действительно, уровни *иджтихада* различаются в зависимости от образованности богослова, однако, абсолютный *иджтихад* даже для Г. Курсави оставался больше теоретическим понятием, нежели практическим. На это указывает его высказывание: «Мы выносим *фатву* о землях наших в соответствии с *мазхабом* его [Абу Ханифы]...»²⁷² Однако под понятием *мазхаб* богослов понимал не только мнение одного Абу Ханифы, а богословские заключения всех авторитетных богословов данной школы, именно поэтому Курсави приводит примеры, когда мнение Мухаммада и Абу Йусуфа не совпадало с мнением их учителя. Следовательно, Курсави призывает не ограничиваться только идеями Абу Ханифы, а изучать мнения всех богословов ханафитской школы, проверять их на соответствие Корану и *сунне*, и избирать то, которое совпадает с основными

²⁷¹ Юзеев А.Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XXвв.) – Казань: ТКИ, 2012. – С. 99.

²⁷² Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) Пер. с араб. – Казань, ТКИ, 2005. – С. 189.

источниками ислама и подходит для конкретного региона.

Подводя итог, можно сделать вывод, что Г. Курсави был последователем ханафитской школы мусульманского права. Его модернизм заключался в том, что он выступил против малограмотных мулл, считавших, что время *иджтихада* кануло в лету и следует слепо следовать за мнением *имама* Абу Ханифы. Однако, как известно, ханафитская богословская школа – более широкий феномен, нежели идеи основателя. Данная школа представлена Абу Ханифой, а также его учениками Абу Йусуфом, Мухаммадом, Зуфаром, ‘Абдаллой ибн Мубараком и другими, которые часто высказывали мнения, отличные от точки зрения *имама*. По мнению Г. Курсави, прежде чем отдать предпочтение одному из мнений, высказанных богословами *мазхаба*, его следует проверить на соответствие Корану и *сунне*, т.е. уточнить наличие аргумента, подтверждающего данное мнение, его силу и достоверность. Как видим, концепция Г. Курсави отличалась от концепции Г. Утыз-Имяни тем, что Утыз-Имяни, считал необходимым строгое следование Абу Ханифе, а Г. Курсави предлагал изучить мнения всех богословов ханафитской школы, проверить их аргументацию на предмет соответствия Корану, *сунне* и *иджма’*, прежде чем отдать предпочтение *фетве* одного из них.

Продолжателем идей Курсави был известный татарский богослов, мыслитель, историк Ш. Марджани. Впервые с идеями Курсави он познакомился во время своей учебы в Средней Азии. Идеи предшественника

оказали большое влияние на формирование мировоззрения Марджани.

Исследуя труды Марджани, в первую очередь следует отметить, что, так же как и его учитель, Ш. Марджани не соглашался с утверждением о том, что время *иджтихада* кануло в лету. В своем известном труде *Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак* богослов посвящает этому высказыванию небольшой раздел. В самом начале Марджани указывает: «Данное разъяснение опровергает утверждение о том, что время *иджтихада* кануло в лету...»²⁷³ Далее автор приводит цитаты из трудов известных исламских богословов, считавших, что врата *иджтихада* закрыты, после чего опровергает их словами: «Мы говорим, что доводы, указывающие на необходимость следовать Корану, *сунне*, *иджма'* и *кийасу*, имеют общий смысл и провозглашают обязательность того, что в них сказано без каких-либо исключений для того или иного человека или времени. Недопустимо отклонение от сказанного в них, за исключением неспособности (неспособности к их исполнению), степень которой должна быть определена. Именно поэтому многие ученые заявили, что *иджтихад* является непрекращающейся обязанностью и правом вплоть до Судного дня. Соответственно и утверждение о том, что его время кануло в лету или отсутствуют те, кто способен его осуществлять, является безосновательным»²⁷⁴. Далее Ш. Марджани приводит высказывания богословов о необхо-

²⁷³ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак – Казань, 2014 – С. 60.

²⁷⁴ Там же. – С. 62.

димости совершения *иджтихада* и, подводя итог, заявляет: «Отрицание ал-Газали, ал-Джувайни, ар-Равайани, ас-Суйути своей принадлежности к *муджтахидам* еще не говорит о том, что *муджтахидов* не было вообще»²⁷⁵.

В разделе «О *муджтахидах*» Ш. Марджани выделяет две категории *муджтахидов*: абсолютный *муджтахид* и *муджтахид* в рамках правовой школы своего имама²⁷⁶. Пояснив эти термины, автор приводит классификацию известного *факиха* османской эпохи – Ибн Камалпаши, включающую восемь категорий верующих: *муджтахид* в *шариате*, *муджтахид* в *мазхабе*, *муджтахид* в вопросе, *мукаллид*, не способный совершать *иджтихад*, но знающий основы права, *мукаллид*, способный проводить анализ (*тарджих*), *мукаллид*, способный различать силу доводов, *мукаллид*, не способный совершать вышеперечисленное. Далее Ш. Марджани выражает свое несогласие с данной классификацией. Особенно он не согласен с тем, что Абу Йусуф, Мухаммад и Зуфар были отнесены к категории *муджтахидов* в рамках *мазхаба*. В качестве аргумента он приводит тот факт, что названные трое зачастую, издавали *фетвы*, отличавшиеся от *фетв* Абу Ханифы. Как видим, Марджани не только ратовал за признание легитимности *иджтихада* во все времена, но и глубоко разбирался в данном вопросе.

В таком же либеральном духе Ш. Марджани высказывается и о статусе *мукаллида*. Критикуя высказыва-

²⁷⁵ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагъб аш-шафак – Казань, 2014 – С. 63.

²⁷⁶ Там же. – С. 111.

ние: «Слово *муджтахид* является аргументом для *мукаллида*», богослов пишет: «Это не значит, что недостигший степени *муджтахид* обязан следовать за кем-либо из них, и не имеет права придерживаться аргументов (Корана и *сунны*. – Р. А.). Тебе известно, что тот, кто не является *муджтахидом* не обязан быть *мукаллидом*»²⁷⁷. Также, по мнению богослова, не является обязательным строго следовать мнению только одного *муджтахид*, верующий вправе выбирать, за кем ему следовать в том или ином вопросе. В качестве аргумента он ссылается на книгу *Фатх ал-кадир*, принадлежащую перу известного ханафитского богослова Ибн Хумама: «Нет аргументов в пользу того, что необходимо следовать за каким-то конкретным *муджтахидом* ни в словах, ни в делах. Напротив, аргументы свидетельствуют в пользу того, что следование может быть только в случае необходимости. В Коране по этому поводу сказано: «*Спрашивайте у знатоков, если вы не знаете*» (Коран, 14: 43...)»²⁷⁸. Ссылаясь на известного маликитского богослова-правоведа ал-Карафи, Марджани приводит аргумент: «Существует единогласное мнение богословов о том, что человек, принявший ислам, имеет право последовать за любым богословом, за которым пожелает. Сподвижники пророка Мухаммада были единогласны в том, что если кто-либо последовал за мнением Абу Бакра или 'Умара, то точно так же он имеет право получить *фетву* от Абу Хурайры, Му'азы ибн Джабала и других и поступить согласно их

²⁷⁷ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йа-гыб аш-шафак – Казань, 2014 – С. 64.

²⁷⁸ Там же. – С. 66.

фетве. Кто не согласен с этими двумя *иджма'*, то пусть приведет свой аргумент»²⁷⁹. На основе изложенного можно сделать вывод о том, что модернизм Ш. Марджани заключался в попытке популяризировать в среде татарского духовенства идею о свободе *иджтихада* и *таклида*. Несмотря на то, что эта идея была для ханафитского *мазхаба* классической, невежественные *имамы* считали следование *мазхабу* обязательным. Однако несмотря на такие либеральные взгляды, Ш. Марджани относил себя к ханафитской богословской школе, на это указывает в первую очередь тот факт, что он написал комментарий к ханафитской догматике ан-Насафи.

Продолжателем идей Ш. Марджани был другой известный богослов, основоположник *медресе* «Мухаммадия», Г. Баруди. Несмотря на то, что у него нет отдельного трактата, посвященного проблеме *иджтихада*, он высказывал свои идеи по этому поводу на страницах своего журнала, а также в среде верующих.

Так, в одной из статей он писал: «В том случае, когда какое-либо законоположение (*хукм*) подтверждено доказательством и это доказательство является истинным и ясным, следует его с радостью принять. Его следует принимать всегда, несмотря на то, что оно противоречит *мазхабу*, привычным представлениям, традициям, оставшимся от предков, тому, что ты узнал от своих учителей. В религии истина превыше предков, учителей и основоположников *мазхабов*. Каждый должен пожертвовать своими идеями и *мазхабом*, ра-

²⁷⁹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак – Казань, 2014 – С. 66.

ди религии и ее установлений. Если же ты, получив ясное, аргументированное законоположение, скажешь: “В моем *мазхабе*, у моих учителей, предков, опыте было по-иному”, – то ты пожертвуешь истиной ради упомянутого. Тем самым ты впадешь в великое заблуждение и станешь противоречить *айатам*, упомянутым выше. Да сохранит Аллах от этого»²⁸⁰.

Свои идеи относительно *иджтихада* и соотношения установлений *мазхабов* с основными источниками ислама, богослов применял на практике. В частности, после смерти Зайнуллы ишана Расулева в своей проповеди перед погребальной молитвой Г. Баруди сказал: «Заочное совершение погребальной молитвы подтверждается *сунной*. Известно, что Посланник Аллаха и его сподвижники в Медине совершили погребальную молитву, когда узнали о смерти Наджаши, правителя Эфиопии. Несмотря на то, что в нашем *мазхабе* это не приветствуется, оно есть в других *мазхабах*. *Мазхабы* не могут запретить то, что подтверждается *сунной*»²⁸¹.

Также свою точку зрения относительно *иджтихада* выразил известный татарский просветитель Габдулла Буби. Этой проблеме он посвятил отдельный трактат *Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы?* – изданный в Казани в 1909 г. Богословская методологическая база данного трактата носит преимущественно компилятивный характер и представляет собой перевод с арабского языка и пересказ отдельных частей из книги

²⁸⁰ Баруди Г. Тэфсир // Эд-дин вэ эл-эдэб. – 1916. – №13. – С. 350.

²⁸¹ Түнтәри М.-Н. Олугь мосыйбәт. Шәйхе Зәйнуллаһ хәзрәтнен вафаты; тәржемәи хәле. – 1335/1917. – №6. – 138-142 б.; – №7. – 155-166 б.

*И'лам ал-муваффакин*²⁸², принадлежащей перу Ибн ал-Каййима ал-Джавзи.

Работа носит более публицистический характер, нежели научный. Автор часто использует различные эмоциональные приемы.

Г. Буби резко выступил с осуждением идеи о том, что век *иджтихада* завершился и необходимо следовать за авторитетным мнением исламских богословов-правоведов, основоположников четырех известных *мазхабов*. Он пишет: «Как ничтожна идея о том, что понимание Корана было доступно только предшественникам (*салаф*), и после их смерти вплоть до Судного дня не появятся люди подобные им. И как глупо тратить драгоценные мгновения своей жизни для того, чтобы опровергнуть эти слова»²⁸³. Более того, Г. Буби причину экономической и интеллектуальной отсталости мусульманской *уммы* видит именно в *таклиде* и отказе от глубокого изучения и осмысления Корана, в частности он пишет: «Поздние *факихи* посвятили сотни страниц своих трудов вопросам месячных и после родовых кровотечений и, несмотря на многочисленность *айатов* касающихся божественных творений, отстранились от их изучения. И причиной этого явился именно *таклид*. Они слишком увлеклись изучением правовых вопросов, хотя во многих *айатах* Корана присутствует призыв изучать (естественные. – Р. А.) законы, связанные с божественными творениями, имен-

²⁸² Так у Г. Буби. Настоящее название «И'лам ал-мувакка'ина 'ан рабби ал-'аламин».

²⁸³ Буби Г. Заман иджтиһад монкарьизме юкмы? – Казань, 1909 – С. 2.

но в этом причина упадка мусульман»²⁸⁴. В этом же он видит и причину раскола мусульман: «Если бы они так же, как и мусульмане первых веков, посвятили бы себя поиску истины, то сегодня мы не видели бы взаимного обвинения в заблуждении и неверии... Да, сподвижники Пророка и величайшие *имамы*, делая *иджтихад*, часто расходились во мнениях, однако никто из них не обвинял своего оппонента в заблуждении и неверии, и не испытывал к нему вражды»²⁸⁵. С точки зрения Г. Буби, *иджтихад* открывал дорогу к свободомыслию: «Их разногласия являются собой пример свободы слова и мысли, которые были милостью для *уммы* Мухаммада. Однако позднее они последовали примеру иудеев и христиан, описанному в *айате*: «[Иудеи и христиане] признавали богами помимо Аллаха своих ученых и монахов» (Коран, 10: 31)²⁸⁶. Так же выбор в пользу *таклида* и отказ от самостоятельного поиска в текстах Корана и *сунны* Г. Буби сравнивает с поведением мекканских язычников, отказавшихся принять ислам, и в качестве аргумента ссылается на коранический *айат*: «Когда им говорят: “Следуйте тому, что ниспослал Аллах”, – они отвечают: “Нет! Мы будем следовать тому, на чем стояли наши отцы”. А если их отцы ни в чем не разбирались и не ведали истинного пути?» (Коран, 2: 170). С точки зрения Г. Буби, подобное поведение мусульман является закономерным историческим процессом, но его парадоксальность заключается в том, что, даже

²⁸⁴ Буби Г. Заман *иджтихад* монкарийзме юкмы? – Казань, 1909 – С. 3.

²⁸⁵ Там же.

²⁸⁶ Буби Г. Заман *иджтихад* монкарийзме юкмы? – Казань, 1909 – С. 3.

зная это, мусульмане продолжают вести себя подобным образом. Он приводит *хадис* пророка Мухаммада: «Вы последуете путем тех, кто жил до вас, пядь за пядью, локоть за локтем», – и, комментируя его, указывает: «Мы читаем эти слова, но даже не чувствуем, что они превратились в действительность»²⁸⁷.

Автор видит причину появления идеи о закрытии врат *иджтихада* в интересах средневековой мусульманской политической элиты. Он указывает: «Притеснителям и тиранам выгодно невежество, у них появляется возможность ловить рыбу в мутной воде. Знание и просвещение вызывают наибольший страх у этих людей, поэтому идея *таклида* является для них наиболее подходящей, поскольку позволяет искоренить свободомыслие и управлять бездумной толпой. Именно по этой причине тираны, где-то запугивая, где-то подкупая, заставили ученых дать *фетву* о том, что время *иджтихада* кануло в лету»²⁸⁸.

Для аргументации же своей точки зрения автор в первую очередь ссылается на *айат* Корана: «Так обрадуй же Моих рабов, которые прислушиваются к слову и следуют наилучшим из них. Это те, которых Аллах наставил на прямой путь, они – обладатели разума» (Коран, 39: 17–18). С его точки зрения, в данном *айате* есть прямое указание мусульманам, обращаться непосредственно к текстам Корана и пророческой *сунны*.

Развивая свою аргументацию, он ссылается на известных авторитетов ислама – *имамов* ал-Газали, Абу Ханифу, аш-Шафи'и и других. Он указывает: «По этой

²⁸⁷ Буби Г. Заман *иджтиһад* монкарыйзме юкмы? – С. 8.

²⁸⁸ Там же. – С. 5.

причине *имам* ал-Газали своей книге *Мункиз ми ад-далал*, восхваляя Аллаха, пишет о том, что он, избавившись от *таклида*, начал изучать доводы (изложенные основоположниками *мазхабов*. – Р. А.)²⁸⁹.

Далее он поочередно приводит высказывания богословов-*факихов*, свидетельствующие о недопустимости слепого подражания их точке зрения: «Абу Ханифа и его ученики заявляли: “Никто не вправе следовать нашему слову, если он не знает, из какого источника мы его взяли”, а в другом высказывании Абу Ханифы ясно сказано: “Если мои слова противоречат Корану и *сунне*, то откажитесь от моих слов”. Похожие слова говорил *имам* Малик ибн Анас: “Я обычный человек, могу быть правым, а могу и заблуждаться. Поэтому анализируйте то, что я сказал. Если мои слова совпадают с Кораном и *сунной*, берите их, в противоположном случае откажитесь”. А однажды во время своего урока в мединской мечети Пророка *имам* Малик, указывая в сторону ар-Равда, сказал: “Не следует отвергать слова только хозяина этой могилы, слова остальных же людей могут быть отвергнуты”. Точно так же и *имам* аш-Шафи’и сказал: “Не требуя довода, можно следовать только за Посланником Аллаха, у остальных следует требовать довод”. А *имам* Ахмад по этому поводу сказал: “В религии ни за кем не следуй. Придерживайся только того, что передается от Пророка и его сподвижников”... Как видите, четыре *имама* запрещают слепое следование за ними»²⁹⁰.

²⁸⁹ Буби Г. Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы? – С. 7.

²⁹⁰ Там же. – С. 11.

Аргументацию для своей позиции Г. Буби находит и в чисто ханафитских источниках. Так он пишет: «Ханафиты считают, что *кади*, не являющийся *муджтахидом*, может исполнять свои обязанности только под контролем со стороны *муфтия*. Несмотря на то, что в комментариях к *Ал-Хидайе*, в *Мухтасал ал-викаййе* и *Мултака ал-абхур иджтихад* признан только приоритетным условием для назначения *кадия*, в *Фатх ал-кадир* сказано: «Аш-Шафи'и, Малик, Ахмад и из числа наших богословов Мухаммад, считают, что *немуджтахид* не может быть назначен *кадием*». А в *Маджма' ал-анхар* сказано: «Утвердилось мнение знатоков основ права (*усулиййин*), что *муфтий* является *муджтахидом*». Даже если по поводу назначения *немуджтахид* на должность *кадия* и есть разногласия, то на должность *муфтия* он не может быть назначен»²⁹¹. Здесь, как видим, автор даже рассматривает практическую сторону проблемы и допускает возможность назначения *мукаллида* на те или иные административные должности.

Г. Буби считал ислам завершенной, полной, боговдохновенной религией, а Коран совершенным божественным Писанием, охватившим все необходимые стороны жизни человечества. В связи с этим он не видит необходимости использовании трудов какого-либо богослова. Соответственно, по его мнению, каждое последующее поколение мусульман должно само для себя выводить законы *шариата*, наиболее подходящие для их времени и региона, который они населяют. По-

²⁹¹ Буби Г. Заман иджтихад монкарыйзме юкмы? – С. 13.

этому *таклид*, по его мнению, есть отход от божественного повеления, ведущий мусульман к гибели. Он проводит аналогию между исламом и более ранними иудаизмом и христианством, вспоминает историю инквизиции и приходит к выводу, что в итоге знание победило христианство, которое в результате потеряло авторитет. Такой же путь он пророчит и исламу в том случае, если мусульмане не откажутся от *таклида*. На самом деле ислам, по его мнению, несколько не противоречит науке и знанию, напротив, Коран часто и настойчиво обращается к человеческому разуму. Коран и *сунна* в его понимании являются чудесными и неподражаемыми источниками, актуальными для любого времени и места. Он сравнивает их с трудами греческих философов и заявляет, что многие из них перестали соответствовать современному знанию, что же касается основных источников ислама, то они свою актуальность не потеряли.

Автор анализирует становление *мазхабов* в историческом разрезе, отмечает роль Аббасидов в развитии *калама*, но сетует, что схоластика, поразившая *калам*, коснулась и исламского права, в результате чего богословы перестали уделять внимание основам права и излишне углубились в частные, незначительные, по его мнению, проблемы. То же самое, он считает, произошло и с наукой *тафсир*, в результате чего комментарии Корана наполнились различными преданиями, не имеющими большого практического значения для мусульман.

Критикуя идею о том, что разногласие в мусульманской *умме* есть милость, он пишет: «Да, это милость,

но только в том случае, если оно (разногласие. – Р. А.) правильно использовано. Если же мы посмотрим современное противостояние между мусульманами Казани, Бухары и Ирана, раскол и взаимную ненависть между ними, то придем к выводу, что это больше проклятие и гибель, нежели милость». Он считает, что в основе разногласий между мусульманами первых веков не было фанатизма, только различное понимание Корана и *сунны*. Это давало возможность *факихам* делать выводы, отталкиваясь от потребностей того общества, которое их окружало.

Также он критикует идею о недопустимости использования правовых выводов из разных *мазхабов* (*ат-талфик*). По его мнению, *талфик* не превращает религию в инструмент для манипуляций, а дает возможность использовать те положения *шариата*, которые являются наиболее полезными для большинства мусульман, но при условии, что эти положения аргументированы Кораном и *сунной*.

Еще большей критике Г. Буби подвергает наличие четырех *михрабов* в мечетях тех мусульманских регионов, в которых проживают представители различных *мазхабов*. Согласно его мнению, это также является результатом распространения идеи о необходимости *таклида*. Автор пишет: «Начиная со времен Пророка, а также во времена праведных халифов мусульмане совершали свои молитвы с одним *михрабом* и с одним *имамом*. Поэтому наличие четырех *михрабов* в мечетях и четырех *макамов* в мечети ал-Харам вызывает удивление. Почему не были построены *михрабы* для четырех праведных халифов, *факихов* из числа сподвижни-

ков?» В этом Г. Буби видит проявление мазхабического фанатизма и признак раскола в среде мусульман.

Далее Буби обращается к упомянутому сочинению Ибн ал-Каййима и в первую очередь приводит из него рациональные доказательства. В частности, он пишет: «Если вы избрали путь *таклида* на основе довода, то вы уже не *мукаллид*, а человек имеющий довод (*ал-мустадил*). Если же вы избрали *таклид*, не имея какого-либо доказательства, то ваш *таклид* становится безосновательным. Вы следуете лишь за предположением (об истинности точки зрения *имама мазхаба* – Р. А.)... О *мукаллиды*, если вы желаете опровергнуть мои слова, то приведите хотя бы один пример *таклида* из жизни мусульман первых веков. Он следовали только предписаниям Корана и *сунны*, ставя их выше высказываний сподвижников, и уж тем более не обращались к мнению других людей. И никто из вас не осмелится обвинить в заблуждении этих великих людей»²⁹².

Он приводит довод *мукаллидов*: «Вы говорите, что не в состоянии понять тексты Корана и *сунны* и по этой причине делаете *таклид*»²⁹³, – и называет их лжецами, аргументируя это тем, что *мукаллиды* при необходимости приводят доводы из Корана и *сунны*, использованные их *имамом*.

Г. Буби, присоединяясь к мнению Ибн ал-Каййима, заявляет, что *муджтахид* имеет право на ошибку. Он в любом случае получает божественное вознаграждение. В случае если его вывод верный, то *муджтахид* получает двойную награду, если же вывод ошибочный, то од-

²⁹² Буби Г. Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы? – С. 24.

²⁹³ Там же. – С. 27.

ну. И поскольку *муджтахид* имеет право на ошибку, то возникает вопрос: вывод какого *муджтахид*а следует использовать *мукаллиду*? Не будет ли правильнее непосредственно обратиться к безошибочным текстам Корана и *сунны*?

Свою аргументацию автор дополняет примерами *иджтихада* из жизни сподвижников пророка Мухаммада и *таби'инов*, а также их высказываниями. В то же время он пытается опровергать различные доводы сторонников *таклида*, приводя свои аргументы. Однако значительная доля этих аргументов носит спекулятивный характер.

Завершая свою аргументацию, Буби делает предположение, что *таклид* носит в человеке врожденный характер. Согласно его мнению, с детства ребенок обучается, подражая взрослым, и эта привычка подражания продолжает сопровождать его и после того, как он становится взрослым. В связи с этим он высказывает идею о том, что подобный врожденный *таклид* мусульманам следует у себя искоренять, поскольку это также одно из качеств, присущих животным.

Подводя итог, Буби кратко излагает историю свободомыслия, начиная ее с философов Древней Греции и завершая богословами первых веков ислама. Он сетует, что, отказавшись от *таклида* и свободомыслия, мусульмане стали отсталой, разобщенной *уммой*.

В завершении своего трактата Буби делит *таклид* на два вида: первый, следование за *имамами мазхабов*, и второй – подражание европейским нравам, культуре и порокам. Второй вид *таклида* (подражания) Буби

также критикует, называя его отходом от *шариата* и истинной сути ислама.

Современник Буби – известный богослов и журналист М. Бигиев также затронул проблему *иджтихада* в своих трудах. Однако, в отличие от него, он затрагивает эту проблему не в отдельном труде, а во введениях к нескольким трактатам.

В частности, во введении к *Ал-Муафакат*²⁹⁴ – труду андалусского богослова аш-Шатиби²⁹⁵ – М. Бигиев выступает с критикой некоторых особенностей исламской юриспруденции (*фикха*). На его взгляд, наука *фикх* обладает двумя недостатками: первый заключается в том, что в ней глубоко проработан раздел *ибада* («поклонения»), но не в полной мере изучен раздел *му'амалат* («взаимоотношения»). И, в частности, не достаточно глубоко проработаны проблемы общих прав, прав человека и личности, а также некоторые вопросы управления государством. Вторая проблема, которую видит М. Бигиев, заключается в том, что в некоторых главах правоведческих трудов имеются невыполнимые указания, которые противоречат принципу справедливости²⁹⁶. Причину этих «недостатков» исламского права Бигиев видит в изъянах методологии *фикха*. Он считает, что основы исламского права ограничены их привязанностью к арабской среде и границами предания. По его мнению, богословы уделяли из-

²⁹⁴ «Ал-Муафакат фи ал-усул».

²⁹⁵ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 790/1388).

²⁹⁶ Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / Муса Бигиев; Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – С. 38.

лишнее внимание аргументации второстепенных вопросов и недостаточное внимание «важным вещам»²⁹⁷.

В другом трактате – «Пост в длинные дни» – М. Бигиев выступает с резким осуждением *таклида*. В частности, он заявляет: «Утверждение о том, что “необходимо следовать (*таклид*) одному из имеющихся или могущих появиться *мазхабов*”, означает, если говорить открыто, не что иное, как заявление о том, что “эти *мазхабы* отменили (*насах*) Коран или отменяют его”»²⁹⁸. Развивая эту идею далее, Бигиев указывает на пагубные, с его точки зрения, последствия, коснувшиеся мусульманской *уммы*. Согласно его мнению, бедствие *таклида* привело к полному застою (*сукут куллий*) в мозгах и душах *уммы* и полностью вывело из употребления исламский *шариат*. Все вышеперечисленное стало причиной политических и социальных бедствий²⁹⁹.

По мнению Бигиева, недопустимо сужать пути жизнедеятельности человека и общества, и целью установления *иджтихада* была реализация многообразия, заложенного в божественных творениях³⁰⁰.

Аргументируя свою точку зрения, он часто ссылается на *айаты* Корана, а также идеи известного андалусского богослова-суфия Мухиддина ибн ал-Араби (560–638/1240 –1165), приводит цитаты из его трактата *Фухухат ал-Маккиййа* («Мекканские озарения»).

²⁹⁷ Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / Муса Бигиев; Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – С. 40.

²⁹⁸ Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – С. 149.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Там же – С. 152.

Свое внимание на проблему *иджтихада* обратил и современник М. Бигиева, известный богослов, просветитель, *муфтий* Р. Фахрутдин. Проблемы *иджтихада* Р. Фахрутдин касается в толковании к 104-му *хадису* своей книги *Жавамигел кәлим шәрхе*. Богослов считает, что идея о закрытии врат *иджтихада* и необходимости следования одному из четырех *мазхабов* является усложнением религии. Автор утверждает, что ислам намного шире, чем четыре *мазхаба*, и в силу этого запрет на одновременное использование выводов различных *имамов* (*талфик*) есть большое ограничение. Он обращается к истории первых веков ислама и указывает: «Отказ от Корана и *сунны* и следование за мнением человека, которое может быть ошибочным, не было свойственным для ислама. Мусульмане первых веков (*салаф*) следовали повелениям Корана и *сунны*. Если же они были не в состоянии понять некоторые отрывки из Корана или *хадисов*, то обращались к тем, кто был в состоянии им разъяснить эти тексты»³⁰¹. Он заявляет, что Аллах никого не принуждает быть *шафитом*, *ханбалитом* или последователем другого какого-либо *мазхаба*, все это представляет собой более поздние наслоения в исламе.

Он выражает свое несогласие с идеей о закрытии врат *иджтихада*, и критикует доводы о том, что последующие поколения мусульман грешны, не в состоянии непосредственно понимать Коран и *сунну* и вследствие этого среди современных мусульман не могут появиться *муджтахиды*.

³⁰¹ Фәхретдин Р. Жәвамигуль кәлим шәрхе – Казан, 1995 – Б. 175.

Еще глубже эти идеи богослов выражает в своем сборнике *Дини вэ ижтимагый мэсьэлэлэр*. Он подвергает резкой критике такие высказывания как: «Врата *иджтихада* закрыты», «В наше время верующие должны следовать одному из четырех *мазхабов*», а также: «Следование одному из четырех *мазхабов* является следованием за пророком Мухаммадом». Ссылаясь на *айат*: «Спрашивайте у знающих, если вы не знаете» (Коран, 21: 7), Р. Фахрутдин указывает: «В данном *айате* речь идет не о следовании одному из четырех *мазхабов*, а о том, что верующий человек обязан познавать то, что ему неизвестно»³⁰².

Продолжая аргументацию, богослов указывает: «В одном из *хадисов* пророка Мухаммада сказано, что он является последним пророком, и это для верующего обязательный столп веры. В то же время ни в Коране, ни в *хадисах* не сообщается ни о «последнем *муджтахиде*», ни о том, что после IV в. (по *хиджре*. – Р. А.) не будет *муджтахидов*. Каким же образом это может превратиться в предмет веры?»³⁰³ Р. Фахрутдин сравнивает высказывание о том, что время *иджтихада* вышло, с высказыванием «Вышло время медицины» или «Вышло время юридических наук. Более того, он заявляет: «Слова о том, что “Время *иджтихада* вышло”, подобны заявлению о том, что в наше время Коран и *сунна* не могут использоваться как богословская аргументация»³⁰⁴.

³⁰² Фэхреддин Р. Дини вэ ижтимагый мэсьэлэлэр: сайланма хезмэтлэр. – Казан: Рухият, 2011 – С. 75.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же.

Богослов сокрушается о том, что идея о закрытии врат *иджтихада* стала причиной регресса исламской *уммы*, обусловила ее отставание в социально-политической сфере. Он указывает: «Исламская *умма*, подарившая миру такие личности, как Абу Ханифа, аш-Шафи‘и, Лайс ибн Малик, Ахмад, Ибн Рушд, Ибн Хазм, Йахйа ибн Му‘ин, на сегодняшний день оказалась немощной. Сегодня личностей, сравнимых с ал-Газали, аз-Захаби, Ибн Таймией, Ибн Халдуном, Ибн ал-Каййимом, Ибн Хумамом и Ибн Хаджжаром, готовят только в Сорбонне и Оксфорде»³⁰⁵.

Продолжая критиковать идею об обязательном следовании *мазхабам*, богослов указывает: «Если бы следование одному из верных *мазхабов* было подобно следованию Посланнику Аллаха, то следование Корану и *сунне* было бы еще более приоритетным. Ведь основоположники этих *мазхабов*, а также их ученики запрещали следовать за ними тем, то не знает их аргументации»³⁰⁶.

Подводя итог, Р. Фахрутдин делает вывод: «...те, кто способен, должны действовать согласно предписаниям Корана и *хадисов*, а те, кто не способен это делать, должны спрашивать у тех, кто обладает талантом понимания Корана и *хадисов*»³⁰⁷.

Однако понимая, что *иджтихадом* может заниматься исключительно специалист-*факих*, богослов определяет требования, предъявляемые к *муджтахиду*. Среди них он выделяет: во-первых, знание Корана и *сунны*, при этом он оговаривается, что от *муджтахид*

³⁰⁵ Фэхреддин Р. Дини вэ ижтимагый мэсьэлэлэр: сайланма хезмэтлэр. – Казан: Рухият, 2011 – С. 76.

³⁰⁶ Там же – С. 77.

³⁰⁷ Там же.

не требуется знание всех *айатов* и *хадисов* наизусть. Он должен знать те, из которых выносятся законоположения *шариата*. Однако он должен разбираться в вопросах достоверности *хадисов* и надежности их передатчиков. Во-вторых, *муджтахид* должен знать арабский язык в той мере, чтобы правильно понимать Священные тексты. В-третьих, от него требуется знание науки *Усул ал-фикх* («Основы права»). В-четвертых, ему необходимо иметь представление об отмененных и отменяющих *айатах* и *хадисах*.

Как видим, проблема *иджтихада*, в действительности не нова для татарских богословов. Анализ основных источников ислама, а также богословских трактатов более раннего периода позволил выявить: во-первых, противоречивость самой проблематики, во-вторых, идея о закрытии врат *иджтихада* начала приобретать актуальность в связи с вопросами, возникавшими относительно квалификации богословов, в-третьих, сам инструмент *иджтихада*, сохранял свою актуальность в течение всей истории исламского правотворчества.

Богословы-правоведы предлагали различные варианты решения проблемы *иджтихада* и его правомерности. Хотя некоторые исследователи и пытаются показать негативные результаты богословских решений, которые якобы привели к застою богословской мысли, однако в то же время было и позитивное влияние. Попытки решения данной проблемы привели к постепенному формированию классификации богословов – *табакат ал-фукаха*. А помимо этого, сформировалась целая система требований к квалификации богослова, желающего заняться решением новых вопросов, кото-

рые продолжали возникать перед мусульманской *уммой* в ходе ее исторического развития.

Таким образом, анализ идей татарских богословов относительно проблемы соотношения *таклида* и *иджтихада* показывает, что в конце XVIII – начале XIX в. богословы отдавали предпочтение *таклиду*, а *иджтихад* ограничивали рамками *мазхаба (ифта)*. Далее мы наблюдаем процесс трансформации богословской мысли, когда социально-экономические изменения в обществе обусловили предпочтения татарских богословов в пользу *иджтихада*. И в начале XX в. наблюдается тенденция к предпочтению абсолютного *иджтихада*. Если такие богословы, как Г. Утыз-Имяни, в своих трудах прибегают к аргументации посредством классических ханафитских трудов по праву и уделяют большее внимание аутентичности информации, то богословы следующих поколений – Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, Р. Фахрутдин – непосредственно обращаются к основным источникам ислама – Корану и *сунне*.

Однако даже те богословы, которые ратуют за абсолютный *иджтихад*, придерживаются мнения о том, что он является инструментом правотворчества только для тех, кто способен его совершать (Выделено мною. – Р. А.). Именно поэтому даже те ученые, которые ратуют за «открытие врат *иджтихада*» или же говорят о том, что *иджтихад* никогда не переставал существовать, устанавливают ряд условий для *муджтахид*. Во-первых, *муджтахид* обязан в совершенстве владеть арабским языком, его грамматикой, лексикой и т.д. Также очень важно, чтобы *муджтахид* был осведомлен о лексическом значении слов, которое они носили во времена пророка Мухаммада. В арабском язы-

ке очень много синонимичных слов (около семисот названий верблюда) каждое из них несет свой оттенок, поэтому и анализ текстов должен производиться только с учетом всех этих оттенков, которые часто упускаются в переводах. Во-вторых, *муджтахид* должен хорошо знать Коран и историю ниспослания каждого *айата*. Некоторые из *айатов* Корана могут нести только частное значение, некоторые могут быть отмененными, все это должно учитываться во время использования *иджтихада*. А для хорошего знания Корана *муджтахиду* следует изучить большое число его комментариев (*тафсиров*). В-третьих, от *муджтахида* требуется хорошее знание *сунны*. Так же как и *айаты* Корана, *хадисы* Пророка имеют иногда частное, иногда общее значение. Иногда они могут отмененными более поздними *хадисами*. Огромное значение имеет достоверность *хадисов* и методика ее подтверждения. В-четвертых, от него требуется знание правил *иджтихада* и общая эрудированность, так как *муджтахид* обязан соблюдать приоритетность шариатских доводов (Коран, *сунна*, *иджма'*, *кийас* и т.д.). Что же касается общей эрудированности, то она обусловлена тем, что *муджтахид* будет отвечать на вопросы, которые будет ставить перед ним современный мир. В противном случае мусульманский мир может, например, получить *фетву* о том, что Земля – плоская и Солнце вращается вокруг нее³⁰⁸. В целом сегодня нет острой необходимости говорить об абсолютном *иджтихаде*. Поскольку основные правила *иджтихада* во всех четырех *мазхабах* и их доводы практически совпадают.

³⁰⁸ Такая фетва была дана бывшим муфтием Королевства Саудовская Аравия Ибн Базом (1912-1999).

ИДЖТИХАД В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ

3.1 Исламские правовые теории современности

Различные социальные, технологические, экономические и политические изменения, происходящие в обществе, заставляют сохранять актуальность проблемы *иджтихада* и в настоящее время. В этой связи мыслители и богословы ищут новые подходы и методы к решению возникающих вопросов. Среди них можно выделить идею коллективного *иджтихада*, парадигму коранитов и теорию о целях шарията.

Коллективный иджтихад

Одной из современных правовых теорий в исламе, которая нашла широкое практическое применение, является идея о коллективном *иджтихаде*. Однако следует отметить, что она не нова для исламского мира. В ее основе лежат как коранические *айаты*: «...и советуйся с ними о делах» (Коран, 3:159), «...и решают свои дела по взаимному совету между ними» (Коран, 42: 38), а также и деяния, и слова пророка Мухаммада. Например, такая рекомендация дана прямым текстом в одном из *хадисов*: «Передается от Са'ида ибн ал-Мусайба, от 'Али, который сказал: "Я спросил: «О Посланник Аллаха, иногда в нашей жизни происходят события, не упомянутые ни в Коране, ни в твоей *сун-*

не?»” – он ответил: “В этом случае соберите знатоков из числа верующих и проведите совет между собой, и не принимайте решение на основе мнения одного человека”»³⁰⁹.

Традиция коллективного *иджтихада* продолжила свое существование и после пророка Мухаммада. В частности, приводится предание, что Абу Бакр, пытаясь найти решение возникающих вопросов, обращался к Корану и *сунне*. Если эти источники не содержали необходимую информацию, он обращался к верующим с вопросом: «Известно ли вам, каким образом Пророк решал этот вопрос?» Если же ответ и после этого не удавалось найти, то он собирал наиболее грамотных из мусульман, чтобы принять решение в совещательной форме, основываясь на мнении большинства³¹⁰. Эта традиция нашла продолжение и во время правления ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза³¹¹. Также ее можно увидеть и в методологии Абу Ханифы, который, обсуждал полученные вопросы совместно со своими учениками во время занятий, о чем было сказано выше.

В богословской литературе понятию «коллективный *иджтихад*» дается следующее определение: «Приложение усилий большинством богословов с целью получения гипотезы относительно вердикта *шариата* посредством его выведения/извлечения (из Корана и сун-

³⁰⁹ Ал-Хайсами ‘А. Маджма’ аз-зава’ид ва манба’ ал-фава’ид. – Бейрут: Дар ал-киتاب ал-‘араби, 1982. – Т.1, С. 178.

³¹⁰ Аш-Шарафи ‘А. ал-Иджтихад ал-джама’и фи ат-ташри’ ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998 – С. 48.

³¹¹ Халлаф ‘А. ‘Илму усул ал-фикх / Абдулваххаб Халлаф. – Казань: РИУ, б.г. – С. 50.

ны), возникающее в результате единогласного мнения или мнения большинства, после проведения совещательных процедур»³¹². По своей сути коллективный *иджтихад* отличается от индивидуального лишь тем, что для его осуществления необходимо проведение совещательных процедур и голосования, во всем остальном его методология ничем не отличается от второго.

Инструментом коллективного *иджтихада* могут быть Советы *улемов*, комиссии, исследовательские центры, конференции³¹³. Вердикт (*фетва*) выносится только в том случае, если за него проголосовало большинство участников процесса. Если богословы пришли к единому мнению без совещательных процедур, то это не является коллективным *иджтихадом*, а представляет собой согласие. В этом заключается отличие коллективного *иджтихада* от *иджма'*.

К особенностям и преимуществам коллективного *иджтихада* богословы относят возможность более полного охвата всех известных богословских текстов, случаев *иджма'* и разногласий между богословами, возможность точнее выявить природу *иджма'*, является ли она установленным положением *шариата* или же может меняться в зависимости от каких-либо условий, возможность наиболее полно выявить причины ниспослания Священных текстов, возможность охватить экономические, социальные, политические аспекты,

³¹² Аш-Шарафи 'А. ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998 – С. 46.

³¹³ Там же. – С. 47.

решаемого вопроса³¹⁴. Кроме этого, коллективный *иджтихад* представляет собой реализацию принципа совещательности, дает возможность избежать влияния личностных приоритетов и принять более точное и верное решение, является своего рода заменой *иджма'*, позволяет минимизировать риски принятия неоптимальных решений, возможность решать современные проблемы на глобальном уровне, способствует объединению мусульманской *уммы*, является инструментом взаимодополнения компетенций специалистов различных областей знания³¹⁵.

Мусульманским богословам видятся три основные сферы применения коллективного *иджтихада*: решение современных богословских проблем, выбор наиболее предпочтительных богословских вердиктов из уже имеющихся и решение проблем, некоторые из обстоятельств которых могут меняться в зависимости от времени и места.

Основные источники ислама ограничены текстами Корана и *хадисов*, а ситуации, возникающие в жизни верующих, не ограничены. В этой связи перед богословами каждого исторического периода возникают новые вопросы, требующие богословского заключения и вердикта. Например, с появлением книгопечатания одним из таких вопросов была проблема допустимости издания Корана и других религиозных книг. К современным же в качестве примера можно отнести во-

³¹⁴ Тахташ Х. Дарурат ан-нахдж ат-ташаури фи ал-иджтихад ал-фикхи ал-му'асир. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.alukah.net/sharia/0/32078/> [свободный]. (дата обращения: 16.05.20).

³¹⁵ Аш-Шарафи 'А. ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998. – С. 77-90.

просы, связанные с клонированием, созданием банков материнского молока, банков спермы и многие другие. Решение данных вопросов зачастую является междисциплинарным и нуждается в привлечении к работе или даже во включении в состав богословских советов соответствующих специалистов³¹⁶.

Вторая сфера является более узкоспециализированной и зачастую связана с кодификацией норм исламского права. Как известно, за более чем тысячелетнюю историю ислама богословами четырех суннитских *мазхабов* было вынесено большое количество вердиктов. Процессы кодификации этих норм требуют выбора наиболее оптимального с точки зрения практического применения и в то же время наиболее верного с точки зрения богословия. Применение коллективного *иджтихада* в данном случае дает возможность избежать влияния мазхабического фанатизма, приверженности тем или иным политическим идеям и т.д.³¹⁷.

И, наконец, третья сфера применения коллективного *иджтихада* ориентирована на решение богословских вопросов, обстоятельства которых могут меняться в зависимости от времени или места. Изменение обстоятельств фактически ставит перед богословами новую задачу, которую необходимо решить, используя обновленные данные, с учетом интересов верующих. Одним из примеров подобных правовых решений является вердикт 'Усмана ибн 'Аффана относительно заблудившихся верблюдов. Если пророк Мухаммад повелел оставлять их на свободном пастбище, чтобы

³¹⁶ Аш-Шарафи 'А. ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998. – С. 108 – 110.

³¹⁷ Там же – С. 111 – 114.

хозяевам могли найти их, то 'Усман ибн 'Аффан принял решение продавать их и возмещать их хозяевам стоимость. Данное решение было обусловлено изменением нравственности общества в худшую сторону, когда граждане начали посягать на чужое имущество³¹⁸. Вторым примером может служить отмена уголовного наказания за воровство во времена халифа 'Умара в связи с засушливым годом³¹⁹.

К коллективному *иджтихаду* богословы предъявляют те же самые требования, как и к личному, с тем лишь различием, что этим требованиям должны соответствовать все члены совещательного органа³²⁰. Инструментом реализации коллективного *иджтихада* являются различные богословские советы, комиссии, комитеты, советы *улемов*. Работа этих институтов рассматривается в других разделах данного исследования.

Парадигма коранитов

Хотя в своем современном виде парадигма коранитов начала формироваться в конце XIX – начале XX в., зачатки их идеологии можно обнаружить в наследии *шиитов*, *хариджитов* и *му'тазилитов*. Представители всех эти течений отказывались признавать ту или иную часть *сунны*. Если *шииты* отдавали предпочтение преданиям от людей, верных 'Али, то *хариджиты* ограничили круг передатчиков только теми сподвижниками, которые не приняли участие в противостоянии между 'Али и Му'авией. *Му'тазилиты* же отри-

³¹⁸ Аш-Шарафи 'А. ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998. – С. 119.

³¹⁹ Там же. – С. 121.

³²⁰ Там же. – С. 59 – 76.

цали *хадисы*, противоречащие рациональным доводам и восприятию.

Известный современный сирийский богослов Бадиг' ал-Лаххам связывает появление коранитов с периодом жизни *имама* аш-Шафи'и³²¹. В качестве аргумента он ссылается на его труд *Ар-Рисала*, где приводится монолог, посвященный апологетике *сунны*³²². По словам богослова, идеи коранитов продолжали существовать в V, и X–XIII, и XVI вв³²³. Аргументируя свою точку зрения, он ссылается на произведения ал-Байхаки и ас-Суйути, где они также выступают в защиту второго источника ислама. В частности, ас-Суйути пишет: «Рафидиты и безбожники начали много говорить о том, что пророческая *сунна* и *хадисы* не могут быть использованы в качестве аргумента, а единственным доказательством является только Коран»³²⁴.

Формирование коранизма в его современном виде исследователи связывают с именем 'Абдаллы Джакралави, начавшим активную проповедническую деятельность в 1902 г. в Лахоре³²⁵. Наиболее известными

³²¹ Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham/> [свободный]. (дата обращения: 17.05.20).

³²² Аш-Шафии М. ар-Рисала. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби у ауладуху, 1938. – С. 369 – 389.

³²³ Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham/>. [свободный]. (дата обращения: 17.05.20).

³²⁴ Ас-Суйути Дж. Мифтах ал-джанна фи ал-ихтиджадж би ас-сунна. – Пакистан: 2007. – С. 56 – 57.

³²⁵ Бахш Х. ал-Кур'анийуна ва шубухатухум хаула ас-сунна. – Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. – С. 19.

проповедниками идей этого течения в XX в. были Мухаммад Тауфик Сиддики, Махмуд Абу Райа, Абу Шади Ахмад Заки, Исмаил Адхам, Абу Зайд ад-Дамнахури и другие³²⁶.

Основной идеей коранитов является признание Корана в качестве единственного священного источника ислама и отказ от текстов *сунны*³²⁷. В качестве аргументов кораниты в основном заявляют, что Коран является самодостаточным источником, в котором Аллах подробно разъяснил все законы³²⁸, что, в отличие от Корана, *сунна* не является боговдохновенным источником³²⁹, и наконец, что в отличие от Корана, достоверность *сунны* сомнительна³³⁰.

На основе данного суждения кораниты проводят ревизию многих законоустановлений суннизма. По их мнению, необходимо отказаться от наследия прошлого и самостоятельно анализировать текст Корана³³¹.

В частности, в вопросах молитвы, они делают заключения относительно того, что обязательных ежедневных молитв всего три: утренняя, вечерняя и ноч-

³²⁶ Бахш Х. ал-Кур'анийуна ва шубухатухум хаула ас-сунна. – Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. – С. 153 – 181.

³²⁷ Субхи А. Китаб: ал-Кур'ан ал-карим ва кафа масдаран ли ат-ташри'. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=256. [свободный]. (дата обращения: 17.05.20).

³²⁸ Бахш Х. ал-Кур'анийуна ва шубухатухум хаула ас-сунна. – Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. – С. 209.

³²⁹ Там же. – 218.

³³⁰ Субхи А. Ал-Иснад фи ал-хадис. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=20. [свободный]. (дата обращения: 17.05.20).

³³¹ Ал-Махди З.'А. ал-Кур'ан ва ас-сала. – http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8344. [свободный]. (дата обращения: 18.05.20).

ная. Первый вывод они делают из содержания айатов: «Совершай обряд молитвы начиная с того времени, когда солнце [после полудня] начнет склоняться к ночному мраку, а также [совершай] утреннее чтение молитвы, ибо утреннюю молитву слушают [ночные и дневные ангелы]» (Коран, 17: 78) и «Совершай обрядовую молитву в начале и конце дня, в начале и конце ночи» (Коран, 11: 114). Свою аргументацию они подкрепляют также и айатами о том, что день создан для того, чтобы трудиться и взаимодействовать с другими людьми.

Другой вывод, к которому они приходят, анализируя группу айатов: «О вы, которые уверовали! Когда вас зовут на соборную молитву в пятницу, проявляйте рвение в поминании Аллаха, оставив торговые дела. Это лучше для вас, если только вы разумеете. Когда обрядовая молитва будет завершена, то разойдитесь по земле, взыскупите милости Аллаха и поминайте Его многократно, — быть может, вы преуспеете. Но они, едва представится им [случай] заняться торговлей или предаться развлечениям, поспешно устремляются к этим занятиям, оставляя тебя стоять [на возвышении для чтения проповедей]. Скажи [, Мухаммад]: “То, что у Аллаха, лучше забав и торговли, и Аллах — наилучший из тех, кто дает удел”» (Коран, 62: 9–11), заключается в том, что пятничная молитва является желательной, а не обязательной. При этом они ссылаются на тот факт, что часть сподвижников оставили Пророка, говорившего проповедь, и поспешили заняться торговлей³³².

³³² Бахш Х. ал-Кур’анийуна ва шубухатухум хаула ас-сунна. – Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. – С. 209.

Похожие подходы используются и для анализа остальных видов богослужений, вопросов экономики и пр. Хотя доводы коранитов и кажутся на первый взгляд разумными, однако у сторонников *сунны* есть контраргументы³³³, в этой связи идеология коранитов больше подвергается критике, нежели популяризации.

Концепция целей шариата

Данная концепция также не является новой для исламского мира. Начиная со времени сподвижников вплоть до пятогов. по *хиджре* (XI в.), когда данная концепция обрела форму, известную сегодня, шел процесс эволюции идеи о пользе, которую *шариат* несет людям.

Наболее ранним богословским трудом, коснувшимся вопроса целей божественных предписаний, является *Салат ва макасидуха* («Молитва и ее цели») принадлежащая перу ал-Хакима ат-Тирмизи³³⁴. В частности, в данной книге, посвященной молитвенной практике ислама, он высказывает предположения о том, что целью смены положений тела во время молитвы является проявление смиренности, целью славословия в отношении Бога – очищение от неведения, целью обращения в сторону *ка'бы* – сосредоточение на молитве³³⁵.

³³³ Рахматуллин Р.Ю. Коранизм – мусульманский протестантизм? // Исламоведение. 2019. Т.10, № 3. С. 97 – 98.

³³⁴ Абу 'Абдулла Мухаммад ибн 'Али ат-Тирмизи (ум. 320/932) известный богослов, один из крупнейших представителей среднеазиатского суфизма.

³³⁵ Ауда Дж. Цели шариата. – М.: Издательский дом Марджани, 2014. – С. 133.

Следующим автором, уже более серьезно изучавшим данный вопрос, был иранский богослов Абу Зайд ал-Балхи³³⁶. Он был одним из первых, кто рассматривал цели божественных предписаний, регулирующих сферу взаимоотношений. Свои идеи он раскрыл в книге *Ал-Ибана 'ан 'илал ад-дийана* («Разъяснение о целях религии»)³³⁷. Кроме этого, в его труде *Масалих ал-абдан ва ан-нуфус* («Благо тел и душ»)³³⁸ впервые рассматривается термин *маслаха* («благо, польза»).

Позднее вопросов целей и пользы божественных предписаний коснулся шафиитский богослов-правовед ал-Каффал аш-Шаши³³⁹. Этим вопросам посвящен его труд *Махасин аш-шари'а* («Красоты шариата»)³⁴⁰. Книга имеет классическую структуру трудов по исламскому праву. Автор кратко раскрывает суть каждого элемента ритуальной богослужебной практики ислама, после чего подробно разъясняет мудрость каждого из них.

³³⁶ Абу Зайд ал-Балхи (235 – 322/850 – 934) мусульманский богослов, ученый-энциклопедист, перу которого принадлежат труды по богословию, медицине, философии, географии, политике, поэзии, этике, социологии, грамматике, литературе и астрономии.

³³⁷ Ауда Дж. Цели шариата. – М.: Издательский дом Марджани, 2014. – С. 134.

³³⁸ Ал-Балхи А. Масалих ал-абдан ва ал-анфус. – Каир: Ма'хад ал-махтутат ал-'арабийя, 2005. – 648 с.

³³⁹ Абу Бакр Мухаммад ибн 'Али аш-Шаши (290 – 365/903 – 976) известный среднеазиатский богослов, знаток исламского права, хадисоведения и лингвистики.

³⁴⁰ Аш-Шаши М. Махасин аш-шари'а. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2007. – 616 с.

Одним из шиитских богословов, затронувших данную проблематику, был Ибн Бабавайх ал-Кумми³⁴¹. В своей книге *‘Илал аш-шарай’* («Причины предписаний») он впервые касается концепции целей *шариата*. Он делает попытку дать рациональное объяснение основным догматам ислама, религиозно-нравственным предписаниями и богослужебной практике.

Автором одной из наиболее ранней классификации целей *шариата* был ал-‘Амири ал-Файласуф³⁴², его перу принадлежит книга *И‘лам би манакиб ал-ислам* («Разъяснение путей ислама»).

Однако современный вид концепция целей *шариата* начинает приобретать в V–VIII (XI–XIV) вв. Выдающийся вклад в ее создание внесли ал-Джувайни, ал-Газали, ал-Карафи, Ибн ал-Каййим и аш-Шатиби.

Перу имама ал-Абу ал-Ма‘ли ал-Джувайни³⁴³ принадлежит книга *Ал-Бурхан фи усул ал-фикх* («Аргумент в основах права»)³⁴⁴, которая впервые описывает основные уровни человеческих потребностей и делает выводы относительно целей *шариата*.

Его ученик, *имам* ал-Газали³⁴⁵, развил и упорядочил идеи своего учителя. В своем известном труде *Ал-*

³⁴¹ Абу Джа‘фар Мухамма ибн ‘Али ас-Садук ал-Кумми (306 – 382/918 – 992) известный шиитский богослов, знаток права и хадисоведения.

³⁴² Абу ал-Хасан Мухамма ибн Йусуф ал-‘Амири (300 – 381/913 – 991) известный иранский богослов, знаток права и философии.

³⁴³ Абу ал-Ма‘али ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абдулла ал-Джувайни (419 – 478/1028 – 1085) известный шафиитски богослов-правовед.

³⁴⁴ Ал-Джувайни ‘А. ал-Бурхан фи усул ал-фикх. – Доха: Матаби‘ Духа ал-хадиса, 1979. – С. 923 – 964.

³⁴⁵ Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ат-Туси (450 – 504/1058 – 1111) известный шафиитский богослов, знаток права, философии, суфизма.

Мустасфа мин 'илм ал-усул («Избранное из науки основ (права)») ³⁴⁶ он упорядочивает цели *шариата*, в зависимости от их приоритетности в следующем порядке: вера, жизнь, разум, потомство, имущество, а также начинает использовать термин *ал-хифз* («защита, сохранение»).

Если ал-Карафи ³⁴⁷ и Ибн ал-Каййим ³⁴⁸ внесли в концепцию лишь незначительные изменения, то аш-Шатиби ³⁴⁹ в своей книге *Ал-Мувафакат фи усул аш-шари'а* («Консенсусы в основах *шариата*») ³⁵⁰ пошел дальше. Во-первых, он заявил о целях *шариата* как об основах *шариата*, во-вторых, он объявил, что цели *шариата* превыше частных предписаний, и, наконец, в-третьих, он заявил, что индуктивное доказательство, позволяющее выявить цели *шариата*, является категоричным.

Концепция целей *шариата* имеет несколько аспектов терминологических понятий: во-первых, понятия *маслаха* «польза» и *мафсада* «вред», во-вторых, уровни потребностей: *ад-дарурийат* «необходимость», *ал-хад-*

³⁴⁶ Ал-Газали А. *ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул*. – эр-Рийад: Дар ал-Майман. – С. 328.

³⁴⁷ Шихаб ад-Дин Абу ал-'Аббас Ахмад ин Абу ал-'Ала Идрис ибн 'Абд ар-Рахман ибн 'Абдулла ибн Йалин ас-Санхаджи ал-Мисри (ум. 684/1285) известный маликитский богослов, знаток исламского права.

³⁴⁸ Шамс ад-Дин Абу 'Абдулла Мухаммад ибн Абу Бакр ад-Димашки (691 – 751/1292 – 1350) известный ханбалитский богослов, знатко исламского права, тафсира, хадисоведения.

³⁴⁹ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 790/1388) известный маликитский богослов, знаток исламского права, тафсира, хадисоведения и грамматики.

³⁵⁰ Аш-Шатиби И. *ал-Мувафакат*. – ал-Хубар: Дар Ибн 'Аффан, 1997. – Т. 2, 3.

жийат «потребность» и *ат-тахсинийат* «блага (улучшающие жизнь)», в-третьих, цели *шариата* по защите религии, жизни, потомства, разума, имущества.

В основе понятий *маслаха* и *мафсада* лежит идея о том, что *шариат* был ниспослан, чтобы нести людям пользу и избавлять их от вреда. Исходя из этого, каждое божественное предписание направлено для того, чтобы привлечь какую-либо пользу или уберечь человека от какого-либо вреда³⁵¹.

В основе понятий *ад-дарурийат*, *ал-хаджийат* и *ат-тахсинийат* лежит идея о том, что существуют различные уровни потребностей. Под понятием *ад-дарурийат* – «необходимости» имеются в виду то, без чего человек не в состоянии жить, *ал-хаджийат* – «потребность» имеется в виду то, без чего жизнь затруднительна, и *ат-тахсинийат* – «блага (улучшающие жизнь)» – подразумевается то, отсутствие чего не сильно осложнит человеческую жизнь³⁵².

И, наконец, первые два аспекта преследуют пять целей: защиту религии, жизни, потомства, разума, имущества человека. А некоторые богословы еще как отдельную цель добавляют защиту чести. Часть же богословов объединяет ее с защитой потомства³⁵³.

На сегодняшний день концепция целей *шариата* рассматривается как перспективное направление способное помочь в области развития прав человека, стать новым форматом *иджтихада*, способствовать темати-

³⁵¹ Ар-Райсуни А. Мухадарат фи макасид аш-шари'а. – Каир: Дар ал-Калима, 2014. – С. 125.

³⁵² Там же. – С. 179.

³⁵³ Там же. – С. 152.

ческому толкованию Корана, служить связующим звеном между правовыми школами ислама³⁵⁴.

В то же время, по мнению богословов, она не может возводиться в абсолют и занимать место основных источников Ислама. В частности, известный современный ханафитский богослов Т. Усмани указывает: «Все принимаемые во внимание цели *шариата* не носят абсолютный характер, а имеют определенные границы и критерии. Например, сохранение жизни, несомненно, является одной из важнейших целей *шариата*. Но убийца не может использовать эту цель для того, чтобы избежать заслуженного наказания (*каса*). То же самое относится и к остальным целям *шариата*. Самым главным вопросом в данном случае является вопрос: «Кто может устанавливать эти цели? Кто устанавливает критерии, в рамках которых эти цели будут работать»³⁵⁵. Если доверить все это человеческому разуму, то *шариат* придет к хаосу. Ведь *шариат* создает точные законы даже в вопросах, в которых разум не способен найти верное решение». Таким образом, несмотря на актуальность концепции целей *шариата*, они не могут стать заменой *шариата* и тем более его источников.

В целом, если дать общую оценку современным тенденциям развития исламского права, следует отметить, что парадигма коранитов является наименее перспективной, можно сказать – даже тупиковой. Отрицание второго по значимости источника ислама

³⁵⁴ Ауда Дж. Цели шариата. – М.: Издательский дом Марджани, 2014. – С. 145 – 174.

³⁵⁵ Усмани Т. ‘Усул ал-’ифта ва адабуху – Карачи, 2011 – С. 246 – 247.

резко противопоставило ее не только суннитскому, но даже и шиитскому исламу и даже стало причиной идеи об исключении ее представителей из лона ислама. В этой связи число последователей этой парадигмы невелико, ее носителями являются лишь некоторые представители интеллигенции, а популярности она не имеет. Что касается концепции целей *шариата*, то, несмотря на ее универсальность, она не может служить самостоятельной формой *иджтихада*, а лишь его инструментом, позволяющим по-новому взглянуть на религиозные предписания. В связи с этим наиболее перспективной, на наш взгляд, является концепция коллективного *иджтихада*, которая имеет в исламском праве глубокие традиционные корни и соответствует современному духу плюрализма мнений и совещательности.

3.2 Советы улемов как продолжение традиции *иджтихада* российских богословов

Как было сказано выше, идея совещательного органа, основанного на принципе совещательности *аш-шура*, укоренена в тексте Корана и поступках пророка Мухаммада, а позднее она была реализована праведными халифами.

В истории России первое институциональное объединение мусульманских богословов в формате Совета улемов возникло начале XX в. Начало было положено в 1905 году в Уфе, когда 10–15 апреля под председа-

ством М. Султанова состоялось заседание «Общество ученых» (*Улама жэмгыяте*)³⁵⁶.

В 1923 г. на II Всероссийском съезде мусульманского духовенства был избран Голямалар Шурасы (Совет улемов) в новом составе. В него вошли *ахун* Уфы Дж. Абзгильдин (в качестве секретаря), *мухтасиб* Астрахани 'А. 'Умари, *мухтасиб* Казани Ш. Шараф, *мухтасиб* Уральской области Г. Расули (сын З. Расулева, занимавший пост *муфтия* в 1936–1950 гг.), видные богословы: Т. Ильяси, Х. Махмудов, С. Урманов, М.-С. Хасани, К. Айдаров, бывший казый Х.-Г. Габаша. Перед Советом *улемов* были поставлены следующие задачи: разработка способов сохранения чистоты религии, приведение религиозной литературы, *хутб*, *вагазов* в соответствие с потребностями времени, издание учебника по *каламу*; обеспечение религиозно-морального воспитания в семье; создание программы и учебников для начального религиозного образования³⁵⁷. Позднее состав Совета *улемов* немного изменился, но в целом этот орган просуществовал вплоть до смерти Р. Фахретдина в 1936 г. Также похожий совет был создан в 1923 г. в Крыму. Предполагалось, что в его составе будет 24 богослова, однако по факту их было 15–16, а

³⁵⁶ Хабутдинов А.Ю. Оренбургское магометанское духовное собрание и Центральное духовное управление мусульман – этапы формирования российской уммы. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamrf.ru/news/culture/history/1818>. – [свободный]. (дата обращения: 23.05.20).

³⁵⁷ Идрисов У. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Голямалар Шурасы (Совет улемов) – центр богословия и законодательства российских мусульман. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/1/sovetule.htm#_ftn20. – [свободный]. (дата обращения: 23.05.20).

активно работающих только пять. В 1927 в силу различных причин он прекратил свою деятельность³⁵⁸.

После распада Советского Союза мусульманское духовенство России, начало осознавать необходимость возвращения к идее совещательных богословских органов. С начала 1990-х годов наблюдался экспоненциальный рост количества Духовных управлений (*муфтиятов*) в России. Это было обусловлено как личными амбициями религиозных лидеров, размерами территории РФ, усложняющимися процессами менеджмента в религиозной сфере, а также увеличением количества верующих, мечетей и медресе. Однако потребности верующих не ограничивались лишь посещением мечетей, участием в коллективных богослужебных мероприятиях и получением образования в *медресе*. Приобрели актуальность ряд проблем, которые были решены богословами до революции, в то же время появились новые, которые для своего решения требовали богословских заключений. Также новое мусульманское духовенство начало осознавать необходимость уже не количественных, а качественных изменений, речь шла о качественном наполнении созданных институтов.

Если в 1990-е – начале 2000-х годов верующие искали ответы у зарубежных богословов, то действительность показала, что они не отвечали требованиям российских реалий. В этой связи особую важность приобрел вопрос подготовки *фетв*, учитывающих географические, национальные, экономические и социально-

³⁵⁸ Хайруддинова Э.М. Совет улемов при Народном управлении религиозными делами мусульман Крыма. – Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2013. – № 36. С. 146.

политические особенности Российской Федерации. Однако в силу того, что сложно воспитать подготовленных богословов за короткое время, а также в силу того, что совещательный формат работы более эффективен, особую значимость приобрел вопрос создания совещательных богословских органов, включающих в свой состав наиболее авторитетных и знающих мусульманских деятелей, ученых, богословов.

На данный момент Советы *улемов* созданы при большинстве крупных Духовных управлений России. Среди них – Центральное духовное управление мусульман России, Совет *муфтиев* России, Духовное управление мусульман Татарстана, Дагестана, Чечни, Кабардино-Балкарии, Ингушетии, Нижегородской области, Башкирии, Духовное управление мусульман европейской части России (ДУМЕР), Российской ассоциации исламского согласия, ДУМ Карачаево-Черкесии и др. Если ряд этих советов существует только на бумаге, то значительная их часть является вполне дееспособной и проводит активную научно-богословскую деятельность.

Северный Кавказ и особенно Дагестан заметно отличаются от остальных регионов России, населенных мусульманами. Даже в советские годы здесь не прерывалась цепочка мусульманских богословов. В ее основе лежали *тарикаты*, что позволило значительно быстрее возродить систему образования и институт *алимов*. Уже в 1990-х годах в дагестанских селах и городах проходили публичные заседания богословов. Примерно похожая ситуация была и в Чечне.

Хотя и не удалось найти данные о времени появления Совета *улемов* ДУМ Дагестана, однако известно, что заседания проводятся по мере необходимости, Совет, по устному свидетельству сотрудников ДУМД, состоит из 73 человек, где преимущественно представлены богословы. Совет подконтролен *муфтию* Дагестана, занимается решением исключительно богословских вопросов, а также внутрисоциальных конфликтов. По мере необходимости и в зависимости от решаемого вопроса к работе могут быть привлечены сторонние специалисты. Следует отметить, что Совет *улемов* Дагестана и Чечни оказались наименее прозрачными, отдельного сайта или страницы в Интернете у Совета нет, на сайте ДУМ Дагестана информация о Совете *улемов* также отсутствует.

По Совету *улемов* ДУМ Чечни информация также скудная. Когда он создан – не известно. Заседания *улемов* проводятся по мере необходимости, в составе Совета 50–60 человек³⁵⁹. Все члены Совета *улемов* являются богословами, Совет работает под контролем *муфтия* Чечни, решая богословские вопросы и разрешая внутрисоциальные конфликты. По мере необходимости к работе привлекаются сторонние специалисты, а для решения значимых вопросов могут быть организованы даже международные конференции. Совет *улемов* Чечни также не имеет своей страницы в Интернете и не представлен на сайте ДУМ Чечни.

³⁵⁹ Гараев Д. Совет *улемов* в России: назад в будущее? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budushhee/63-1-0-173. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

Наболее открытым является Совет *улемов* ДУМ РФ, имеющий собственную вкладку на сайте «Мусульмане России». Хотя и не указана дата создания этого органа, однако на сайте есть возможность познакомиться с положением о Совете *улемов*³⁶⁰, его персональным составом, состоящим из 22 человек³⁶¹. Заседания Совета проводятся раз в квартал. Членами совета являются богословы, однако у каждого из них есть светское образование, а некоторые являются кандидатами наук. Совет является относительно самостоятельной структурой и решает богословские вопросы, а при изучении некоторых из них по мере необходимости привлекает сторонних специалистов. Помимо Положений и состава на сайте также представлены и разработанные документы, *фетвы*³⁶².

Следующим по открытости является Совет *улемов* ДУМ РТ, созданный в 1994 г. У Совета есть Положение о его работе. Заседания Совета проводятся по мере необходимости. Совет состоит из 15 человек, которые являются богословами, большинство из них имеют светское образование, а некоторые являются кандидатами наук. Совет работает под контролем *муфтия*, занимается решением богословских вопросов, по мере необходимости привлекает сторонних специалистов. На сайте ДУМ РТ представлена краткая информация о

³⁶⁰ Положение о совете улемов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute>.

³⁶¹ <http://dumrf.ru/sulem/sumembers>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

³⁶² Богословские заключения. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

Совете³⁶³, а также его решения. Совет *улемов* ДУМ РТ несколько раз переформатировался. Если во время *муфтия* Г. Исхакова светские специалисты³⁶⁴ изредка присутствовали на его заседаниях, то во время *муфтия* И. Файзова, когда председателем Совета был избран Р. Батров, светские специалисты начали принимать более активное участие в его работе и даже были созданы обновленные программы для *медресе*. С избранием *муфтием* К. Самигуллина Совет *улемов* вновь стал сугубо богословским органом, однако к его работе по мере необходимости привлекаются светские специалисты. Работа Совета *улемов* стала более активной, и были разработаны такие важные и актуальные документы, как методика расчета времени молитв³⁶⁵, положения о деятельности *имамов*³⁶⁶ и др.

Следующим крупным совещательным богословским органом является Совет *улемов* ЦДУМ. Хотя не известно время его создания в современном формате, однако члены Совета позиционируют себя в качестве преемников последнего Совета *улемов*, который возглавлял Р. Фахретдин. У Совета нет своего Положения,

³⁶³ Совет улемов. . – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovets-ulemov/>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

³⁶⁴ В Казани прошел пленум ДУМ РТ. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.tatar-inform.ru/news/religion/21-04-2010/v-kazani-pro-shel-plenum-dum-rt-4966792>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

³⁶⁵ Время намазов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrt.ru/ru/help-info/prayertime/>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

³⁶⁶ Имамы республики обсуждают обновленное «Положение о богослужениях...» . – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dumrt.ru/ru/news/news_21522.html. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

так как, по словам его членов, он является лишь структурным подразделением ЦДУМ. Заседания Совета проводятся по мере необходимости в составе 12 человек. Членами Совета являются богословы со светским образованием. Совет работает под контролем *муфтия* Т. Таджуддина и решает богословские вопросы, при этом сторонние специалисты не привлекаются. На сайте ЦДУМ подробная информация о Совете *улемов* отсутствует, хотя и сказано, что он является одним из руководящих органов Духовного управления³⁶⁷.

Довольно молодым является Совет *улемов* ДУМ РБ, который был создан в 2020 г. У Совета еще нет своего положения, и после выборов муфтия А. Биргалина состоялось всего два заседания. В состав Совета входят богословы, некоторые из них имеют светское образование. Совет работает под контролем *муфтия*, решает богословские вопросы, привлекает сторонних специалистов по мере необходимости. На сайте ДУМ РБ представлена лишь краткая информация о двух заседаниях СУ³⁶⁸.

Идея создания всероссийского совета *улемов* приходится на вторую половину 2000-х годов. Пионерами этой идеи можно считать Духовное управление му-

³⁶⁷ Центральное духовное управление мусульман России. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cdum.ru/about/>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

³⁶⁸ В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov/>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20), В Совете улемов разработают кодекс имама. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dumrb.ru/dlja-imamov-budet-gaz-rabotan-edinyj-standart-raboty/>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

сульман Нижегородской области (ДУМНО). При этом вдохновляющим примером служили примеры дореволюционных предшественников. Такой вывод можно сделать из книги, выпущенной в 2005 году, названной «Совет *улемов*», авторами которой были Умар Идрисов (на тот момент председатель ДУМНО), его заместитель Дамир Мухетдинов и казанский историк Айдар Хабутдинов. Книга не только анализирует историю развития этого совещательного института в первой половине XX в., но также в заключительной главе «Совет *улемов* сегодня» затрагивается вопрос теории современного Совета *улемов*.

В итоге уже в октябре 2005 года в Нижнем Новгороде представительство Совета *муфтиев* России (СМР) в Приволжском федеральном округе (ПФО) выступило с инициативой избрать Всероссийский совет *улемов*, первое его заседание должно было состояться в Нижнем Новгороде в ноябре 2005 года³⁶⁹.

Авторы идеи полагали, что данный институт должен стать высшим совещательным мусульманским, богословским органом в рамках России, выполняющим функцию законодательной и судебной инстанций в рамках исламского права. Предположительно, это должно было ввести всех *муфтиев*, *имамов* и рядовых мусульман в рамки единого правового пространства, в основе которого должны были лежать нормы

³⁶⁹ Сухов И. В России появится Совет *улемов*. – Россия и мусульманский мир. 2006. № 1. С. 54 (общ. С. 51-54), Гараев Д. Советы *улемов* в России: назад в будущее? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_na_zad_v_budushhee/63-1-0-173. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

российского законодательства и исламского права. Однако раздробленность духовных управлений и амбиции *муфтиев*, помешали реализации этой идеи. Несмотря на это, данная идея не потеряла своей актуальности, и первым президентом РТ М. Ш. Шаймиевым было внесено предложение создать всероссийский совет *улемов* на базе Болгарской исламской академии³⁷⁰. В рамках работы над этим проектом были разработаны положения, предварительный список членов и даже проведено несколько круглых столов с их участием, однако на данный момент проект все еще остается не реализованным.

Подводя итог, мы можем заключить, что предположение о застое исламской правовой мысли после X/XV в. является неточным, на наш взгляд, произошли изменения в ее характере. Если начиная со времен пророка Мухаммада вплоть до формирования основных суннитских *мазхабов* можно наблюдать экспоненциальный рост богословской мысли, выразившийся в решении большого количества возникших частных проблем, то после X/XV в. наблюдается процесс осмысления сформировавшегося наследия. Последнее привело к окончательному оформлению таких наук, как *усул ал-фикх*, *кава'ид ал-фикхийя*, классификации и ранжированию богословов, формированию аргументационной базы, отбору и предпочтению более точных богословских заключений.

³⁷⁰ Болгарская исламская академия торжественно открылась в Татарстане. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20170904/1501751182.html>. – [свободный]. (дата обращения: 25.05.20).

Что касается *иджтихада*, то, хотя он и приобрел новое терминологическое наименование *ифта'*, его суть сильно не изменилась. Отличие было лишь в том, что богословы при поиске решений той или иной проблемы начали обращаться к наследию богословов своего *мазхаба* в поиске прецедентов его решения, если же такого не находилось, то они обращались непосредственно к источникам ислама, с соблюдением принципов, установленных основоположниками конкретного *мазхаба*.

Экономическое и технологическое отставание мусульманской *уммы* от Запада актуализировало проблему поиска решений для выхода из сложившейся ситуации. Богословами было сделано предположение, что виной тому явился так называемый *таклид*, в результате чего появились лозунги освобождения богословской мысли. Однако попытки отказа от мазхабического наследия и поиска новых решений не дали ожидаемого результата и не решили проблему отставания.

Попытки поиска путей решения сложившихся проблем привели к формированию концепций коранитов, целей *шариата* и коллективного *иджтихада*. И если первые две концепции носят частный и довольно ограниченный характер, то последняя является довольно перспективной. В этой связи в российском исламском богословском поле именно ей было отдано предпочтение. Она нашла свое выражение в деятельности Советов *улемов*, сформированных при самых крупных духовных управлениях РФ. Несмотря на проблемы кадров, выработки методологии деятельности,

Советы *улемов* относительно активно выполняют свою функцию. Хотя с начала 2000-х годов предпринимаются попытки создания Совета *улемов* в общероссийском формате, на данный момент, в связи с раздробленностью среди духовных управлений, данный проект остается нереализованным.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Anderson J. N. D.* Law Reform in the Muslim World. London, 1976. 235 p.
2. *Brawman M. M.* The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: E.J. Brill, 1972. 344 p.
3. *Coulson N.J.* A History of Islamic law. Edinburg, 1964. 263 p.
4. *Gibb H. A. R.* Modern Trends in Islam. Chicago, 1947. 141 p.
5. *Goldziher I.* The Zahiris: Their Doctrine and their History / trans. W. Behn. Leiden, 1971. 244 p.
6. *Hassan H.H.* An introduction to the study of Islamic law. Islamabad, 1997. 496 p.
7. *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon press, 1964. 304 p.
8. *Watt W. M.* The Closing of the Door of Igtihad // *Orientalia Hispanica, I.* Leiden, 1974. Pp. 675–678.
9. *Абдуллин Я. Г.* Татарская просветительская мысль. Казань: Таткнигоиздат, 1976. 319 с.
10. *Абу Шайба И.* Ал-Мусаннаф. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2004. Т. 14. 565 с.
11. *Ал-Умари А. Д.* Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа. Медина, б.г. 501 с.
12. *Ал-Ашкар Г. С.* Тарих ал-фикх ал-ислами. Амман, 1991. 247 с.
13. *Ал-Багдади А.* Сахих ал-факих ва ал-мутафакких. Эр-Рияд: Дар ал-ватан, 1997. 447 с.

14. *Ал-Бадави Ю.* Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. 460 с.
15. *Ал-Балхи А.* Масалих ал-абдан ва ал-анфус. Каир: Ма'хад ал-махтутат ал-'арабийя, 2005. 648 с.
16. *Ал-Басри М.* Китаб ал-му'тамад фи усул ал-фикх. Дамаск: ал-Ма'хад ал-илми ал-фаранси ли ад-дирасат ал-'арабийя, 1964. Т. 2. 1050 с.
17. *Ал-Бухари М.* Мусаллам ас-субут. Каир: ал-Хусейнийя ал-мисрийя, 1908. Т.2. 360 с.
18. *Ал-Газали А.* Ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул. Эр-Рияд: Дар ал-Майман, б.г. 978 с.
19. *Ал-Джувайни 'А.* Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. Александрия: Дар ад-да'ва, 1979. 422 с.
20. *Ал-Иснави 'А.* Нихай'т ас-сул фи шарх манахидж ал-усул. Каир: 'Алам ал-кутуб, 1925. Т. 4. 638 с.
21. *Ал-Каттани М.* Му'джем фикх Ибн Хазм аз-Захири. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2009. 864 с.
22. *Ал-Лакнави М.* Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2002. Т. 2. 446 с.
23. *Ал-Лаххам Б.* Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? [Электронный ресурс] // URL: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham/> [свободный] (дата обращения: 17.05.2020).
24. *Ал-Маварди 'А.* Адаб ал-кади. Багдад: ал-Иршад, 1971. Т. 1. 737 с.
25. *Ал-Махди З.'А.* Ал-Кур'ан ва ас-сала. [Электронный ресурс] // URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8344 [свободный] (дата обращения: 18.05.2020).

26. *Ал-Фарфур* М. Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 1995. 157 с.
27. *Ал-Хайсами* 'А. Маджма' аз-зава'ид ва манба' ал-фава'ид. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, 1982. Т. 1. 960 с.
28. *Ал-Худри* М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, 1967. 328 с.
29. *Амади* 'А. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. Т. 4. 288 с.
30. *Ан-Накиб* А. Ал-мазхаб ал-ханафи. 2001. Эр-Рияд: ар-Рушд. Т. 1. 440 с.
31. *Ар-Райсуни* А. Мухадарат фи макасид аш-шари'а. Каир: Дар ал-Калима, 2014. 321 с.
32. *Ас-Са'либи* М. Ал-Фикр ас-сами фи тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2007. 606 с.
33. *Ас-Саис* М. Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.
34. *Ас-Салаби* 'А. Асма ал-маталиб фи сират 'амир ал-му'минин 'Али ибн аби Талиб. Аш-Шарика (ОАЭ), 2004. 1089 с.
35. *Ас-Субки* 'А. Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2003. 142 с.
36. *Ас-Суйути* Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран. Дамаск, 2008. 832 с.
37. *Ас-Суйути* Дж. Мифтах ал-джанна фи ал-ихтидждж би ас-сунна. Пакистан, 2007. 203 с.
38. *Ат-Табари* М. Джами' ал-байан 'ан та'вил аййи ал-Кур'ан. Каир, 2001. Т.4. 722 с.
39. *Ат-Тарифи* Н. Тарих ал-фикх ал-ислами. Эр-Рияд, 1997. 240 с.

40. *Ауда Дж.* Цели шариата. М.: Издательский дом Марджани, 2014. 190 с.
41. *Аш-Шарафи 'А.* Ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. Катар: Китаб ал-умма, 1998. 150 с.
42. *Аш-Шатиби И.* Ал-Муафакат. Ал-Хубар: Дар Ибн 'Аффан, 1997. Т. 2. 43. *Аш-Шафи'и М.* Ар-Рисала. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби у ауладуху, 1938. 787 с.
44. *Аш-Шаши М.* Махасин аш-шари'а. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2007. 616 с.
45. *Аш-Ширази. И.* Ал-Лума' фи усул ал-фикх. Бейрут: Дал ал-хадис ал-катанийа, 2013. 358 с.
46. *Балтаджи М.* Манахидж ат-ташри' ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. Каир, 2007. Т. 1. 642 с.
47. *Баруди Г.* Тэфсир // Эд-дин вэ эл-эдэб. 1916. № 13.
48. *Баши Х.* Ал-Кур'анийуна ва шубухатухум хаула ас-сунна. Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. 487 с.
49. *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 336 с.
50. *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2: Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию; Введение к трактату «Аль-Муафакат»; Воззвание к мусульманским нациям; Женщина в свете священных аятов Благородного Корана. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 256 с.
51. Богословские заключения. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

52. Болгарская исламская академия торжественно открылась в Татарстане. [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/20170904/1501751182.html> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

53. *Большаков О. Г.* История халифата. М., 2000. Т. 1. 313 с.

54. *Буби Г.* Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы? Казань, 1909. 69 с.

55. *Бути М.С.Р.* Фикх ас-сира ан-набавийа. Дамаск, 1991. 589 с.

56. В Казани прошел пленум ДУМ РТ. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/religion/21-04-2010/v-kazani-proshel-plenum-dum-rt-4966792> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

57. В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов. [Электронный ресурс] // URL: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov/> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020); В Совете улемов разработают кодекс имама. [Электронный ресурс] // URL: <https://dumrb.ru/dlja-imamov-budet-razrabotan-edinyj-standart-raboty/> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

58. Время намазов. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrt.ru/ru/help-info/prayertime/> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

59. *Гараев Д.* Советы улемов в России: назад в будущее. [Электронный ресурс] // URL: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budushhee/63-1-0-173 [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

60. Гордон-Полонская Л. Р. История Пакистана. М.: Изд. вост. лит., 1963. 325 с.
61. Джум'а 'А. Ал-Мадхал ила дирасат ал-мазахиб ал-фикхийя. Каир, 2012. 462 с.
62. Европейский совет по фетвам и исследованиям. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.e-cfr.org/> [свободный] (дата обращения: 11.05.2020).
63. Зидан А. К. Ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. Казань, 1999. 355 с.
64. Ибн Амир ал-Хадж М. Ат-Такрир ва ат-тахбир 'ала тахрир ал-Камал ибн ал-Хумам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1983. Т. 3. 355 с.
65. Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF> (дата обращения: 23.07.2014).
66. Идрисов У. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Голяма-лар Шурасы (Совет улемов) – центр богословия и законодательства российских мусульман. [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/1/sovetule.htm#_ftn20 [свободный] (дата обращения: 23.05.2020).
67. Имамы республики обсуждают обновленное «Положение о богослужениях...» [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21522.html [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).
68. Исламский исследовательский центр университета Ал-Азхар. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.azhar.eg/magmaa> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

69. Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации. [Электронный ресурс] // URL: <http://ar.themwl.org/> [свободный] (дата обращения: 29.01.2018).

70. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т. / под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) / пер. В. Б. Феоновой, под ред. М. С. Мейера. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. 367 с.

71. *Итп Н.* Манхадж ан-накд фи 'улум ал-хадис. Дамаск: 1989. 543 с.

72. *Итп Н.* Улум ал-Куран ал-карим. Дамаск, 1996. 304 с.

73. *Калгаджи М., Каниби Х.* Му'джем лугат ал-фукаха'. Бейрут, 1988. 389 с.

74. *Каттан М.* Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, б.г. 435 с.

75. *Кемпер М.* Габдерахим аль-Булгари аль-Утыз-Имани // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 2. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 167 с.

76. *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / пер. с араб. Казань: ТКИ, 2005. 304 с.

77. *Марджани Ш.* Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. Казань, 1883. 411 с.

78. *Марджани Ш.* Назурат ал-хакк. Казань, 1870. 151 с.

79. *Марджани Ш.* Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак. Казань, 2014. 335 с.

80. Международный союз мусульманских ученых. [Электронный ресурс] // URL: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150> [свободный] (дата обращения: 11.05.2020).

81. *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII в. Черты структурного кризиса. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 261 с.

82. *Мубаракфури С.* Ар-Рахик ал-махтум. Б.м., 2007. 512 с.

83. *Муслим М.* Сахих Муслим. Бейрут, 1991. Т. 3. 1700 с.

84. Новые фетвы. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الا فتاوى/> [свободный] (дата обращения: 11.05.2020).

87. *Омельченко О. А.* Всеобщая история государства и права. М.: ТОН – ПРИОР, 1999. Т. 1. 496 с.

88. Положение о совете улемов. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

89. *Рахматуллин Р. Ю.* Коранизм – мусульманский протестантизм? // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 3. С. 93–102.

90. Совет улемов. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovet-ulemov/> [свободный] (дата обращения: 25.05.20).

91. Совет фикха Северной Америки. [Электронный ресурс] // URL: <http://fiqhscouncil.org/> [свободный] (дата обращения: 11.05.2020).

92. *Степанянц М. Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1974. 267 с.

93. *Субхи А.* Ал-Иснад фи ал-хадис. [Электронный ресурс] // URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=20 [свободный] (дата обращения: 17.05.2020).

94. *Субхи А.* Китаб: ал-Кур'ан ал-карим ва кафа ма-сдаран ли ат-ташри'. [Электронный ресурс]. [Электронный ресурс] // URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=256 [свободный] (дата обращения: 17.05.2020).

95. *Сухов И.* В России появится Совет улемов. Россия и мусульманский мир. 2006. № 1. С. 54 (общ. С. 51–54), *Гараев Д.* Советы улемов в России: назад в будущее? [Электронный ресурс] // URL: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budushhee/63-1-0-173 [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

96. *Тахташ Х.* Дарурат ан-нахдж ат-ташаури фи ал-иджитхад ал-фикхи ал-му'асир. [Электронный ресурс] URL: <https://www.alukah.net/sharia/0/32078/> [свободный] (дата обращения: 16.05.2020).

97. *Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. 626 с.

98. *Тунтэри М.-Н.* Олугъ мосыйбэт. Шэйхе Зэйнуллаһ хэзрэтнең вафаты; тәржемәи хәле. 1335/1917. № 6. 138–142 б.; № 7. 155–166 б.

99. *Усмани Т.* 'Усул ал-'ифта ва адабуху. Карачи, 2011. 348 с.

100. *Утыз-Имәни ал-Болгари Г.* Шигырьләр, поэмалар. Казан, 1986. 358 б.

101. *Утыз-Имяни Г.* Рисаля ад-дибага // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. 39 фонд. № 46. 19 с.
102. *Фәхрәддин Р.* Асар. Казан, 1901. Т. 1. Ч 4. 375 с.
103. *Фәхрәддин Р.* Дини вә ижтимагый мәсәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. 344 б.
104. *Фәхрәддин Р.* Жәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995. 602 б.
105. *Филипс Б.* Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы. М: Умма, 2012. 224 с.
106. *Хабутдинов А. Ю.* Оренбургское магометанское духовное собрание и Центральное духовное управление мусульман — этапы формирования российской уммы. [Электронный ресурс] // URL: <https://islamrf.ru/news/culture/history/1818> [свободный] (дата обращения: 23.05.2020).
107. *Хайдар А.* Дурар ал-хуккам шарх маджаллат ал-ахкам. Бейрут: 1991. Т. 1. 861 с.
108. *Хайруддинова Э. М.* Совет улемов при Народном управлении религиозными делами мусульман Крыма Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2013. № 36. С. 145–148.
109. *Халлаф 'А.* Гилму усул ал-фикх. Казань: РИУ, б.г. 236 с.
110. *Хашматулла Б.* Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. ... д-ра юр. наук. Одесская национальная юридическая академия. Одесса, 2006. 410 с.
111. *Хитцель Ф.* Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 102.

112. *Худри М.* Тарих ат-ташриг ал-ислами. Каир, 1967. 328 с.

113. Центр исламского права в Джидде. Режим доступа: <http://www.iifa-aifi.org/>, 29.01.18 [свободный].

114. Центральное духовное управление мусульман России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cdum.ru/about/> [свободный]. (дата обращения: 25.05.2020).

115. Члены Совета улемов. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/sulem/sumembers> [свободный] (дата обращения: 25.05.2020).

116. *Широкорад А. Б.* Взлет и падение Османской империи. М.: Вече, 2012. 400 с.

117. *Юзеев А.* Татарская философская мысль конца XVII–XIX веков. Казань: Иман, 1998. Кн. 1. 135с.

118. *Юзеев А. Н.* Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XX в.). Казань: ТКИ, 2012. 287 с.



| *Адъгамов Рамиль Камиллович*

Дата и место рождения: 02.04.1975, г. Алматы.

Образование: Алматинский технологический техникум легкой промышленности и бытового обслуживания (1993 г.); Казанское высшее мусульманское медресе «Мухаммадия» (1999 г.); Татарско-американский региональный институт (2001 г., Казань), Бакалавр лингвистики (арабский язык, 2001 г.)

Место работы: Международная исламская академия Узбекистана – доцент кафедры ISESCO, отдел истории религий и общественной мысли Института истории АН РТ – старший научный сотрудник, Казанский исламский институт – заведующий кафедрой арабского языка и гуманитарных дисциплин.

Ученая степень: кандидат исторических наук

Защита диссертации состоялась 9.06.2006 г. в Институте истории АН РТ, тема диссертации «Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX вв.»

Сфера научных интересов: Ислам в истории и культуре татарского народа, арабоязычное наследие российских богословов, вероучение Ислама, богословие, теология.

Семейное положение: женат, 8 детей.

