

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ  
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ**

*На правах рукописи*

**ХАМИДОВ БОБОДЖОН АБДУАХАДОВИЧ**

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ  
ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ  
МЫСЛИТЕЛЕЙ VIII-XII вв.**

Специальность 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

**Научные руководители:**

доктор философских наук, профессор

**Назариев Рамазон Зибуджинович**

доктор философских наук, профессор

**Самиев Бобо Джураевич**

**Душанбе-2018**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3-13
<b>ГЛАВА I. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТОВ ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ VIII-XII ВВ.</b> .....	
1.1. Истоки мусульманского религиозного и философско-правового учения .....	14-35
1.2. Религиозно-философские основания права в учениях мусульманских мыслителей.....	36-56
1.3. Эпистемологические основы религиозно-правовых проблем в учениях мусульманских мыслителей.....	56-76
<b>ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВА И ИХ ОСОБЕННОСТИ В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ</b> .....	
2.1. Сравнительный анализ религиозно-философских правовых традиций ханафитов-матуридитов с му‘тазилизмом .....	77-95
2.2. Соотношение закона и духовности в эзотерическом учении шиитов (в сравнении с религиозно-суннитскими правовыми принципами) .....	96-114
2.3. Соотношение права и морали в религиозно-философской традиции средневековых мусульманских мыслителей.....	115-134
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	135-140
<b>СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	141-154

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Учитывая быстрорастущее влияние, которому подвергается современное общество, вероятность достижения консенсуса в достижении общечеловеческих социокультурных ценностей в динамике и диалоге цивилизаций становится все труднее и труднее. Представители разных культур и цивилизационных миров, чьи основные ценности и ценностные ориентации базируются и поддерживаются законами и закономерностями по развитию общества, связана сложность задач философии права в целом.

В современной философии права исламских стран эта сложность ассоциирована еще с тем, что мусульманская юриспруденция подвергается критике в связи с потерей контакта с основами шариата с нынешними процессами в области законодательства и судебной практики в быстроменяющихся условиях современного мира. Это стало одним из факторов, когда сохраняется ответственность за разрыв, сложившийся между законом и его источниками, и подорвало стимул к эффективному участию в законодательном строительстве. Данное обстоятельство неминуемо сталкивается с неопределенностью измерения правильного баланса ценностей. Задача философии права заключается в минимизировании этой неопределенности, в поиске оптимальных решений и более изысканных альтернатив по обеспечению правового регулирования проблем права и религии на фоне актуализации исламского фактора, существующего в мировом сообществе.

Значимость данного исследования заключается в том, что в Таджикистане, как и в других постсоветских государствах, резко усиливается влияние различных официальных и неофициальных экстремистских, фундаменталистических и террористических организаций, связывающих свои задачи с политизацией ислама. Идеологическая угроза этих организаций усиливается тем, что они, искусно затрагивая интересы простых людей в

своих странах, манипулируют их малоинформированностью по проблемам мусульманского права, настаивая на внесении изменений в существующие правовые порядки на основе шариата. В этих условиях вопрос о системном и комплексном философском исследовании перспектив ислама в этих странах приобретает особую актуальность: необходимы более глубокие научно-философские изыскания, посвященные философии мусульманского права, которые способствуют лучшему пониманию и практическому разрешению проблем религиозного и межконфессионального характера.

Актуальность темы определяется и тем, что не в должной мере остается исследованной философия права мусульманских философов. Помимо того факта, что в существующих работах по исламской юриспруденции на разных языках (не считая арабского!) основное внимание уделено в большей степени источникам, а именно Корану и суннам, в изучении этой науки, истории юриспруденции и философское осмысление правовых тем не получает должного внимания, равно как и исследование исторического развития исламской юриспруденции.

Также следует отметить, что существующие исследовательские работы по философии права в классической мусульманской философии несколько избирательны при рассмотрении соответствующих проблем, а некоторые объекты проигнорированы либо рассматриваются эпизодически.

В современных условиях развития таджикского общества особую значимость приобретают вопросы о соотношении права и нравственности, законности и справедливости, общественно-аксиологического значения права и правосознания. Научно-философское осмысление этих проблем через изучение философии права в трудах классических мусульманских мыслителей обуславливает преодоление распространенных стереотипов по представлению мусульманской юриспруденции как исключительно религиозной или морально устаревшего аппарата, и недооценивается социально-регулятивная ориентированность правовых решений проблем человека.

**Степень разработанности проблемы.** Если вопросы, связанные с юридической природой мусульманского права достаточно точно и полно разработаны, то исследования по чистой философии права в учениях мусульманских мыслителей, за исключением незначительного количества, фактически отсутствуют. Вследствие чего в литературе по мусульманскому праву и юриспруденции отдельные вопросы философии права рассматриваются эпизодически.

Л.Р. Сюкияйнен, пожалуй, является одним из исследователей, посвятившим свои работы<sup>1</sup> мусульманскому праву и юриспруденции. В своих трудах автор, анализируя проблемы природы мусульманского права, соотношения мусульманского права с религиозной системой, доктрины, как основного источника мусульманского права, концепции государства, современного государственного права и др., раскрывает характерные черты мусульманского шариата в плане его религиозного, философско-нравственного и правового принципов в их историческом ракурсе развития до эпохи глобализации мира.

Другой известный российский востоковед Г.М. Керимов в своей монографии<sup>2</sup> анализирует основные части шариата – мусульманское право, положения по регулированию финансов и торговли, систему налогообложения, законы о браке, о мусульманских обрядах и праздниках, о дозволенном и запретном, значение шариата в современном мире и т.д.

Многие постсоветские востоковеды, ученые и исследователи в своих исследованиях в целом рассматривают проблемы происхождения и особенности формирования мусульманского права, шариат, как правовую основу и предписания, обязательные для исполнения мусульманином,

---

<sup>1</sup> Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Отв. ред.: Туманов В.А. М.: Наука, 1986. 256 с.; Он же: Сюкияйнен Л.Р. Шариат: религия, нравственность, право // Мусульманский мир. 1992. № 5. С. 53-55; Он же: Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997. 46 с.; Он же: Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: ООО «Садра», 2014. 212 с.; Он же: Глобализация и мусульманский мир: оценка современной исламской правовой мысли. М.: Институт востоковедения РАН, 2012. 100 с.

<sup>2</sup> Керимов Г. М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2009. 512 с.

правовые школы и их особенности в формировании правовых норм и др. — проанализированы в исследованиях В. Бартольда, А.Л. Беляева, А.С. Боголюбова, Л.С. Васильева, Г.Э. фон Грюнебаума, М.А. Родионова, Ф.Т. Тахирова, О.У. Усманова, А.Г. Халикова, М.С. Хайдаровой, И.Б. Буриева, С.В. Кошевой, Р.З. Таилова, Р.Х. Гилязутдиновой<sup>1</sup> и др.

В зарубежных исследованиях, посвященных мусульманскому праву, также особо не выделяется философское видение природы мусульманского права, но даются философско-методологические установки разрешения правовых проблем.

В изучении мусульманского права особая заслуга принадлежит В.Б. Халлаку. В своих исследовательских работах<sup>2</sup> он прослеживает историю исламской правовой теории от ее истоков до современного периода. Немаловажно то, что свои заключения В.Б. Халлак строит на основе изучения трудов мусульманских философов-интеллектуалов, которые стремятся пересмотреть установки Корана и сунны, и разделяет их на две группы: «религиозные утилитаристы», которые в значительной степени используют концепцию полезности как механизма перемен; «религиозные либералы», которые разработали методологию, которая связывает

---

<sup>1</sup> Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства. Т. 6. М.: Изд-во МГТУ, 1992. 112 с.; Он же: Бартольд В. В. Сочинения. Том VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. Халиф и султан. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Наука, 1966. 785 с.; Беляев Е. Л. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М.: Наука, 1965. 280 с.; Боголюбов А.С. К вопросу о рационалистическом принципе ар-рай в раннемусульманской правовой науке. В кн.: Арабские страны. История. Экономика. М.: Наука, 1974. С. 25-28; Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 1. М.: Высшая школа, 1994. 495 с.; Грюнебаум Г. Э. Классический Ислам. Очерк истории (600-1258). Пер. с англ. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. 216 с.; Родионов М.А. Ислам классический. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 256 с.; Тахиров Ф.Т. К вопросу о праве дореволюционного Таджикистана. Сб.статей. Душанбе: Ирфон, 1980. Вып.1. С. 90-94; Усманов О.У. Гражданское право дореволюционного Таджикистана// Труды юридического факультета Таджикского госуниверситета, 1973. Вып. 2. С. 3-122; Халиков А.Г. Хадис как источник мусульманского права (Суннитское направление). Дис. ... канд. юрид. наук. Душанбе, 1996. 210 с.; Хайдарова М.С. Основные направления и школы мусульманского права// Мусульманское право (структура и основные институты). М. Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. С.38-48; Буриев И.Б. Источники права исламского периода таджикской государственности: Теория и практика. 2-е изд. Душанбе: Ирфон, 2017. 224 с.; Кошева С.В. Мусульманское право о природе власти. Дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2001. 180 с.; Таилов Р.З. Генезис мусульманского права (Историко-правовой аспект). Дис. ... канд. юрид. наук. СПб, 2004. 227 с.; Гилязутдинова Р.Х. Природа мусульманского права. Дис. ... канд. юрид. наук. Уфа, 2001. 186 с.

<sup>2</sup> Hallaq W. B. A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 294 pp.; The Origins Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 2005. 250 p.; Sharī'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

«раскрытые тексты и реалии современного мира», и они пронизывают поверхностный смысл этих текстов для достижения их соответствия к нынешним условиям мусульманского общества.

В исследовании ведущего ученого и практика исламского права Дж. Шахта<sup>1</sup> научно проанализирована и описана система предпосылок и источников исламского права. Первая половина книги посвящена обсуждению исламского права в его до современной естественной среде обитания. Во второй части объясняется, как закон был преобразован и в конечном итоге демонтирован в колониальном периоде. В заключительных главах автор описывает последние события современной эпохи и борьбу исламистов за проведение изменений, которые бы привели к утверждению шариатского закона как основного текстового объекта, сосредоточенного на фиксированных формах наказаний и ритуальных требований.

В исследовательской работе Д. Рене и К. Жоффре-Спинози<sup>2</sup> комплексно изучаются основные аспекты сравнительного правоведения, где мусульманскому праву посвящен специальный раздел и исследованы основы мусульманского права и его приспособление к условиям современного мира, а также вопрос о праве мусульманских стран.

Существует достаточное количество исследовательских работ, где исламское право и юриспруденция нередко рассматриваются как одна из сложных традиционных исламских дисциплин. В них принципы исламской юрисдикции отличаются своей ясностью изложения и удобочитаемостью; они характеризуются как существенные справочные работы для всех, кто интересуется мусульманским обществом или вопросами сравнительной юриспруденции. К ним можно отнести работы западных ученых, в частности И. Гольдциера, В. Маделунга, Ф. Роузенталя, Б. Йохансена, Н.

---

<sup>1</sup> Schacht J. Theology and law in Islam, Theology and law in Islam, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1971.

<sup>2</sup> Давид Рене, Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности /перев. с фр. В.А.Туманова. М.: Международные отношения, 1996. 400 с.

Калдера, Р. Брунчвига, Дж. Макдиси, Дж. Шахта, Б. Вейса, Н.Дж. Коулсона, Дж. Р. Коула, М. Ватта<sup>1</sup> и др.

Изучение отдельных вопросов философии права можно обнаружить в трудах арабских и иранских ученых: А.А. Джама'или, А. Зейдана, А.А. аль-Амиди, М. Таботабаи, А. аль-Джассаса, А. Каземи-Мусави, М. Мутаххари<sup>2</sup> и др.

В результате обзора литературы мы пришли к заключению, что философский анализ проблемы права в трудах мусульманских мыслителей в трудах ученых, посвятивших свои работы данной проблеме, зачастую изучен в историческом, либо юридическом контекстах, но не исследовано в полном объеме.

**Объект исследования:** философия права в учениях мусульманских мыслителей VIII-XII вв.

**Предмет исследования:** мусульманское философско-правовое учение в социально-культурном и идеологическом, философско-методологическом и эпистемологическом контекстах права, отраженные в учениях мусульманских мыслителей VIII-XII вв.

**Цель и задачи исследования.** Реконструкция философии права и ее особенности в учениях мусульманских мыслителей VIII-XII вв. Для

---

<sup>1</sup> Goldziher I. Introduction to Islamic theology and law, Princeton, 1981; Madelung W. (1984) The Juridical theology of Shi'a. Origins and significance of usul al-fiqh. *Studia Islamica*, 1984, vol. 59, pp. 5-47; Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. 372 с.; Johansen B. Contingency in sacred law, Leiden, 1998; Calder N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford University Press 1993; Brunschvig R. *Les Usul al-fiqh imamites a leur stade ancien (Xe et Xie siècles)*, Le Shi'isme imamite, Paris, 1968; Makdisi J. Legal logic and equity in Islamic law, *The American journal of comparative law*, Cleveland, 1985, vol. 33, pp. 63-258; Schacht J. *Theology and law in Islam*, *Theology and law in Islam*, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1971; Weiss B. Exoterism and objectivity in Islamic jurisprudence, *Islamic law and jurisprudence*, ed. N. Heer, Seattle, 1990; Coulson N.J. *A History of Islamic law*, Edinburgh, 1997; Calder N. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. New York, Cambridge University Press, 210; Cole J.R. (1983) *Imami jurisprudence and the role of the ulama: Mortaza Ansari on emulating the supreme exemplar*, *Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution*, ed. N.Keddie, New Haven, 1983; Watt M. *The Closing of the door of ijtihad*, *Orientalia Hispanica*, vol. 1, Leiden, 1993.

<sup>2</sup> Джама'или А.А. *ал-'Умда фи ал-ахкам фима 'алима-л-халал ва-л-харам*. Бейрут, 1986 (на араб.яз.); Зейдан А. аль-Мадхал ли дирасат-иш-шариат-ил-исламиа. Багдад, 1977 (на араб.яз.); Аль-Амиди Абу аль-Хасан. *Ал-Икрам фи усул ил-абкам*. Каир, 1968 (на араб.яз.); Таботабаи М. *Заминеха дар фикхе ислами (Основы прав Ислама)*. Т. 1. Тегеран, 1994 (на перс.яз.); Аль-Джассас Абу Бакр. *Аль-Фусул фи аль-усул*. Бейрут, 2000 (на араб.яз.); Он же: *An Introduction to Shi'i law. A Bibliographical study*. London, 1984; Мутаххари М. *Ашна'и ба 'улуме ислами. Усул ал-фикх ва фикх*. Тегеран, 1991 (на перс.яз.); Каземи-Мусави А. *Доуреха-йе тарихи-йе тадвин ва тахаввуле фикхе ши'а*. Тахкикат-е ислами. Т.V. Тегеран, 1990 (на перс.яз.).

достижения данной цели были поставлены следующие исследовательские задачи:

- проанализировать истоки мусульманского правового учения и его философии в социально-культурном и идеологическом контекстах;
- раскрыть философско-методологические основания права в учениях мусульманских мыслителей;
- определить эпистемологические основы правовых проблем в учениях мусульманских мыслителей;
- провести сравнительный анализ философско-правовых традиций ханафитов-матуридитов с правовым учением му‘тазилитов;
- выяснить соотношение закона и духовности в эзотерическом учении шиитов в сравнении с суннитскими правовыми принципами;
- проанализировать соотношение права и морали в философской традиции средневековых мусульманских мыслителей.

**Научная новизна исследования** определяется тем, что в нем впервые:

- процесс формирования и развития философии права рассмотрен через призму коэволюционных связей между взглядами мусульманских мыслителей в социально-культурном и идеологическом контекстах;
- критически проанализированы философско-методологические подходы к исследованию права в учениях мусульманских мыслителей;
- обоснованы эпистемологические основы правовых проблем в учениях мусульманских мыслителей;
- сделан сравнительный анализ философско-правовых традиций ханафизма матуридитов с му‘тазилизмом;
- выявлено соотношение закона и духовности в эзотерическом учении шиитов в сравнении с суннитскими правовыми принципами;
- в рамках философии права определено соотношение права и морали в философской традиции средневековых мусульманских мыслителей.

**Теоретико-методологическая база исследования.** Основными источниками диссертационного исследования стали разнообразные по своим

задачам, характеру и содержанию философские и правовые сочинения мусульманских мыслителей VIII-XII вв.

**Методология исследования** определяется его целью и задачами, а также характером используемых источников.

Основными методами диссертационного исследования являются: исторический, текстологический, сравнительный и контекстный философско-методологический основания права, эпистемологические основы правовых проблем философско-правовых традиций ханафизма матуридитов с му‘тазилизмом в учениях мусульманских мыслителей VIII-XII вв.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. История мусульманского права делится на четыре периода: первый — с переселения Пророка в Медину (622 г.) до его смерти (632 г.). Его по праву называют «законодательным периодом» ислама, когда Мухаммад стал пророком благодаря ниспосланию ему «божественного закона», который был обнаружен в словах Корана, или заветах Пророка; второй — от смерти Пророка до основания различных богословно-юридических школ и охватывает время жизнедеятельности сподвижников (*асхаб*) Пророка и их преемников (*таби‘ин*), когда осуществлялись коллекция, трактовка и обновление законов с коллективными их обсуждениями; третий — период теоретического и научного изучения права и самой религии, в результате чего возникают четыре суннитские религиозно - правовые школы, примерно, в начале II века хиджры, и практически завершилось в III веке хиджры; четвертый — период, когда не было ни одной независимой экспозиции закона Мухаммада, и юристы привлекались в качестве ученых идейных школ, чтобы развивать проделанную работу их основателей.

2. Мусульманское право и все, связанные с ним юридические вопросы, основываются на философских знаниях, которые вырабатывают основные закономерности права и методологии дисциплин правовой науки. Иными словами, право и его практическое осмысление обращены к философскому пониманию и конструированию различных философских методов

интерпретации правовых знаний, как метафизика, диалектика, феноменология, герменевтика, логика и др. Особенно, когда речь идет о проблеме человека и его внутреннем мире, его сознании и оценке своего поступка, как философско-правовой вопрос в отношении природы, общества и человека. Это касается и истолкования текстов, которые являются образами действий, и в которых осуществляется правовое мышление. Когда закон производит тексты, он «размышляет» над текстами, и основой исламской мысли, по существу, является языковая и смысловая тема.

3. Философия ислама создавала некую структуру реальности, разделяющуюся на иерархические уровни качественных и количественных, вертикальных и горизонтальных связей, где науки и знания были восприняты как связанные со священным истоком, проходящим в иерархии от эмпирической и рациональной форм познания к высшей форме интуитивного мышления. Поднимая вопрос о том, что иерархический статус бытия требует иерархического положения знания, философы и мистики вышли за рамки познавательных норм права, которые были интегрированы гносеологией в методологии. В то время как *илм аль-хадис* и *фикх* в основном извлекали нормы человеческих поступков из текстов, теология опиралась на авторитет рациональной аргументации при определении религиозных догм и убеждений, а также поведения человека. Суннитские и шиитские правоведы-богословы размышляли над решением специфических вопросов права и юриспруденции, часто вступая в сильные полемики с когнитивными взглядами соперников в области обучения и образования.

4. Сопоставительный философский анализ права человека, выполненный по отношению к вопросу о божественной воле и желании во взглядах аль-Матуриди и представителей му'тазилизма, так же как и в отношении проблемы свободы человека и степени ограниченности этой его свободы в реальной, общественной жизни, в его отношении к другим членам общества, дает повод сказать, что в итоге образуется свод правил поведения человека, который фиксируется в правовых (юридических) законах.

Му‘тазилиты чувствовали себя свободными в толковании богословских и правовых проблем, чего не разделяли ханафиты Центральной Азии в лице матуридов, а заимствованные некоторые му‘тазилитские идеи от своих иракских предшественников следовало рассматривать как лишь ограниченный успех последних. В юридическо-правовой теории это влияние на матуридизм было весьма ограниченным.

5. Проблема закона и духовности в шиитском учении соотносится с его эзотерическим толкованием, т.е. экзегезой или герменевтическим толкованием правовых текстов, содержащих неоднозначные значения. Правовая теория, следовательно, окутана многочисленными проблемами, и денотативные смыслы текста непрерывно сталкиваются с вызовами на экзегетов, которые каждое соответствующее слово анализируют в рамках определенных правовых концепций и теорий. В случае с аллегорическим смыслом текст должен иметь более глубокие смыслы, не доступные для каждого читателя в связи с возможностью их многозначности. В этом заключается основное отличие шиитской правовой теории от суннитского учения.

6. Право и мораль в философии ислама являются регуляторами поведения человека и играют существенную роль в его духовном совершенствовании. В исламе правовые вопросы сформулированы на основе морали и часто переплетаются друг с другом. Это означает, что между ними существуют сходства и различия, которые обозначены в результатах, полученных из анализа учений и идей мусульманских мыслителей, и сводятся к следующему: право и мораль являются частью практической философии и герменевтики мусульманских философов; если вера основывается на внутреннем своем обосновании, то право и мораль нуждаются в аргументации и достоверности фактов; если положения морали и ее ценностей во все времена и периоды в основном стационарны и фактически мало претерпевают изменения, как справедливость, правда, счастье и т.д., то правовые установки динамичны и изменяются в зависимости от политико-социальных перемен.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Содержание диссертационного исследования, разработанные в нем методологические подходы и полученные результаты существенно обогащают представления о специфике правового учения и его философии, философско-методологических и эпистемологических основах правовых проблем.

Основные положения и выводы диссертации могут быть использованы в дальнейших исследованиях в области истории правовых учений, философии, социологии права, антропологии, а также при разработке общих и специальных лекционных курсов по философии права, истории философии и профессиональной этике.

**Апробация результатов исследования.** Основные идеи диссертации нашли отражение в статьях, тезисах, докладах автора на ежегодных конференциях, проводимых в Таджикском государственном педагогическом университете имени Садриддина Айни. Отдельные положения диссертации активно используются в спецкурсах по истории философии, философии права и социологии.

Диссертация была обсуждена на заседании кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни 27 декабря 2017 г. (протокол № 5) и на расширенном заседании Отдела философских проблем религии Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан от 12 июня 2018 г. (протокол № 7) и рекомендована к защите.

**Структура диссертации.** Диссертационная работа состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и списка источников и литературы.

# **ГЛАВА I. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТОВ ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ VIII-XII ВВ.**

## **1.1. Истоки мусульманского религиозного и философско-правового учения в социально-культурном и идеологическом контекстах**

Мусульманское правовое учение охватывает все сферы жизни человека, и регулирует поведение каждого мусульманина во всех его аспектах; оно держится на равных установках, касающихся поклонения и ритуалов, а также политических и правовых нормах. Это ограничение носит историческое происхождение и систематически оправдано. Однако следует иметь в виду, что правовая тематика является частью системы религиозных и этических норм.

Исламские законы являются воплощением мысли и проявлением исламского образа жизни в историческом контексте мусульман. Не богословие, а исключительно мистика была достаточно сильна, чтобы бросить вызов господству закона над умами мусульман, и она нередко становилась победителем. Даже в настоящее время мусульманский закон, в том числе его (в узком смысле) правовая тематика, остается значимой, если не самым важным элементом в борьбе, которая ведется в исламе между традиционалистами и модернистами под влиянием западных идей. Помимо этого, вся жизнь мусульман, арабская литература, а также другие арабские и исламские дисциплины обучения глубоко пропитаны идеями исламского права. Отсюда невозможно понять ислам, не понимая мусульманский закон и правовые предписания.

Следует отметить, что к концу VIII века правовые теории появились лишь в зачаточной форме, и они не были развиты до начала X века, когда

достигли окончательной стадии формирования как интегрированная методология. Этот отрезок времени разделяем на несколько исторических периодов развития правового учения. Во-первых, это период деятельности самого Пророка Мухаммада по формированию правовых норм для тогдашнего мусульманского общества, который в исторических и правовых источниках мусульманскими учеными называется *'аср-ус-са'ада* (век счастья). Тем не менее, мы должны обратить внимание на два важных момента в этой истории: во-первых, до Мухаммеда на Аравийском полуострове правовая система или политический заказ общества официально еще не были оформлены в письменном виде.

Законы большинства арабов-бедуинов находились в изначальном состоянии, и они известны нам в ограниченной степени по общему характеру, а не в деталях через доисламскую и раннюю исламскую поэзию и сказки племен. Хотя следует иметь в виду то, что Мекка была торговым городом (правда, скромным) и имела коммерческие отношения с Южной Аравией, Византией, Сирией и Ираком. Города Таиф и Медина были другими центрами междугородной торговли. Вполне вероятно, что эти и, возможно, другие города в Аравии обладали законами более высокого развития, чем у бедуинов. Под отсутствием организованной политической власти в тогдашнем арабском бедуинском обществе и их подвижного образа жизни подразумевается отсутствие организованной судебной системы. Однако это не означает, что частная справедливость или произвол преобладали в урегулировании споров, касающихся прав собственности, наследования и убийства с гражданскими правонарушениями. В этих случаях, если затяжной переговорный процесс между сторонами не приводил к какому-либо результату, люди обращались к *хакаму* – арбитру. Арбитр не принадлежал к определенной касте, он практически никогда не был вождем племени и поэтому стороны были свободны в назначении в качестве хакама любого лица, о котором они договаривались.

Действительно, правовая и политическая система, которая была известна, например, в Йемене, буквально не имела действия в областях Тихамы, Хиджаза, Неджда и других широких областях, составляющих Аравийский полуостров. Сыновья пустыни были тогда кочевниками, не имели склонности к оседлой жизни, не знали своего рода и постоянства, кроме вечного движения в поисках пастбищ и зависели от текущего момента. В пустыне жизнь и порядок были подчинены племенам, а не государству. Этот порядок образовался на базе племенных обычаев, где были закреплены коллективная психология и культовые действия, и они относятся к одним из источников права. Это размышление подтверждается следующим тезисом: «под проблемой происхождения права понимают выявление источников права. В современной науке считается доказанным, что существует три источника права: обычай, юридический прецедент и нормативный акт. Некоторые авторы в качестве самостоятельного источника рассматривают и религию... Обычаи выполняли роль социальных норм, способствовали формированию устойчивого мировоззрения людей, регулировали трудовую деятельность, бытовые и семейные отношения. В их основе часто лежали моральные и религиозные представления, объективировались хозяйственные и военные навыки и знания. Обычаи способствовали нормированию укорененных в обществе правил привычного поведения... Таким образом, первым источником права является обычай, закрепленный структурами власти, с возникновением государства обычай может фиксироваться в законодательных актах»<sup>1</sup>.

Кроме того, племя, которое всегда было в движении, не признавало никакого универсального закона, и никогда не могло себе представить, чтобы объединиться под какой-либо общей правовой и политической целью. Для кочевника более всего была приемлема полная свобода его личности, семьи и племени в целом. Таким образом, мы не можем утверждать, что на Аравийском полуострове того времени была написана какая-либо правовая

---

<sup>1</sup> Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия. М.: ИНФРА-М, 2004. С. 478.

система. Были, несомненно, некоторые нормы обычного права или правила, особо относящиеся к семейному и уголовному праву. Это демонстрируется на примере того, что мусульманское типичное право базируется на одном из вторичных источников исламского права, известного как *урф и адат*<sup>1</sup>. Лучшим примером этого является закон *касама* (компургация — снятие с себя обвинения, клятвенное подтверждение свидетелем невинности обвиняемого). Это означает, например, что если тело убитого опрошенного находится на земле, принадлежащей племени, или в городском квартале, или местожительства, пятьдесят из их обитателей должны принять присягу, что они не совершали преступления, или, что они не знают убийцу. Поступая таким образом, они освобождают себя от какой-либо ответственности, но не освобождаются от уплаты дийи (оплата за кровь) семье жертвы<sup>2</sup>.

Это предопределяло распространение естественного права, исходящего от чувства свободы и ответственности, — идея расшифрована В.С. Соловьевым: «Таким образом, моя свобода как право, а не сила только, прямо зависит от признания равного права всех других. Отсюда мы получаем основное определение права: право есть свобода, обусловленная равенством. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как синтез свободы и равенства»<sup>3</sup>.

Во-вторых, мы должны отличать мекканский период (609-622) от мединского периода (622-632) развития правовых норм, точнее — откровений Мухаммаду. Правовые постановления или коранические откровения в Мекке отличаются от правовых откровений в Медине. Откровения в Мекке, прежде всего, касаются основных принципов веры, как *таухид* (существование и единство Аллаха), загробная жизнь древних людей, *сала (-т)* (молитва или

---

<sup>1</sup> Ал-Му'аввад А.М. Та'рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 2000. Т. I. С. 173-83 (на араб.яз.); Тахиров Ф.Т. Толкование «адата» в дореволюционном Таджикистане. Основные понятия и значения // Из истории развития политико-правовых идей. М.: Наука, 1984. С. 109-117.

<sup>2</sup> Ал-Му'аввад А.М. Та'рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 2000. Т. I. С. 205-21 (на араб.яз.); Мухаммад ибн Хазм. Му'джам-ул-фикх. Т. II. Дамаск, 1966. С. 838-39 (на араб.яз.); Манна' al-Qattan, Та'рих-ут-ташрих-ил-ислам. Бейрут, 1987. С. 29-34 (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Право и нравственность // Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л.: Лениздат, 1990. С. 98.

единственное правило, которое действовало в Мекке) и другие проблемы. Эти вопросы затрагиваются и в мединских откровениях, тем не менее, они в основном касаются правовой системы, отношений с людьми других религий, лицемеров, международного права и др.

В течение второго года хиджры Пророк Мухаммад установил так называемый мединский правовой акт (*васикат-ул-мадина*), тем самым, определяя порядок отношений между различными группами в начальной исламской общине. Последующие поколения исламских политических мыслителей большое внимание уделяли этому акту своеобразной конституции. Мусульмане верили в то, что Мухаммад создал идеальное исламское общество в Медине, обеспечивая новую модель защиты прав для всех последующих поколений. Это было общество, в котором интеграция племенных групп и различных социально-экономических классов была основана на социальной справедливости. Здесь нужно отметить, что прежде чем переселиться в Медину, миссия Мухаммада имела религиозный и этический характер, и он призывал людей к смирению, щедрости и вере в Бога. Но в период его деятельности в Медине в кораническом откровении отмечается новое развитие исламских правовых норм<sup>1</sup>.

Мухаммад постепенно начал провозглашать принципы ислама, переводя арабов из стадии бессознательных законов и эволюции обычаев этого народа в сторону сознательного правотворчества, которое считалось самым важным шагом в прогрессе сообщества. Он проповедовал ислам не только для управления муниципальной власти арабов, но и для руководства жизни людей в целом. Другими словами, он выдвинул принципы муниципального права как составную часть комплексной схемы в этой универсальной религии. История мусульманского права, как следствие обнародования ислама и законов Пророка Мухаммада, и как часть правовых знаний делится на четыре отдельных периодов развития юриспруденции. Первый период начался с хиджратом или переселением Пророка в Медину

---

<sup>1</sup> Hallaq W.B. The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 19-21.

(622 г.) и до его смерти (632 г.). Его по праву называют «законодательным периодом» ислама, когда Мухаммад стал Пророком благодаря ниспосланию ему «божественного закона», который был обнародован в словах Корана или заветах Мухаммада. Это тексты, на основе которых впоследствии создавались четыре суннитские школы.

Второй период продолжается от момента смерти Пророка до основания различных богословно-юридических школ и охватывает, примерно, время жизнедеятельности сподвижников Пророка (*асхаб*) и их преемников (*таби'ин*). Это была эпоха, которая, в основном, проходила в атмосфере коллекции, трактовки и расширения законов с коллективными их обсуждениями.

Третий период характеризуется теоретическим и научным изучением права и самой религии, в результате которых возникают четыре суннитские юриспруденческие школы. Это началось, примерно, в начале II века хиджры и практически завершилось в III веке хиджры. С тех пор не было ни одной независимой экспозиции закона Мухаммада и юристы привлекались в качестве ученых школ, чтобы развивать проделанную работу их основателей. Это время можно назвать четвертым периодом в истории мусульманского права.

Что касается первого периода, то его особенности следует рассматривать в рамках появления Корана как основного источника мусульманской юриспруденции. Один из арабских ученых-правоведов Абдуллах Ахмед ан-На'им утверждает, что мекканские суры Корана (ниспосланные до хиджры Пророка не имели никакой политической окраски) являются универсальными сообщениями, которые были действительны для всех времен и народов, в то время как мединские суры (время, когда Пророк стал политическим лидером) были направлены специально для конкретного

места и времени, и они не обязательно применяются по отношению к другим временам и местам<sup>1</sup>.

Эти утверждения, конечно же, негативно были восприняты другими учеными, а так же и простыми мусульманами, считавшими их беспочвенными. Это был период, когда был заложен фундамент мусульманской правовой, этической и политической мысли. Как отмечается в книге «История политических и правовых учений», «возникновение и развитие мусульманского права, его источники, структура и механизм действия отражают взаимодействие двух начал – религиозно-этического и собственно правового. Так, в составе мусульманского права выделяются две группы взаимосвязанных норм. Первую группу составляют юридические предписания Корана и сунны – собрания юридически значимых преданий (хадисов) о поступках, высказываниях и даже молчании Пророка Мухаммеда. Вторую группу составляют нормы, сформулированные мусульманско-правовой доктриной на основе «рациональных» источников, прежде всего, единогласного мнения («иджма») наиболее авторитетных правоведов, умозаключения по аналогии («кияс»). В качестве основополагающих рассматриваются нормы первой группы, особенно те, которые зафиксированы в Коране»<sup>2</sup>.

Так, обычаи теперь закрепляются в суннах – живом примере из жизни Пророка, которые по объему и содержанию обширны и всеобъемлющи. Там нет никакого противоречия между этими ритуалами, вопросами прав человека и универсальными правовыми нормами и ценностями. Формально в период жизнедеятельности Пророка действуют два источника исламского права: Коран как слово Божие, ниспосланное Пророку и произнесенное им дословно для окружающих, и дела Пророка, получившие название Сунна, которые, фактически, охватывают его высказывания или хадисы — это после

---

<sup>1</sup>An-Na'im A.A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: SyracuseUniversityPress, 1996, pp. 78.

<sup>2</sup> История политических и правовых учений. Учебник для вузов. Изд. 2-е, стереотип. Под общ.ред. В. С. Нерсесянца. М.: НОРМА-ИНФРА, 1998.С. 127.

Корана, наиболее важный источник исламского закона. Сунна также охватывает широкий спектр деятельности и убеждений, начиная от посещения мечети, практикуя личную гигиену, семейные дела до самых возвышенных мистических вопросов, связанных с любовью между людьми и Богом. Кроме того, здесь рассматриваются повседневная деятельность, интимные вопросы личной жизни, а также социальная и экономическая жизнь мусульман.

Когда в 632 г. Пророк умер, задача духовного и мирского правительства Мухаммада по обеспечению правовых решений проблем в обществе передана его сподвижникам. Божественная Книга, заповеди и наставления Пророка, однако, по-прежнему были для них в качестве инструкции и путеводителя и, при этом не возникало никаких трудностей. В отношении новых возникающих фактов и обстоятельств в положениях этих руководящих правовых документов не было что-либо принято, а дела общины становились еще более сложными по мере расширения империи. При отсутствии полномочий сподвижники не могли вести себя вольно при появлении непредвиденных правовых проблем в обществе. Тем не менее, со временем те, кто были связаны с Пророком, как его сподвижники, стали делиться советами, зная, должно быть, инстинктивно политику исламского закона, и прибывает ли данное правило или решение в гармонии со своими принципами. Предположительно, соглашение между сподвижниками в конкретных правовых случаях принималось за абсолютную верность правовых решений проблем.

Таким образом, в течение нескольких десятилетий после смерти Пророка, когда еще продолжалось завоевание, и когда столица государства находилась еще в Медине, в правовой жизни мусульман практиковались в основном две группы принципов и законов, на основании которых руководители зарождающейся мусульманской общины построили свое поведение: доисламское арабское обычное право и Коран. Препрежнее право находилось еще в зачаточной системе закона, известного завоевателям, а

последнее содержало и символизировало миссию, во имя которой боролись арабские завоеватели.

Важность Корана и его предписаний для ранних мусульман вряд ли можно представить больше этой миссии. Ранние монофизитские источники сообщают нам, что, когда Абу Бакр, первый халиф (13/634) развернул свои войска, чтобы завоевать Сирию, он обратился к своим командующим со следующими словами: «Когда вы войдете в эту землю, не убивайте ни стариков, ни детей. Заключайте договор с каждым городом и людьми, которые принимают вас, дайте им ваши гарантии и пусть они живут по своим законам... Те, кто не примет вас, вы должны воевать против них, ведя себя осторожно в соответствии с предписаниями и с требованиями законов, переданных вам от Бога через руки нашего Пророка»<sup>1</sup>.

В этом отрывке ссылка на Коран однозначна, хотя существует неуверенность в том, что «честные законы» относятся к другим правовым постановлениям, чем те, которые предусмотрены Кораном. Обращает на себя внимание то, что контраст идет между законами завоеванных народов и кораническим законом. Несмотря на все это, Абу Бакр позволил, к примеру, христианским жителям Сирии урегулировать своих дел по собственным законам.

Малочисленность документации на раннем периоде развития мусульманского права создает некоторое затруднение, чтобы обрисовать полную картину источников, в которых описаны юридические практики. Тем не менее, достаточно ясно, что ранние халифы, в том числе и Абу Бакр, считали себя наместниками Бога на земле, и, таким образом, ссылались на Коран в качестве источника, из которого они могли бы извлечь свои правовые полномочия<sup>2</sup>. Среди прочего, он ввел запрет на алкоголь и

---

<sup>1</sup> Brock S. R. *Syriac Views of Emergent Islam* in G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, pp. 94.

<sup>2</sup> Crone P. and Hinds M., *Gott's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 56.

установил штраф за его нарушение в сорок ударов плетью<sup>1</sup> и др. Но это более поздняя история.

До этого же в общественной жизни возникла первая и самая важная проблема, суть которой состояла в том, что избирательное сообщество должно было решить вопрос о преемнике Пророка как главы общины мусульман. В споре над этим вопросом община с тех пор разделилась на две враждебные фракции: шииты, которые утверждали, что наместником должен быть человек из семьи Пророка, а остальная часть поддержала идею о праве общины избрать лидера общины. Так, Абу Бакр был избран первым халифом. Несомненно, в деяния халифа входила функция главного в исполнительном органе, но он не имел ни верховной власти, ни какой-либо королевской прерогативы. Он был просто главным судьей, который должен был следить за выполнением предписаний Корана.

То малое подлинное свидетельство, доступное для науки, показывает, что древняя арабская система арбитража и арабское обычное право в целом продолжали свое развитие в рамках правления первых преемников Пророка, халифов из Медины (632-61 н.э.). Халифы, правда, в большей степени играли роль политических лидеров исламской общины, и они не выступали в качестве ее верховных арбитров. Хотя, конечно, они были лишены религиозной власти Пророка, но наравне с верховным управлением в значительной степени они действовали как законодатели сообщества; иными словами, в течение всего I века ислама административные и законодательные положения в исламском праве не могут быть разделены. Это — административное законодательство, однако, вряд ли можно его связать с изменением существующего обычного права; его целью были организация и оправдание вновь завоеванных территорий в пользу арабов.

В области уголовного права первые халифы выходят за рамки санкций, принятых в Коране, принимая телесное наказание, например, по отношению к авторам сатирических стихов, направленных против конкурирующих

---

<sup>1</sup>Джама'или А.А. ал-'Умдафиал-ахкамфима'алимал-халалва-л-харам. Бейрут, 1986. С. 463 (на араб.яз.).

племен; введение побития камнями до смерти в качестве наказания за незаконный акт — что не встречается в Коране и что, видимо, взято из Моисеева закона, также принадлежит к этому периоду и др. Первые халифы не назначали *кадий* - судей и вообще не заложили основы того, что позднее стало исламской системой правосудия.

Как было отмечено, к концу периода правления халифов Медины исламская община стала ареной политических разногласий и раскола общества, и наравне с ортодоксальным суннизмом на этой арене появляются хариджиты и шииты. Вслед за этим появляются соответствующие правовые акты этих течений на примере закона о наследовании, где конкретные убеждения шиитов-двунадесятников привели к созданию правовой системы, которая в отдельных случаях существенно отличалась от суннитской, где она брала свои истоки. Это означает, что существенные признаки, общие для этих нескольких форм исламского права были выработаны до раскола, то есть раньше, чем середина I века ислама.

Но исследования показали<sup>1</sup>, что начальные течения ислама, отделяясь от ортодоксальной общины, не могли быть теперь в согласии с ней и в большинстве вопросов системы права, которая, кстати, как таковая все еще не сформировалась. Значительное время и в течение II и III веков ислама, в частности, они оставались в достаточно тесном контакте с суннитской общиной. Исламское право разрабатывалось вместе с суннитскими школами права, но шииты внесли в него некоторые модификации в зависимости от их конкретных политических и догматических принципов. В разработке собственных правовых теорий они сами по себе не были обязательно шиитские или суннитские, но некоторые из них получили отличительные признаки шиитов, которые были противоположны суннитским законам.

---

<sup>1</sup> Давид Рене, Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности /перев. с фр. В.А.Туманова. М.: Международные отношения, 1996. С. 308-330; История политических и правовых учений. Краткий учебный курс. Под общей ред. В. С. Нерсисянца. М.: НОРМА-ИНФРА, 2000. С. 125-128; Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Структура и основные институты. М.: Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. 145 с.; Он же: Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Отв. ред.: Туманов В.А. М.: Наука, 1986. 256 с.; Его же: Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997. 46 с.; Цвайгерм К.Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права. М.: Международные отношения, 1995. С.446-460.

Примерами чего являются утверждение временного брака и учение о том, что наложница, которая принесла ребенка его владельцу, могут быть проданы.

В ранний период ислама древние арабы развили идею сунны, судебно-правовых прецедентов и нормативных обычаев, которые вновь заявили о себе в этом периоде его истории. Это было золотое правило арабов, существование которого на узкой периферии в неблагосклонной среде не оставляло им возможностей для экспериментов и инноваций, которые могли бы нарушить шаткое равновесие их жизни. В этой идее о правовых нормах или сунне нашел свое выражение весь консерватизм арабов. Шииты признали, конечно, что сунна, возможно, была заложена одним лицом в относительно недавнем прошлом, но тогда это лицо считалось бы лидером (имамом) для всей группы. Тем не менее, идея сунны представляла огромное препятствие для любой формы инноваций, и для того, чтобы дискредитировать какую-либо инновацию; это практикуется до сих пор — достаточно, чтобы ее назвали новшеством (*бид'а*). Тем не менее, эта древняя арабская концепция — сунна стала одним из центральных понятий в исламском праве, несмотря на то, что она в исламском историческом контексте изначально была политической, а не юридической коннотацией. Это относится и к политике администрации халифов.

Вопрос об административных кодексах первых двух халифов - Абу Бакра и Умара следует рассматривать в фокусе того, как обязательные судебно-правовые прецеденты возникли, вероятно, в то время, когда халифом был назначен Омар (23/644), и усиление недовольства политикой Османа привело к его убийству, что впоследствии приняло форму обвинительного фактора в том смысле, что он отклонился от политики своих предшественников, и косвенно — от Корана. В связи с этим появилась концепция «сунна Пророка», которая получив свое развитие, еще не отождествлялась с каким-либо кодексом правил, но обеспечивала доктринальную связь между сунной Абу Бакра и Умара с Кораном. Уместно отметить, что Умар был первым халифом, который определил новый штраф

за употребление спиртных напитков и пьянство, также насильно настаивал, чтобы мусульмане соблюдали доподлинно Коран в вопросах ритуала, что стало неотъемлемой частью поведения мусульман. Возрастающее значение Корана как религиозного и правового документа проявилось в необходимости собрать разрозненные материалы и книги, и в этом деле Осман последовал по стопам двух своих предшественников в обеспечении соблюдения постановлений Корана, взяв на себя эту ответственную задачу.

При четвертом халифе – Али эти традиции сохранялись, а «развитие мусульманского права продолжало идти, главным образом, казуальным путем. Считается, что четыре «праведных» халифа – Абу Бакр, Омар, Осман и Али, правившие в 632–661 гг., а также другие сподвижники Пророка, решая конкретные споры, обращались к Корану и сунне. В случае «молчания» данных источников они формулировали новые правила поведения на основе расширенного толкования этих источников, а еще чаще – с помощью различных рациональных аргументов. Однако с течением времени все отчетливее ощущалась недостаточность конкретных предписаний Корана и сунны, а также нормативных решений сподвижников Пророка. Поэтому, начиная с VIII в., главную роль в ликвидации пробелов и приспособлении положений указанных источников к потребностям общественного развития постепенно взяли на себя правоведы – основатели правовых школ-толков и их последователи<sup>1</sup>.

В VIII и IX веках ученые начали собирать изречения Пророка для разработки строгих критериев и изучения подлинности передачи этих изречений (*isnad*). Результатом этой сложнейшей задачи было издание суннитского сборника из шести томов, известных как *аль-Кутуб ас-ситта*, самым известным из которых был составлен аль-Бухари<sup>2</sup>.

В X в. шииты составили свои собственные коллекции в четырех томах, известных как *аль-Кутуб аль-арба‘а*, среди которых самым известным был

---

<sup>1</sup>История политических и правовых учений. Учебник для вузов. Изд. 2-е, стереотип. Под общ.ред. В. С. Нерсесянца. М.: НОРМА–ИНФРА, 1998. С. 127.

<sup>2</sup>Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Пер. с араб. В. Нирша (Абдалла). М.: Умма, 2003.

*аль-Кулайни*. Вместе с тем, некоторые шииты считают, что шиизм также имеет шесть канонических сборников хадисов. Большинство высказываний в коллекциях суннитов и шиитов такие же, но последовательность передачи отличается. Сунниты верят, что многие высказывания были переданы близкими людьми Пророка — Ибн аль-Аббасом и Аишой, но шииты принимают только хадисы от имени членов семьи Пророка (*ахл-ул-бейт*) как законных передатчиков. Есть также ряд пророческих высказываний известных как *аль-ахадис аль-кудсийа* («священные изречения»), в которых слова Бога передаются от первого лица через Мухаммада. В общем, эти высказывания имеют эзотерический характер и имели большое значение в развитии суфизма<sup>1</sup>.

Все школы исламского права (шариата) согласны, что сунна и хадисы Пророка после Корана служат в качестве важнейшего источника исламского закона. Мусульмане верят, что Мухаммад как Пророк знал божественную волю<sup>2</sup>, и это должно было закреплено в исламском праве. Его действия и юридические решения, следовательно, играют незаменимую роль в поздней кодификации шариата по различным правовым школам.

Прежде чем рассмотреть мусульманские школы права, очень важно отметить, что к этому времени уже существовали два вида компиляций хадисов: *муснад* и *мусаннаф*. В Муснаде хадисы расположены в алфавитном порядке имен сподвижников Пророка, которыми эти хадисы были переданы. Через все эти уточнения в этот период не менялись источники исламского права. Мусаннаф хадисов определяется расположением их содержания в соответствии с темой и представляет собой основную категорию в классе всех таких работ.

Что же касается мусульманских правовых школ, то в истории ислама, в первую очередь, упоминают хиджазскую и багдадскую (куфические) школы

---

<sup>1</sup> Зейдан А. аль-Мадхал ли дирасат-иш-шариат-ил-исламиа. Багдад, 1977. С. 117 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> О те, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и обладающим влиянием среди вас. Если же вы станете препираться о чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Посланнику, если вы веруете в Аллаха и Последний день. Так будет лучше и прекраснее по значению (или по исходу; или по вознаграждению)! (Коран. 4:59).

фикха. Разнообразие исламского права осуществляется не только «кластеризацией» закона, но и в географическом плане его развития, что было порождено отдельными контрастными ситуациями в различных частях мусульманского мира. В этом контрасте можно четко наблюдать партнерские отношения не только в плане географического положения и формата правовых положений, но и в плане личностей ученых и их субъективного отношения к закону. В течение этого периода именитые юридические специалисты осуществляли свою деятельность в крупнейших городах империи, а именно: в Медине, Мекке, Куфе, Басре, Дамаске, Фустате и Йемене. Подавляющее большинство целой плеяды этих талантов находились в Хиджазе и Ираке.

С ходом событий во II веке хиджры ученые систематизировали фикх в двух главных центрах обучения мусульманского права в раннем периоде истории ислама — Медине и Куфе. Медина была городом Пророка, и у его жителей был свободный доступ к изучению традиций Пророка. Однако Медина была изолирована от идей соседних цивилизаций. Куфа находилась в месте слияния Аравии и Персии и, образно говоря, уже превратилась в «плавильный котел» и была более восприимчивой к влиянию внешних идей. Отсюда и то, что самые ранние правовые разработки в области фикха осуществлялись в Медине и Куфе<sup>1</sup>.

В хиджазской школе фикха принципы юриспруденции развивали такие известные мастера этой школы из числа сподвижников Пророка, как Али, Умар, Зайд ибн Сабит, Абдуллах ибн Умар, Аиша и Абдулла ибн Аббас, а также из числа таби‘ин — семь знаменитых юристов, то есть Са‘ид ибн ал-Мусаййаб, Урве ибн Зубайр, Хариджа ибн Зайд, Абу Бакр ибн Абдуррахман, Сулейман ибн Ясар, Касим ибн Мухаммад и Убейдуллах ибн Абдуллах<sup>2</sup>. Эти семь сподвижников составляли своего рода консультативный орган, которому были переданы решения всех проблем исламского права. Важно

---

<sup>1</sup> Аль-Каттан М. Та’рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 1987. С. 212-13 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 229.

отметить здесь, что практика *ра'й* (выведение решения на основании своего мнения в тех случаях, если по каким-либо вопросам не имеется однозначного решения в Коране и Сунне) не принималась в сообществе суннитов без какого-либо сопротивления, ибо различные суннитские школы не были едины в этом отношении. Они чаще использовали хадисы, чем *иджтихад* (труд или усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кийяса и иджмы) и *ра'й*.

Хиджазская школа фикха, среди учредителей которой был Малик ибн Анас аль-'Асбахи (93-179/711-795), относилась к суннитскому сообществу, для которого каждый вид иджтихада был интересен. Иные, которые делились этой перспективой, были ханбалиты — последователи Ахмада ибн Ханбала аль-Шайбани (164-241/780-855) и захириты — последователи Дауда ибн Али аль-Исфахани, известного как Абу Сулейман Захири (200 или 202-270/815 или 817-883). Вначале Малик не примкнул к этой точке зрения и одобрил практику *ра'й*. Последователи этой школы сконцентрировали внимание на *а'мал ахл-ил-Мадина*, означавшее, что каждый должен следовать поведению народу Медины: «это было место, где хиджра — переселение Пророка случилось и Коран был провозглашен там, а жители Медины были первыми свидетелями Откровения ... правил Пророка и они повинуются ему; он издает законы для них (*йасунн лахум*) и они соблюдают их»<sup>1</sup>.

Багдадская (куфийская) школа фикха. Куфа была столицей региона, откуда Омейяды управляли Ирак-ул-'арабом (современный Ирак), Ирак-ул-'аджамом (западная Персия), Персией (центральная и южная Персия), Хорасаном и западной Индией (Пакистан). В Куфе наблюдался меньший доступ к традициям Пророка, и они становились на линию вызова идей из соседних — греческой, персидской, индийской и китайской цивилизаций. Их руководителями из числа асхабов были Али ибн Абу Талиб, Умар и Абдулла ибн Мас'уд, а из числа таби'инов — 'Алкамах, Асвад, Кади Шурайх и

---

<sup>1</sup>Аль-Каттан М. Та'рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 1987. С. 213-215 (на араб.яз.).

Ибрагим аль-Накха, который был мастером Абу Ханифы. Они были любопытными по отношению к рассказчикам и рассказам, но когда они не могли найти истинный хадис, вынуждены были обратиться к ра'й и иджтихад. Самым выдающимся ученым-факихом куфийской школы был имам Абу Ханифа<sup>1</sup>.

Школы фикха *ахл-ул-асар* и *ахл-ур-ра'й*, как было упомянуто выше, восходят к периоду асхабов. Среди асхабов были отдельные лица, которые по своей природе были склонны к изучению смысла юридических текстов в целях утверждения своих дальних целей в законодательстве. Эти асхабы никогда не боялись выносить юридические вердикты (фетвы) в соответствии с их собственными мнениями. К ним относятся Умар ибн Хаттаба, Али ибн Абу Талиб и Абдул ибн Мас'уд. И были другие, которые действовали в соответствии с соблюдением требований смыслов правовых текстов, но они не имели полномочий производить фетвы по своему усмотрению, как Абдула ибн Умар, аз-Зубейр, Ибн ал-Аввам и др. Некоторые современные арабские исследователи и ученые называют эти школы просто традиционалистами и рационалистами<sup>2</sup>.

С течением времени школы Хиджаза и Багдада превращаются в *школы хадисов* («сторонники предания») и *ра'й* («сторонники независимого суждения»). Это становится более понятно, когда мы упоминаем появление двух неофициальных школ правовой мысли — рационалистов или *ахл-ур-ра'й* и традиционалистов, или *ахл-ул-хадис*, и появление различий во взглядах между ними, касающихся как исходной юриспруденческой методологии, так и вопросов судебной практики. Истина состоит в том, что обе эти школы имели свои корни в подходах двух предыдущих их поколений. Это было время, когда их разногласия в вопросах фикха стали очевидны и люди стали составлять новые группы на основе этих разногласий по вопросам прав мусульман.

---

<sup>1</sup> Ибн аль-Каввим Дж. И'лам аль-мувакки'ин. Т. I. Каир: 1325-1326. С. 22-23 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Hallaq W.B. The Origins and Evolution of Islamic Law, pp. 74-6; ал-Каттан М. Та'рих-ут-ташри'-ил-ислами. Дамаск, 1987 (на араб.яз.). С. 215-24; Му'аввад А. и Абд-ул-мавджуд А.. Та'рих-ут-ташри'-ил-ислами. Т. II. Бейрут, 2000. С. 16-28 (на араб.яз.).

Школа *ахл-ул-хадис* была продолжением школы тех асхабов, опасения которых касались буквально противоречивости исходных текстов, что делало их более осмотрительными, и они никогда не отходили от текстов. Важными представителями этой школы были Абдуллах ибн Умар ибн аль-Хаттаб, Абдуллах ибн Амр ибн аль-Ас, аль-Зубайр и Абдуллах ибн Аббас. Эта школа была создана в Медине, и она была источником и колыбелью сунны. Школа *ахли хадис* получила широкое распространение в Хиджазе по многим причинам. Важнейшей причиной, возможно, являлось распространение большого количества хадисов и других преданий, которые были известны народу этой области, а также тот факт, что регион был более стабильным как в политическом, так и экономическом планах после перемещения центра халифата сначала в Дамаск, а затем в Багдад. Имам Мадины Са'ид ибн аль-Мусаййаб как-то заметил, что жители Мекки и Медины не потеряли много хадисов и фикха, потому что они были знакомы с *фатава* и выступлениями Абу Бакра, Умара, Усмана, Али, Аиши, Ибна Аббаса, Ибна Умара, Зайда ибн Сабита и Абу Хурайры, и, таким образом, не нужно использовать ра'й для того, чтобы извлекать из него законы<sup>1</sup>. Иными словами, сторонники преданий настаивали на том, что только сунна дает ответы на вопросы, которые не разъяснены в Коране.

Школа *ахл-ур-ра'й* является правоведческой школой, которая формировалась в противопоставлении ахл-ул-хадис. Она впервые появилась в Куфе в Ираке и была названа так, потому что его факихи больше полагались на мнения и аналогии при определении правовых позиций. Она была продолжением школы Умара и Абд Аллаха ибн Мас'уда, которые были наиболее известными среди асхабов в широком использовании ра'й (букв. - мнение).

Принципами, на которых базируются права этой школы, являются: 1) опора на Коран и сунну; 2) использование аналогии (кийас), мнения и

---

<sup>1</sup> Абдурахман Ибн Халдун. Та'рих Ибн Халдун. Китаб ал-'ибар ва Диван ал-мубтада ва ал-хабар фи айям ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман асарахум мин Зави ас-Султан ал-Акбар. Т.1. Бейрут, 1992. С. 478 (на араб.яз.).

углубленное понимание показаний правовых текстов; 3) отклонения от принципиальных вопросов, предполагая вхождение в порядок, чтобы найти свои позиции. Они признают поступки и высказывания сахабы источником исламского права, но настаивают на их проверке с помощью правовых критериев<sup>1</sup>.

Школа *ахл-ур-ра'й* получила распространение в Ираке. Ученые этой группы считали, что юридические толкования шариата должны иметь под собой основу первопричины и следует принимать во внимание интересы народа, а также они должны быть подкреплены видной мудростью. На самом деле, эти ученые сочли своим долгом раскрыть смысл и мудрость, заложенные в законы, создать связь между ними так, что, если причина какого-либо закона теряет актуальность с течением времени и изменением обстоятельств, то данный закон теряет свою действительность.

Ахл-ур-ра'й часто критиковали ахл-ул-хадис за то, что в их правовых суждениях мало разумного и меньше понимания в фикхе, а те, в свою очередь, утверждали, что мнения ахл-ур-ра'й основываются только на гипотезе, и что они дистанцировались от необходимой осмотрительности в тех вопросах, которые имеют религиозное значение и могут быть установлены только посредством обращения к текстовому источнику. Но ахл-ул-хадис соглашались с ахл-ур-ра'й в необходимости прибегнуть к причине в спорах всякий раз, когда дело доходит до момента, где нет никакого конкретного правового постановления в исходных текстах. Тем не менее, несмотря на эту и некоторые другие точки соприкосновения, конфликт и напряженность в отношениях между двумя этими группами оставались острыми<sup>2</sup>.

Период *муджтахидинов* охватывает период между 120-350/738-960 гг., т.е. последние годы правления Омейядов и начала Аббасидов. В этот период школы фикха были наиболее распространенными и установлены, по крайней

---

<sup>1</sup> Зейдан А. аль-Мадхал ли дирасат-иш-шари'ат-ил-исламия. Багдад, 1977. С.132-33 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Dickinson E. The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: the Taqdim of Ibn Abu Hatim al-Razi (240/854-327/938). Leiden, 2001, pp. 3-5.

мере, двенадцать крупных и известных имен муджтахидов, как Ибн Суфьян (Мекка), Малик ибн Анас (Медина), Хасан аль-Басри (Басра), Абу Ханифа, Суфьян аль-Саури (Куфа), Лайс ибн Са'д (Египет) и др.

Факихи этого периода в качестве путеводителя использовали хадисы Пророка, решения ранних судей и правовых директив сахабин, табеин и халифов третьего поколения, на основе которых затем вырабатывается их собственный иджтихад (деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приёмов)<sup>1</sup>.

Основными же источниками исламской юриспруденции этого периода были Коран и хадисы, наряду с иджма' консенсуса авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу. Чтобы вынести вердикт на их основе, факиху необходимо определить, есть ли в указанных источниках однозначный ответ на соответствующий вопрос и вынести свое решение, если его в них не будет найдено. Чтобы сделать это, ученый должен иметь энциклопедическое знание наук, арабского языка, Корана, хадисов и владеть правовым наследием предыдущих ученых вместе с их комментариями. Наконец, он должен быть очень требователен и стараться не совершить ошибку<sup>2</sup>.

Ученый этого ранга называется муджтахидом. Из-за тяжести задач ранние поколения мусульман редко получали квалификацию таких ученых. Из сподвижников Пророка только от десяти до тридцати могли стать муджтахидами. Но со временем количество будущих муджтахидов — учеников четырех ученых — Абу Ханифы, ал-Малика, аш-Шафе' и Ибн Ханбаля увеличивается.

Дискуссии, которые разгорелись в начальном периоде ислама по отношению к религиозным и правовым вопросам, на примере использования кийаса, или решения политических вопросов, как власть ислама, в результате привели к их делению на группы, получившие название мазхаб. Мазхаб

---

<sup>1</sup> Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 91-92.

<sup>2</sup> Зейдан А. Ал-Мадхал ли дирасат-иш-шариат-ил-исламия. Багдад, 1977. С. 141-45 (на араб.яз.); Ал-Зарка А.М. Ал-Фихх-ул-ислами фи савбих-ил-джадид. Т.1. С. 199-202 (на араб.яз.).

буквально означает путь, дорогу, но в научной литературе обозначится как идейная школа или как религиозное течение. Следует иметь в виду и не путать эти два вида школы: школу веры (и'тикад) и школу права (фикх). Большинство мусульман и некоторые ученые путаются в этом вопросе. Поэтому сначала разделим все школы в исламе на две группы: а) идейные школы (аль-мазахиб-ул-и'тикадийа), последователи которых следуют Священному Корану и пути Пророка Мухаммада. Очевидно, что эти школы мысли были основаны значительно позже смерти Пророка и, на самом деле, не оформились до времен халифата Омейядов.

Но после того, как во времена хулафа-ур-рашдин возникли новые претензии на власть ислама, мусульмане были разделены на две группы по трактовке *усула ад-дин* — основы веры, что заключалось в следующем:

1) ахл-ус-сунна ва-л-джама'а — это были школы, которые были описаны суннитскими учеными как *ал-мазхаб-ул-хак* (правые школа);

2) школы *ахл-ул-бид'а* — школы, которые суннитами были описаны как еретические или ал-мазхаб-ул-батил — ничтожные школы.

Возможны описания этих школ мысли как суннитские или шиитские, но никто не может описать школы права, и какая из них является суннитской, а какая шиитской, потому что вопросы фикха не имеют какой-либо связи с утверждением веры. Мусульманин может быть му'тазилитом по мазхабу, но ханафитом по фикху, на примере аз-Замахшари. Есть исключения только в отношении шиитов и некоторых отдельных школ фикха. Шииты — это идейные школы, в то время как джафариты и зейдиты являются школами фикха.

Многие школы исламского права были названы в честь имамов, которые были живы на тот момент. Исламская юриспруденция была сформирована в течение четырнадцати веков. За этот промежуток времени появились различные юриспруденческие школы со своими собственными толкованиями и применением шариата. Во многих школах произошел раскол, появились различные толкования священного текста и комментарии

к нему. Процветает обилие идей и взглядов, что свидетельствует об интеллектуальной глубине и широте исламской юриспруденции. Различия между этими школами отнюдь не ограничиваются вопросами права, несмотря на то, что оно является первичным, так как несет ответы на разнообразные вопросы, начиная от метафизики до политики. Каждый имам разрабатывал свои процедуры для иджтихада. Наиболее значимыми школами фикха были Абу Ханифа (150/767), имам Малик (179/795), аль-Шафе‘и (204/820), Ахмад ибн Ханбал (241/855), Имам Джа‘фар ас-Садик (148/765), Заид ибн Али (121/739) и многие другие.

Различия во мнениях между различными идейными школами в части, посвященной иджма‘ и иджтихада, относятся, в основном, к вопросам фикха. Тем не менее, эти правовые школы никогда не называли друг друга еретическими (*кафир*) и, как правило, позволяют сдвиг в верности от одной школы фикха в другую. Из многих школ, существующих в этой эпохе, только шесть школ смогли получить название последовавших (*matbu'a*) школ: ханафитская, маликитская, шафиитская, ханбалитская, сауритская и даудитская. Первые четыре из них имели наибольшее влияние и сохранились до наших дней, а последние две не смогли выжить после VII века хиджры. Исключение составляют шиитские правовые школы джа‘фаритов и зейдитов.

Так были заложены первейшие фундаменты правовых установок ислама, которые с изменением ситуации и обстоятельств в мусульманском мире и разных ее правовых школ постоянно подвергались трансформации. При этом основные их источники – Коран, хадис (ахбар – для шиитов) и сунна для всех этих школ оставались основами религиозных, правовых и моральных норм, определяющих принципы шариата – «правильного пути к цели».

## **1.2. Религиозно-философские основания права в учениях мусульманских мыслителей**

В истории науки ни один метод познавательный и морально не может быть нейтральным и, следовательно, не может быть лишен идеологических начал. Поэтому обсуждать методологию по собственному выбору или желанию означает – оставить логику принятой процедуры на волю случая. Методы неизбежно нормативны, и они сами по себе не могут объяснить, например, характер или происхождение права. Наше намерение в этом параграфе состоит не столько в теоретизировании вопросов права, дабы понять конкретные правовые и юридические методологии, сколько в изучении методологии с целью определения смысла права для жизни человека, общества и государства в ракурсе юридических нормативов с точки зрения философии мусульманских мыслителей.

Это означает, что права и все юридические вопросы основываются на философских знаниях, которые вырабатывают основные закономерности права и методологии дисциплин правовой науки. Иными словами, право и его практическое осмысление обращены к философскому пониманию и конструированию философских методов интерпретации правовых знаний. Важность такого подхода состоит в том, что «сочетание метафизики, материалистической и идеалистической диалектики способно обеспечить понимание того факта, что влияние различных исторических условий определило специфику формирования множества национально-правовых систем, которые, обладая определенными общими признаками, образуют семьи романо-германского, англосаксонского, мусульманского права, а также спрогнозировать тенденции развития этих микро и макросистем с учётом потребностей мирового сообщества»<sup>1</sup>.

Мы же добавим, что эти методы разнообразны, к основным из них можно отнести, кроме метафизики, диалектику, также и феноменологию, герменевтику и др. Применимость анализа проблем прав во взглядах средневековых мусульманских философов, сложившихся в определенных условиях развития их религиозного и философского мировоззрения, имеет

---

<sup>1</sup>Юридическая энциклопедия. Отв. ред. Топорнин Б.Н. М.: Юристъ, 2001. С. 789.

существенное значение для современной науки, особенно в преодолении и решении существующих культурных и интеллектуальных проблем между людьми разных национальностей.

Среди этих методов особое место занимает метафизика. На первый взгляд, кажется, что правовая наука современного мира утратила интерес к метафизическим способам понимания ее вопросов и не применяется в достижении конкретных практических результатов, которые могут быть получены из анализа мировоззрения средневековой мусульманской философии. Например, российский ученый в области синергийной антропологии С.С. Хожуев пишет об этом: «Человека рубежа тысячелетий, времени психоанализа и интернета, недавнего тоталитарного опыта, радикальных психотехнических, психоделических, виртуальных практик, гендерных революций – этого человека нельзя считать прежним классическим субъектом европейской антропологии и метафизики»<sup>1</sup>.

В этом и других подобных случаях последствия от изучения правовых вопросов также утрачивают методологическую ориентацию и определенность, а исследователь, занимающийся ими, теряет направление в глубоком понимании принципов, задач и целей, которые очевидно претерпевают изменение в результате их трансформации в других формах знаний и их слоев.

Метафизика ограничена, как и ее антипод – диалектика, которая в своем ограничении обращается «за помощью» к диалектике, и наоборот.

В начальных этапах своего развития правовая теория стала заимствовать один из методов калама, а именно — диалектику (*джадал или муназара*), которая занимала видное место в целой структуре этой теории. Определение точности степени этого заимствования — непростая задача, особенно если речь идет о влиянии новых для калама греческих идей, которые проникли и в мусульманские религиозные науки. Если

---

<sup>1</sup>Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 14.

диалектический метод вошел в правовую теорию с помощью калама, то в других случаях его элементы были заимствованы непосредственно из греческих переводов. Поэтому эта мусульманская диалектика, несомненно, сформировалась под существенным влиянием греческих источников. И здесь, как и везде в усул аль-фикх, заимствование было весьма избирательно, от различного предложения, проводимого между мусульманскими диалектиками и философами. В результате, к середине X века появились целые трактаты о юридической диалектике, и имя аль-Каффал аль-Шаши связано с первым сочинением о «хорошей диалектике»<sup>1</sup>.

Далее количество сочинений в этой сфере неуклонно росло, а кульминация этих внушительных вкладов в развитие мусульманской юриспруденции связана с именем Джувайни — представителя шафи‘итской школы в мусульманском праве и аш‘аритского направления в каламе, который написал книгу «аль-Кафийа фи аль-джадал».

Начиная с XI века, диалектика, как метод аргументации спорных вопросов, была включена в работы правовой теории и практики, что становится все более популярным и в последующие века. В каком-то смысле, диалектика становится заключительной фазой в процессе юридического рассуждения, где два противоречивых мнения относительно закона выстраиваются друг против друга в ходе дисциплинарного совещания с целью установления правдивости одного из них. Цель этого упражнения, помимо прочего, заключается в том, чтобы уменьшить расхождение (*ихтилаф*) среди юристов, продемонстрировав, что одно мнение было более приемлемо и более справедливо, чем другое. Минимизация различий во мнениях по конкретным юридическим вопросам была весьма значима, что подразумевало, что истина одна и для каждого случая существует только одно верное решение. Эта функция сужения сводит к уменьшению разногласий путем формирования того момента, где правда представлена искусством диспута, также известным как *адаб-ул-бахс*. Систематическое

---

<sup>1</sup>Al-Shirazi A.I.Jahujatal-Fuqaba. Beirut, 1970, p.112.

воздействие диалектики на методы изложения правовых теорий очевидно, что отражается фоном, за которым эта теория развивалась до своей зрелости.

В этом в некоторой степени сыграл свою роль метафизический метод в вопросах философии, а через него – в решении правовых и юриспруденческих проблем. Особенно, когда речь идет о проблеме человека и его внутреннем мире, его сознании и оценке своего поступка, как философско-правовой вопрос в отношении природы, общества и человека с позиции метафизики на примере проблемы о свободе человека. Как утверждал Г. Гегель: «Почвой права является вообще духовное, и его ближайшим местом и исходной точкой — воля, которая свободна; так что свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа»<sup>1</sup>.

Обоснованность обращения к метафизике разъясняется не только в ее духовном значении или «второй природы» Гегеля, а также в том, что человек в постижении новых знаний сталкивается с трудностями и ограниченностью его возможностей, которые часто приводят его к допущению ошибок и необоснованным выводам. В этом смысле российский ученый В.В. Миронов подчеркивает, что «...обнаруживаются удивительные вещи. Оказывается, что науки могут базироваться не просто на необоснованных, но даже на заведомо ошибочных предпосылках. Вспомним в качестве примера постулат параллельности у Евклида или понятие эфира в классической физике. Именно поэтому в период экстраординарного развития науки возрастает роль философского анализа новых проблем, появившихся в ней... Возникают варианты «научной» философии, что приводит к массе противоречий в трактовке самой философии, ее истории. В этой ситуации всегда соблазнительно выставить некоторую отдельную систему в качестве единственно научной, а предшествующие концепции рассматривать лишь как этапы ее становления. Этому, в свою очередь, противостоят обратные

---

<sup>1</sup>Гегель Г. Философия права. М.: Наука, 2000. С. 67.

попытки трактовать философию как форму духовного освоения бытия, которая никак не связана с его рациональным познанием»<sup>1</sup>.

В мусульманской философии теологический и метафизический методы трактовки правовых вопросов носят системообразующий характер и он, в первую очередь, как уже было отмечено выше, неразрывно связан с кораническим представлением о мире и человеке. Это представление отражается и в *усул ал-фикх* — дисциплине исламского права, которая объединяет источники, основы теории и методологии юриспруденции, с одной стороны, и теологии, с другой. Кроме того, «усул ал-фикх — это наука о правилах и методах, необходимых для вынесения «заключений» (дедукции — *ал-истинбат*) относительно предписаний шариата. «Заключение» употребляется в качестве вывода и в юридическом смысле равнозначно *ал-иджстихаду* (усердствование, большое старание). Оно подразумевает применение общих правил к частным (косвенным) случаям или означает вывод частных (косвенных) предписаний при помощи установленных принципов (методов). Сам предмет науки *усул ал-фикх* состоит из нескольких частей: а) вопросы, касающиеся словесности; б) вопросы, касающиеся аргументации; в) вопросы, касающиеся практических принципов»<sup>2</sup>.

Отношение между богословием и правовой теорией в большинстве случаев не равномерное в строгом смысле; то есть, теология в целом предопределяет правовую теорию, и правовая теория далека от непогрешимости в руководстве богословия. Тем не менее, существуют объединения, шаблоны и ассоциации, которые можно и необходимо различить. На самом деле, здесь можно различить два уровня исследования: ассоциации или группы, которые создаются современными учеными, и группы или течения, которые образуются богословами и теоретиками. Наше внимание будет обращено на последнюю ассоциацию, и нужно подчеркнуть,

---

<sup>1</sup> Миронов В.В. Метафизическая сущность и двойственная природа философии. Вестник МГТУ. Сер. Философские науки, 2008. Т. 11. № 4, 2008. С. 660-661.

<sup>2</sup> Санаи М. Мусульманское право и политика. Учебное пособие. М.: Садра, 2014. С. 18.

что эти ассоциации сами являются частью истории как исламской теологии, так и правовой теории. Примером тому служит ханафитский толк суннизма, который некоторое время находился под сильным влиянием му‘тазилизма. Это влияние, а также постепенное его распространение среди ханафитов во всех регионах мусульманского мира, а также в его богословии, как известно, был проложен матуридизмом<sup>1</sup>.

Одним из известных богословов матуридизма был Алауддин Мухаммад ибн Ахмад аль-Самарканди (ум. 539/1144), автор выдающегося юридического трактата «Тухфат аль-фукаха». По словам аль-Самарканди, богословие (*калам*) является основой теоретического, юридического обоснования в том смысле, что свои убеждения в вопросах власти в исламской религии всегда находят свое отражение в своей теоретической правовой аргументации, с одной стороны, и вере в авторитет текстов Священного Писания и Предания, с другой. Кроме того, в богословских установках по таким вопросам, как свободная воля и дискреционные полномочия человеческого интеллекта, неизбежно сталкиваются со ссылкой на Священное Писание и сунну. Более того, вера в авторитетность Писания и пророческой сунны всегда влияет на процесс выведения деталей закона и разрешении противоречивых данных в них. Ему было, разумеется, известно, что многие книги по усул аль-фикх были написаны авторами—аш‘аритами (чьи теологические доктрины весьма близки к тем же мутазилитам его времени), но видимо, по его мнению, эти книги не были тождественны. Несмотря на строгую разницу между матуридской и аш‘аритской теологией, аль-Самарканди почувствовал необходимость разработки правовой теории и написал книгу «Усул аль-фикх ал-Матуриди» в дополнение к тем вопросам, которые не нашли своего решения в работах авторов му‘тазилизма<sup>2</sup>. В дальнейшем появляются *усул аль-фикх (методология исламской юриспруденции)* различных авторов других школ и религиозных течений.

---

<sup>1</sup> Madelung M. The Spread of Maturidism and the Turks // Adas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos. Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden, 1971), p. 109-168; Rudolph U. Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarqand. Leiden: EJ. Brill, 1997.

<sup>2</sup> Ala al-Din al-Samarqandi. Ed. ‘Abd al-Malik al-Sa‘di. Baghdad, 1987, p. 97.

При исследовании произведения «Усул аль-фикх ал-Матуриди» особое внимание сосредоточено на сильных связях между принципами права и богословием (*калам*). В дополнение к рассмотрению центральных вопросов власти или полномочий (авторитет священного текста и авторитет человеческого интеллекта) можно отметить, что богословские запросы также нашли свое отражение в усул аль-фикх. Приведем три примера. Это, во-первых, вопрос о том, могут ли благословения Бога, представленные человеку, постигаться интеллектом и создают ли они обязанность «благодарности», что каждый человек должен выполнять (*мас'алат вуджуб шукр ал-му'мин аклан*). Во-вторых, вопрос о том, могли ли люди, которые жили до откровения, ниспосланного Мухаммаду, найти ответы на юридические вопросы через их интеллект, лишенных подобного интеллекта (*хукм ал-ашйа' кабл аш-шар'*). В-третьих, вопрос о том, будет ли нести не мусульманин ответственность в Судный день за невыполнение конкретных обязанностей исламского права, или же они будут нести ответственность только за их отказ признать пророчество Пророка (*хал куффар мухатабин би-л-фуру'*)<sup>1</sup>.

Что же собой представляли му'тазилитские метафизические идеи? Прежде всего, это концепция Бога, теория о материи, которые стали единственными аспектами рационализма в их учении. Концепция о единстве Бога, в которой му'тазила, в конечном счете, приближался к диалектике: о Божьих атрибутах, в соответствии с их точки зрения, нельзя сказать, что они были присущи Ему; они образуют самую суть его природы. Поэтому му'тазила отрицает отдельную реальность божественных атрибутов, и заявляет их абсолютную идентичность с абстрактным божественным принципом Бога. Один из известных его проповедников Абу аль-Хузейль эту установку разъяснял следующим образом: «Он заявлял: когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за

---

<sup>1</sup>Ahmad A.A. Structural Interrelations of the Theory and Practice in Islamic Law. A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence. Brill Leiden – Boston, 2006, pp. 6-8.

Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное...»<sup>1</sup>.

Эта концепция единства Бога претерпела дополнительные изменения в своей трактовке, особенно в учениях более поздних суфийских мыслителей Персии. Поэтому, очевидно, что некоторые из рационалистов как му‘тазилизма, так и суфизма невольно касались пантеизма, для которого, в некотором смысле, они подготовили путь не только в их определениях Бога, но и в усилиях усвоить жесткую экстерналию абсолютного права. Абсолютное право находит свое окончательное объяснение в воле Бога, в трактовке которого и человеческое знание, и его права рассматриваются как продукт, а не просто процесс. Общеизвестно, что суфии считают, что преобразование воли и понимания не принесет мир; мы должны привести к полной трансформации чувств, где воля и понимание являются только специализированными ее частицами.

Между прочим, именно вопрос о божественной воле и воле человека стали тем камнем преткновения, вокруг которого развернулись споры между сторонниками калама. Вопрос воли был связан с другим вопросом — о свободе выбора и принуждения, как одном из важных теологических понятий в прениях между кадаритами (от слова «кадар» — предопределенность) и джабаритами (от слова «джабр» — принуждение). Тема дискуссии неизбежно охватывала вопросы права, с одной стороны, и методологию его развития в зависимости от направления аргументации этих проблем, с другой.

Так, если богословие является основополагающим для изучения усул аль-фикх, т.е. правовой теории, то какова актуальность изучения арабского языка? Этим мы приближаемся к разъяснению другого метода исследования философии и права, что в современной науке получило название

---

<sup>1</sup>Абуал-Хасанал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву. Перевод с арабского А.В.Смирнова [Электронный ресурс]//URL: [http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/texts/maq\\_htm.htm](http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/texts/maq_htm.htm) (дата обращения: 12.01.2017).

герменевтика. Но, чтобы ответить на этот вопрос, следует помнить, что два основных источника мусульманского права (Коран и сунна) состоят из арабских текстов, и интерпретация этих источников занимает особое место в исламской правовой теории. Кроме того, значение связи языка с законом имеет еще одно важное измерение. Именно посредством языка люди вступают в те обязательства, которые закон защищает, на примере соглашений и юридических конфессий. Высказывания и заявления людей рассматриваются в качестве значимых действий следствия, а коранические стихи и пророческие сказания приумножат значение этих слов и освящают их как жизненно важную часть исламского идеала. Отметим также, что арабоязычным людям, по-видимому, всегда нравилось изучать и наслаждаться словами и фразами (в смысле художественного использования языка) и они придавали немаловажное значение цене одного слова (в смысле обязательств и обещаний). Следовательно, мусульманские правоведы начало и прекращение обязательств осуществляют высказываниями или заявлениями, символизирующими волю говорящего. Это создает божественные и человеческие высказывания — богатый источник обсуждений, имеющих отношение к закону.

В таком ракурсе объединение полученных данных из других сфер знаний человека и заимствованные идеи интегрировались в дискурс правовых теорий. Тем временем, следует иметь в виду, что каждая отдельная богословская или языковая проблема в отдельности не могла иметь отношение к усул аль-фикх, так как последнее ни в коем случае не составляет энциклопедию богословских и лингвистических вопросов. Отношение исламской правовой теории по этим фундаментальным наукам, таким образом, происходит селективно и динамично, с учетом тщательного сбора и выбора, разработки и исключения, модификации и созданию новых юриспруденческих данных. Есть и другие подходы, по крайней мере, с позиции аль-Газали (ум. 1111) передачу вопросов калама и грамматики в усул аль-фикх иногда можно считать чрезмерной. Аль-Газали был недоволен

укомплектованием усул аль-фикх вопросами богословского и грамматического характера, подчеркивая для читателя, что усул аль-фикх был разработан, чтобы служить практическим правовым мышлениям. Иными словами, его озабоченность была вызвана относительно результатов практических правовых мышлений и правовых установок, которые регулируют социальное поведение человека<sup>1</sup>.

Как было отмечено выше, одним из важнейших методов, который в современной науке получил название герменевтики, по своей сути (не по названию, которого тогда еще не было), был широко использован в теориях мусульманской юриспруденции. Кроме того, на наш взгляд, изучение как традиционных, так и современных правовых теологических тенденций в исламе — необходимо на основе выполнения сравнения, как с межкультурной точки зрения, так и с точки зрения понимания так называемого исламского интеллекта. В этом направлении изучение логических связей, существующих между различными философскими школами, их отношения к источникам мусульманской правовой традиции в целом, приобретают особую значимость для выяснения теоретического содержания и логической структуры правовых текстов. Проблема текстов не может быть решена без рассмотрения вопроса о толковании, которое входит в задачу герменевтики, искусства, посредством которого пытаются уточнить и расшифровать смысл текстов.

При этом, как часто бывает, допускаются ошибки и делается неправильная интерпретация текстов, и чтобы избежать субъективизма в текстовом анализе, комментатору необходимо придерживаться исторической ситуативности и дискурсивного ее понимания, а также открытости языка. Это может оказаться трудной задачей — сохранить исходную информацию из текста в процессе контекстных изменений — языковых, культурных, религиозных и т.д., где наиболее сложная структура сама по себе исходит из временного пространства истории, в то время как интерпретации бесконечно сменяют друг друга. В герменевтике повторение создает оригинальный

---

<sup>1</sup> Ал-Газали. Ал-Мустасфа. Т.1. Бейрут, 1980. С. 17 (на араб.яз.).

вариант текста настолько, насколько первоначальное его толкование допускает повторения, или, как утверждает А. Бленси: «На самом деле повторение чтения представляет собой разворачивание текста в процессе плетения»<sup>1</sup>. Например, исламский закон трактует конкретные тексты Корана и пророческие изречения, а также высказывания тех, кто сформировал исламские правовые традиции, развивали и продолжают реформировать ее, и это процесс, который стал реализоваться и кристаллизоваться в текстах.

Таким образом, исламское право обладает свойством, означающим устойчивую единственность и фиксированную структуру, что не может проецироваться в «системе», но подлежит необходимости герменевтического чтения. Сказать, что закон запутался в языке, этого недостаточно: тексты являются образами действий, в которых осуществляется правовое мышление. Когда закон производит тексты, он «размышляет» над текстами, и основой исламской мысли, по существу, является языковая и смысловая тема. Правовая традиция, в какой мере она касается ислама, понимается как парадигматическое явление, которое воспринимается в смысле как жить и быть действенным, актуальным: «Фикх является (или, в лучшем случае, может быть) строго динамическим чтением откровения, которое влияет на трансформацию случая в процессе, давая ему постоянное значение»<sup>2</sup>.

В принципе, люди никогда не могут отделить себя от мира языков, где они растут и получают образование. В то же время человек, живущий, скажем, в XXI веке, интерпретирует смысл определенного священного текста или оскверняет его искажениями в зависимости от конкретной исторической ситуации, что отличается от интерпретации текста средневекового ученого, как Насир уд-Дин Туси или Джалал ад-Дин Руми. Как разъясняет Х. Корбэн, для переводчика способ понимания текста обусловлен способом бытия того, кто постигает его: «Общей для всех этих религий является проблема, заданная объединяющим их религиозным феноменом: феноменом священной

---

<sup>1</sup> Blancy A. (1973) *Structuralisme et henneneutique, Etudes thologiques et religieuses*, vol. 48, Paris, 1973, p. 56.

<sup>2</sup> Calder N. *History and nostalgia: reflections on John Wansbrough's The Sectarian milieu, Method and theory in the study of religion*, vol. 9:1, Berlin, 1997, p. 64.

Книги, регулирующей жизнь в этом мире и ведущей за его пределы. Первой и последней задачей является понимание подлинного смысла этой Книги. Однако модус такого понимания обусловлен модусом бытия того, кто понимает; соответственно, внутреннее состояние верующего обусловлено его способом понимания. Данная ситуация является ситуацией герменевтической, т.е. ситуацией, в которой верующий, открывший подлинный смысл, одновременно начинает подлинную жизнь. Эта подлинность смысла, совпадающая с подлинностью бытия, реальность смысла и подлинность реальности воплощаются в одном из ключевых терминов исламской философии: слове «хакикат»<sup>1</sup>.

С позиции современного ученого или исследователя, очевидно, что правовая теория, как совокупность идей и принципов, не существует в вакууме или же в изолированном виде, а обращена в какой-то мере на соответствующие вклады, внесенные со стороны других областей интеллектуальной деятельности. Влияние этих областей на формулирование некоторых аспектов теории права составляли некоторые изменяющиеся параметры, о которых мы говорили. Из области богословия (калам) были выделены определенные и важные элементы, которые стали неотъемлемой частью мусульманской юридической теории. Действительно, преобладающая часть эпистемологии в правовой теории составляет теология, хотя это порой трудно определить, какая из них — правовая теория или теология находятся под влиянием другого в этой конкретной области.

Другим важнейшим методом основания правовых теорий является логика, точнее формальная логика, а наиболее распространенным способом изложения, несмотря на то, что исключений здесь много, является дилемма — «если кто-то говорит такой-то, мы отвечаем ему то-то». Но этот метод является универсальным, и анализ логической структуры вопросов и

---

<sup>1</sup>Корбен А. История исламской философии. Перевод с французского. М.: Академический Проспект; ООО «Садра», 2013. С. 21.

особенно ответов показывает, что теоретики используют весь спектр аргументов, что в настоящее время подводится под логику и риторику.

Известно, что эта логика не была зафиксирована в мусульманской правовой теории до конца XI века. Дело в том, что логике пришлось ждать более двух столетий после ее введения в интеллектуальное поле ислама, прежде чем она была применима в правовой теории. Для ее адаптации к мусульманскому менталитету и ее размещения в мусульманской юриспруденции, к примеру, аль-Газали должен был получить полный кредит доверия, хотя Ибн Хазм (ум. 456/1062) сделал первый шаг за полвека до него. Тем не менее, этот кредит должен был перейти к аль-Газали, потому что его новая инициатива оказалась в рамках суннитской юриспруденции, в то время как Ибн Хазм остался за их пределами.

Аль-Газали начинает свою работу «Аль-Мустасфа» с введения, содержащим довольно подробное изложение логики. Хотя он излагает текст этого введения сознательно, но четко утверждает, что тот, кто не обладает знанием логики, имеет, по сути, неподлинное знание любой науки. Когда он в этой работе переходит к правовой части, там не обнаруживается никаких признаков какого-либо формального логического анализа, а его трактовка предмета права сохраняет прямое положение традиционного дискурса правовой теории. То, что он имел в виду в своем трактате, не придавало ему революционный характер правового анализа, но все-таки настаивал на необходимости логики как единственном эффективном инструменте, с помощью которого все выводы можно сформулировать в соответствии с рациональной ее конструкцией<sup>1</sup>.

В другом своем произведении «Шифа аль-Галил», которое он написал в начале своей карьеры, анализирует аргументы права, говоря языком силлогистики. В другой его работе по логике «Ми'йар аль-'илм» он иллюстрирует три фигуры категорического силлогизма вместе с их построением через примеры, взятые не только из теологии и философии, но и

---

<sup>1</sup>Ал-Газали. Ал-Мустасфа. Бейрут, 1980. Т.1. Бейрут, 1980. С. 55 (на араб.яз.).

из законов юридического характера. Здесь он также рассматривает соединительные и дизъюнктивные силлогизмы, метод доведения до абсурда и индукцию<sup>1</sup>.

Вполне очевидно, что в этом аль-Газали хотел приблизить в сознание правоведов и юридических теоретиков понимание структуры этих умозаключений, хотя он не пытался анализировать судебные дела посредством этих аргументов. В этой книге не отмечено никаких усилий автора по выявлению особенностей строения юридической логики с точки зрения формальной и неформальной логики. Единственным исключением составляет аналогия: следуя по стопам логики Аристотеля, аль-Газали утверждает, что для того, чтобы аналогия была истинной, она должна быть преобразована в первой фигуре силлогизма<sup>2</sup>.

В одной из глав его «Шифа аль-Галил» он идет дальше в направлении формализации юридической логики, пытаясь проанализировать широкий спектр юридических аргументов с точки зрения силлогизма<sup>3</sup>.

Вклад аль-Газали в формализацию и логический анализ правовых аргументов сопровождался гносеологией, и по этим двум взаимосвязанным сферам философского исследования его наследие сохранилось до наших дней. Гносеология переросла в его учении в концептуальную структуру, в рамках которой многие (но далеко не все) юридические теории были обоснованы. Эти идеи затем были развиты различными известными и малоизвестными богословами и правоведами разных школ. Однако фактом оставалось то, что после Ибн Халдуна, аль-Газали, Ибн Хазма и других мусульманских мыслителей-логиков с начала X века многие теоретики права постановили, что приобретение знаний является одной из задач логики. Логика рассматривалась как инструмент, с помощью которого смысл человеческих знаний может быть получен и дополнен, и, таким образом, она служит не только как набор тавтологий — тождественно истинные

---

<sup>1</sup>Ми'йар ал-'илм фи фан ал-мантик. Каир, 1961. С. 134-65 (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Reseller N. Studies in Arabic Philosophy. Hertford: University of Pittsburg Press, 1966, pp. 147-48.

<sup>3</sup>Hallaq W. Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence," Arabica, 37, 3 (1990), 315-358.

высказывания, инвариантные относительно значений своих компонентов, но и в качестве эпистемологической системы, соответствующей теории познания.

Поэтому было принято, что в целях избегания от регресса в бесконечность, ум должен рассматриваться как производитель некоторых априорных или даже предсуществующим аксиомой знаний по отношению к новым концепциям - *масаввурат* (представления) с помощью определений (*худуд*, ед. *хадд*). Это означает, что если мы, к примеру, представляем, что такое «рациональность» и «живое существо», то мы можем сформировать в наших умах концепцию «человек», который определяется как «разумное живое существо». Именно посредством таких определений формируются понятия. После того, как понятия приобретаются, ум может перейти к более продвинутым уровням знания с утверждением одного или другого понятия. Представив, например, понятия «человек» и «умный» можем сформулировать утверждение (*масдик*) истинного или ложного, что «человек умный», а более продвинутый уровень знаний может быть достигнут при потребности суждения в том, чтобы получить заключение — будь то силлогистическое, индуктивное, аналоговое или другое<sup>1</sup>.

Здесь теоретики-философы, утверждая то, что философами называется силлогизм (*кийас*), как не более, чем умозаключения, уверены в его посылке, в то время как юридический кийас охватывает посылку, которая имеет свойство вероятности. Разница между ними заключается в эпистемологическом свойстве посылки, которая для формы и структуры аналогии не отличается от тех силлогизмов, в котором оба типа посылки требует категоризацию частного под общим<sup>2</sup>.

Кульминация аргументации в пользу отождествления философского силлогизма с юридическим кийасом, возможно, находит свое лучшее представление в трудах ханбалитского юриста и богослова Таки ад-Дина

---

<sup>1</sup>Ибн Кудам, Муваффах ад-дин. Равдат ан-назир ва ал-джуннат ал-муназир. Бейрут: Дар ал-китаб ал-араби, 1401/1981. С. 14-15 (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Hallaq W. Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam. Aldershot: Variorum, 1995, pp. 94-95.

Ибна Таймии, который настаивал на том, что силлогизм, в силу только одной формы, не может привести к заключению, которое бы породило логическую достоверность<sup>1</sup>. Это, утверждал он, является субъектом аргумента, а не его форма, которая определяет истинность заключения. Если достоверность суждения по аналогии может быть доказанной, то выходит, что юридический кийас как метод не слабее, чем силлогизм. Оба аргумента дают уверенность в том тогда, когда их предмет является достоверным, и оба они приводят к простой вероятности, если их предмет является неопределенным. Силлогистический способ рассуждения не приведет к определенному выводу в силу только одной формы.

Следует напомнить, что по аналогии, если новый случай доказывается для того, чтобы быть эквивалентным оригинальному случаю, правило в последнем случае передается первому. На примере вина: когда виноградное вино было запрещено из-за его опьяняющего свойства, это есть качество, которое подтверждает перенос запрета вина на новое дело, допустим, дату выпуска вина. Силлогизм же здесь, в свою очередь, состоит из тех же элементов. Средним термином в силлогизме является правовая основа по аналогии и большой посылки, которая содержит главные и средние термины, эквивалентные по аналогии с сопутствованием (*талазум*) или необходимой связи между сущностью права, с одной стороны, и исходных и новых случаев, с другой. Тем временем, для доказательства истины и определения универсальной посылки в силлогизме необходимо будет доказать, что правовая основа всегда сопутствует правилам. Другими словами, методы, с помощью которых можно установить истину предложения «все наркотические вещества являются запрещенными», идентичны с теми, которые доказывают, что «всякий раз, когда наркотические вещества получают, налагается запрет».

С другой стороны, правовая основа может быть опровергнута теми же средствами, которые подвергаются под сомнение универсальностью посылок

---

<sup>1</sup> Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, trans. Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 191.

в силлогизме. К примеру, если есть убедительная причина тому, чтобы усомниться в аналогии «люди телесны аналогично собак, мулов, слонов и т.д.», то есть и такая убедительная причина в том, чтобы сомневаться в большой посылке «все животные телесны». Поэтому, если предикация правила в оригинальном случае сомнительна, то передача этого правила к новому случаю невозможна. Кроме того, методы установления правовой основы в основном те же, которые работают по принципу *иттираз*, гарантирующий то, что для этой основы будет признаваться действительным один случай, который и должен быть действителен и в других<sup>1</sup>.

Таким образом, разница между юридической аналогией и философским силлогизмом заключается в том, что в философском силлогизме универсальный субъект и предикат полностью абстрагируются от частных признаков, в то время как в юридической аналогии предикат подтверждает субъект, поскольку один случай имеется только в одном случае, хотя такое утверждение возможно только через изучение определенного количества других соответствующих случаев.

Такова общая характеристика юридической аналогии и логического силлогизма в учении Ибн Таймии, однако многие юридические теоретики не разделяли его взглядов в отношении превосходства аналогии над силлогизмом. Тем более, что Ибн Таймийа вообще был против греческой логики, другие не последовали за ним в этом направлении и нашли приемлемым мнение, противостоящее убеждениям Ибн Таймийи и других в том, что аналогия может быть сведена к силлогистической форме. Даже убежденный традиционалист-ханбалит Ибн Кудама считал силлогизм как методологическую основу любой науки, будь она гуманистической или юридической. Следуя по стопам аль-Газали, Ибн Кудама (1146-1223) открывает свой трактат о правовой теории с введением в логику, в котором он не только обсуждает теории *тасаввур*, *тасдик* и *хакк*, но и очерчивает

---

<sup>1</sup>Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, trans. Wael B. Hallaq. Oxford: ClarendonPress, 1993, pp. 90-92.

виды силлогизма, условия для их действия и порядок, в котором они могут быть использованы в юриспруденции<sup>1</sup>.

Подход Ибн Кудамы к вопросу об интеграции логики в юриспруденции отличается от более молодого шафи‘итского богослова Сайф ад-Дина аль-Амиди (ум. 631/1233), который как и аль-Газали принимал активное участие в изучении греческой логики и философии. Кстати, это тот аль-Амиди, который известен своими обширными знаниями по исламу и его глубокой философской культуры, и который подробно рассматривает проблему обвинения в неверии и ереси в его работе «Абкар ал-афкар» («Самые безупречные мысли»). В ней он отмечает, что некоторые сунниты обвиняют в неверии других несуннитских мусульманских групп. Аль-Амиди не начинает свою работу с введения в логику, но это не опровергает тот факт, что он привержен к формальной концепции юридической науки, не более и не менее, чем аль-Газали и Ибн Кудамма. Он начинают свою работу с некоторых примечаний о том, что знание любой науки происходит на основе *тасаввур* и *тасдик*, и что на основе этих правовых показателей *далил* (доказательство, аргумент) может быть пущен в ход при правовом заключении. Здесь он классифицирует эти показатели на три типа — рациональные, разоблачительные и сочетание обоих и т.п.<sup>2</sup>

В этой главе он, как Ибн Кудамма, излагает типы силлогистических аргументов с примерами, полученными из материалов по праву. Маликитский теоретик Ибн аль-Хаджиб (ум. 646/1248) показывает то же стремление к интеграции логики в юридической теории, как и его предшественники аль-Газали, Ибн Кудамма и аль-Амиди. В продолжение традиций тех теоретиков, которые интегрировали правовую теорию в юриспруденцию, язык и богословие (калам), Ибн аль-Хаджиб открывает некоторое пространство в начале своей работы по каждому из этих предметов.

---

<sup>1</sup> Ибн Кудамма, Муваффах ад-дин. Равдат ан-назир ва ал-джуннат ал-муназир. Бейрут: Дар ал-китаб ал-араби, 1401/1981. С. 14-29 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Аль-Амиди Абу аль-Хасан. Ал-Икрам фи усул ил-абкам. Каир, 1968. Т.1. С. 175 (на араб.яз.).

При этом Мас‘уд ат-Тафтазани (ум. 791/1388), один из наиболее важных комментаторов трактата Ибн ал-Хаджиба, замечает, что вместо того, чтобы он рассматривал в разделе калам основные богословские вопросы, связанные с Богом и пророчеством, Ибн аль-Хаджиб подробно останавливается на логике<sup>1</sup>.

Обсуждая логику под учением калама, с точки зрения Джурджани (ум. 816/1413), ее следует соотнести с тем, что закон, будучи религиозной дисциплиной, не может быть открыто отнесен к науке как некий чужой элемент, как и логика к каламу, как венец религиозных наук, несмотря на то, что они проявляются с учетом логики, а она используется в качестве прикрытия для логики. Сказав это, Джурджани указывает на то, что есть реальная необходимость логики в юридических теориях<sup>2</sup>.

Теоретические и методологические правовые обоснования юридических вопросов мусульманскими философами и теоретиками могут быть изучены не только терминологией современной науки и рациональной аргументацией, но и традиционными исламскими понятиями с учетом взаимоотношений между юриспруденцией и теологией ислама, о которых было упомянуто выше. Дело в том, что многие из них играют основополагающую роль в разработке и формировании как теоретических принципов, так и судебной практики. Мы не будем вдаваться в подробности этого вопроса — это требует отдельного исследования, а для наглядности коротко рассмотрим здесь один из важных методов судебно-правовой методологии ислама – *иджтахад*, как «деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приёмов, используемых при этом богословом-муджтахидом, а также степень авторитетности самого учёного (муджтахида) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ат-Тафтазани. Ал-Хашийа ‘ала шарх аль-‘адуд ал-‘иджи. Каир, 1973. Т. II. С. 283 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 38-39.

<sup>3</sup> Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 91-92.

Отметим, что иджтихад является стержнем правовой теории. Центральная доктрина, отражающая это понятие, была разработана в сфере судебной практики, и это было связано с вопросом о судебном пересмотре или обжаловании решения судьи. Общеизвестно, что ислам еще не знал апелляционную структуру, что существовала в других правовых системах. Но вопрос о том, может ли одно юридическое решение быть отменено другим, конечно, в кругах исламской юриспруденции был поднят неоднократно, но ответ был, по сути, всегда отрицательным. Допущение судебного пересмотра или обжалования означало бы позволение одному правовому решению отменить другое решение тем же эпистемологическим статусом, что было универсальным случаем, которое вначале категорически отвергли как в суннитской, так и в шиитской традиции юриспруденции.

Учреждение судебного рассмотрения как неотъемлемой части нормативной судебной практики приведет в восприятии юристов к ситуации, в которой подрываются правовая согласованность и стабильность судебных решений. Если принято новое решение, чтобы аннулировать предыдущее, то этот последнее решение может быть отменено другим решением и так до бесконечности, что немислимо. Соответственно, если судья обнаруживает, что его решение, касающееся конкретного дела, было ошибочным, и он постигает это после обнародования своего решения, еще раз он сам не может отменить ранее принятое свое решение в пользу более позднего. Если идентичный случай представлен тем же судьей в более позднее время, то он должен объявить исход последующего пересмотренного иджтихада — и все это должно происходить в полном согласии с гносеологическими принципами иджтихада и т.д.

Итак, методологическая база теории права различна и философия выступает в ней как определяющий и интегрирующий принцип познания и систематизирующим началом категориального строя этих теорий. Значение такого уровня методологии заключается в ее функции связывать теорию права с различными гуманитарными науками, с одной стороны, и с другой —

как конкретно-научная методология, которая состоит из совокупности вышеприведенных методов и принципов, выполняющих задачу осмысления и обобщения правовых концепций в мусульманской философии.

### **1.3. Эпистемологические основы религиозно-правовых проблем в учениях мусульманских мыслителей**

В то время как вопрос об эпистемологии рассматривается в философии науки как особая дисциплина, зародившаяся после XIX века, однако существовали и более ранние важные изучения и исследования по этой проблеме. Еще на начальном этапе зарождения и развития ислама мусульманские философы, богословы, мистики и юристы уже были вовлечены в поиск ответа на основные гносеологические вопросы науки и знания.

В связи с этим следует отметить, что любое обсуждение когнитивных категорий и концепций в традиционном исламе должно было проходить со ссылкой на Коран, который обычно рассматривался как источник, содержащий корни всякого знания в общем смысле, т.е. как откровение. В Коране арабский корень *'илм* (знание, познание, наука) расширяет этот смысл на все модели коренных образований арабского языка, за исключением слова *'алам* (мир), и каждый случай употребления корня включает в себя состояние восприимчивости ума по отношению к знанию как основной силы, которой придавалось важное значение в исламе. Понятие «*'илм*» в нем имело свои отличительные структуры и свойства, и нет, наверное, ни одной другой концепции, которая бы как один из определяющих факторов развития исламской цивилизации настолько оперативно использована во всех ее аспектах, насколько имело хождение в ней этого *'илм*.

Также можно говорить и о значении фикха – исламском законе, который не понимается как составная система, означающая юридическое и

судебное, а также гражданское обычное право, а определяется как эквивалент арабского слова *шари‘а*. Термин происходит из Корана, который указывает на путь Бога, открывшего своим вдохновением этот верный путь пророкам: «Потом Мы наставили тебя на путь из повеления. Следуй им и не потакай желаниям тех, которые не обладают знанием»<sup>1</sup>.

В традиционной мусульманской литературе существительное *шари‘а* имело несколько коннотаций: «источник воды», «обычай», «путь» «порог» и т.д. Согласно классическому определению Абду Джа‘фара Мухаммада ат-Табари, *шари‘а* состоит из правовых содержаний аятов и сур Корана, в то время как литература более позднего периода интерпретировала его как совокупность директив Божьего руководства по отношению к деятельности человека. В более широком смысле он охватывал весь порядок создания, соответствовал «закону природы» и был использован исламскими философами как синоним *намус* («космический закон», арабизированное от греческого термина «номос»)<sup>2</sup>.

В расширенной форме правовых директив *шари‘а*, охватывающий широкое поле, и начиная с Корана, относится к фикх (юриспруденция). Более конкретно, фикх является человеческим усилием издавать конкретное решение (*хукм* - норма или определение) по конкретной человеческой деятельности, согласно соответствующим текстовым источникам<sup>3</sup>.

Что касается этимологии фикха, то арабский глагол *факаха* обычно переводится как «понять, познавать», а его форма имени существительного — как «понимание». Так, фикх связан со знанием, поэтому это слово лучше всего перевести как «понимание» в зачаточном виде, поскольку он не обозначал юриспруденцию до середины VIII века в его нынешнем смысле этой науки.

В то же время мусульманское стремление к знанию, или как выразился Ф. Роузентал, — к «торжеству знания», не было оторвано от своего

---

<sup>1</sup>Коран. 45: 18.

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея./ Пер. с араб. А. Кубесова и Дж. аль-Даббаха. Ч. I. Алма-Ата: Наука, 1975. С. 75.

<sup>3</sup>Reinhart A.K. Islamic law as Islamic ethics, Journal of religious ethics, vol. 11, Notre Dame, 1983, p. 193.

священного контекста. Этот автор, освещая в своем исследовании состояние знания в исламе и в Коране, степень и масштаб использования данного термина утверждал, что «постоянное повторение в Коране заявления, что господь «знает», оказало глубокое влияние на позднюю мусульманскую теологию... Как «знание» Бога, его всеведение следовало понимать в широком контексте теологии, был ли процесс познания одинаков для бога и для человека, что означал всеведущий Бог в человеческой жизни – все это обсуждалось вновь и вновь мусульманскими учеными»<sup>1</sup>. И в результате, «мусульманская юриспруденция делала свои первые шаги как знание *'илм'*»<sup>2</sup>.

В то время понятие *'илм'* обозначает не только религиозное, оно отражает также знания философского характера. Слово «философия» здесь используется в его общем смысле, как деятельность, а не в узком значении, что касается только философии как вида философской аргументации, связанной со скептицизмом. Хотя Коран не содержит никакого сформированного философского изложения, многочисленные коранические подходы к знанию рекомендуют понимать как созерцание существ, и, следовательно, философия рассматривается как наука, изучающая исламское право.

Так, в силу того, что исламский закон неразрывно был связан с философией, многие юристы-правоведы, конечно, были заняты изучением многочисленных правовых норм и не затрагивали вопросы по любому общефилософскому изучению мира. По этому поводу можно напомнить об отношении американского ученого Дж. Вонсбо (J.Wansbrough) к этому вопросу, которое было направлено на критическое изучение исторической точки зрения исламского права как процесса в том смысле, что выявленные закономерности, по его определению, архитипичны и символичны: «Соотношение между правом и историей является не столько противоречиво в этимологическом плане: с точки зрения монотеистических религиозных

---

<sup>1</sup>Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. С. 45-46.

<sup>2</sup>Там же. С. 228.

устроений оно не может быть оправдано, и даже объясняться без ссылок на другие источники... Историзация теодицеи может, другими словами, считаться как взгляд, который включает в себя не только правдоподобную сценическую постановку для откровения, но также хронологический аспект, в котором она могла бы быть прогнозируемой и, таким образом, могла быть и сохраняемой. Концепция традиционной парадоксии: жизнь как послесмертное событие увековечена постоянной интерпретацией. Это, конечно, таким образом, привело к тому, что данное «событие» стали формулировать как «процесс»<sup>1</sup>.

В этом своем исследовании по исламской сотериологии данный автор утверждает, что нормативные установки суннитов были близки к раввинистическим концепциям Горы, то есть они являлись «событиями», а не «историческими процессами».

Английский ученый Н. Колдер, выступая против восприятия этим автором исламской истории как ностальгии и события, считает, что история исламской юриспруденции должна рассматриваться как процесс: «Фикх является (или, в лучшем случае, может быть) именно динамическое чтение откровения, которое влияет на трансформацию случаев в процессы, давая им постоянную важность во времени»<sup>2</sup>.

Чтение — значит получить знание и в этом плане понятие знания первоначально использовалось для обозначения процесса познания, который включал в себя и интроспективную интуицию в соответствии с различными дисциплинами и методологией традиционного ислама. Как особое слово оно впоследствии стало одним из многочисленных образований от общего понятия *'илм*, которое также допускало методическую систематизацию значения этого термина в виде *'улум* (научные дисциплины) на примере *'улум аль-фикх*. В этом отношении отдельные дисциплины никоим образом существенно не отличались от «знания» в целом.

---

<sup>1</sup> Wansbrough J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Translation and Expanded Notes by A. Rippin, NY, 2005, p. 151.

<sup>2</sup> Calder N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford University Press 1993, p. 64.

Тот же Ф. Роузентал, ссылаясь на ряд сочинений различных мусульманских авторов, как аль-Замахшари, Ибн Хазм, Ибн Таймийа, Абу Хатим ар-Рази и т.д., подчеркивает, что различные традиционные исламские науки не отличаются существенно друг от друга, и их явные различия касаются только деталей и тонкостей. Например, говоря о соотношении *'ilm* и *hikmah* (мудрость) со ссылкой на аль-Хакима аль-Тирмизи, он указывает на то, что «это хорошо иллюстрируется пассажем из «Китаб ал-хукук» аль-Хакима ат-Тирмизи, который заявляет, что «сначала Бог произвел знание (*'ilm*). Из знания Он произвел мудрость (*hikmah*). Из мудрости он произвел справедливость (*'adl*) и истину (*haqq*) и т.д.»<sup>1</sup>.

Отношение, лежащее в основе этой точки зрения, может быть превращено в призыв для интенсивного, недискриминационного возвращения правовых знаний, которые должны быть рассмотрены во взаимозависимости с другими отраслями знаний. В связи с этим различные науки, в том числе правовые и юридические, как категории или стандарты знаний, представляют различные эпистемологические схемы, которые дополняют друг друга в том смысле, что они тесно связаны между собой.

С другой стороны, такие науки, как юриспруденция и теология считаются не только знаниями, принадлежащими к совершенно разным ее сферам, но и имеющими различные методы и принципы, как и содержание. В то время как индивидуальный ученый с традиционным уклоном, возможно, отклонил бы одну конкретную эпистемологическую схему, общая тенденция заключалась в том, чтобы рассмотреть знания в иерархических терминах. Типичная философия ислама создавала некую структуру реальности, разделяющуюся на иерархические уровни качественных и количественных, вертикальных и горизонтальных связей, где науки и знания были восприняты как связанные со священным истоком, проходящим в иерархии от эмпирической и рациональной формы познания к высшей форме интуитивного мышления. Считалось, что онтологический и космический

---

<sup>1</sup>Calder N. Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxford University Press 1993, p. 54.

порядок или иерархия — *тартиб*, или даже *тадридж* (постепенность) лежит в основе всех вещей, против которых особо всегда выводится из универсального релятивное — из абсолютного и конкретное от абстрактного. «К тому же искусства и науки были образованы, прежде всего, первыми философами, а затем с помощью различных мыслителей и писателей был исследован объект описания наук (*ихса ал-улум*) и классификация наук (*маратиб ал-‘улум*)»<sup>1</sup>.

В этом отношении философская картина человеческой личности как гармония микрокосма была нормативной, так как она требовала, чтобы эта гармония соответствовала идеалу макрокосмического порядка. Поднимая вопрос о том, что иерархический статус бытия требует иерархического положения знания, философы и мистики вышли за рамки познавательных норм права, которые были интегрированы гносеологией в методологии. В общих чертах гносеологические схемы философии (которая к этому времени была определена как «чужая наука») и суфизма оказались наиболее спорными для тех правоведов-юристов, которые рассматривали всю необходимую правду как то, что содержалось в откровении. Но по этому вопросу не было единого мнения, и в то время как аль-Муфид, Мухаммед Али аль-Бихбахани, Ибн Таймийя и другие были против принципов *фалсафа* (философии) и суфизма, Анас б. Малик, Фахр ад-Дин аль-Рази, Мухаммад аль-Газали и многие другие были последователями суфизма, а где-то и последователями философии.

Что касается ислама суннитского толка, то самые ранние переводчики откровения в начальном его развитии были связаны с проблемой *накл* (передача) знаний и к тому времени это приобрело смысл «историко-эмпирических» знаний, то есть знания, выявленные из первоисточников. Примером этому может быть и то, как формулировались хадисы по поведению Пророка как историко-харизматической личности. Так, традиционные исламские науки обретают определенную форму, и

---

<sup>1</sup> Lewis B., Menage V.L., Pellat C. 'Ilm, Encyclopedia of Islam, vol. 3, Leiden, 1965, pp. 133-134.

*мухаддисин* (ученые-толкователи хадиса) стали отдавать приоритет *'улум аль-наклийа* (передающиеся науки) над *'улум аль-аклийа* (рациональные науки). Следовательно, передача знаний по грамматике, просодии (стихование), биографии и особенно хадисы получили превосходство над независимыми суждениями с точки зрения *ра'й* (мнение), *иджтихад* (способность и право компетентного факиха выносить решение), *кийас* (аналогия) и *калам* («слово», т.е. богословие)<sup>1</sup>.

В примитивной «историко-эмпирической» эпистемологической схеме человек считался связанным со своими интеллектуальными и экзистенциальными ограничениями, и в его задачу входит то, чтобы сделать скачок по своим рациональным возможностям в погоне за постижением Вселенной. С учетом всего этого, эпистемологический стандарт раннего ислама суннитского толка можно охарактеризовать как «наивный реализм».

Раннее религиозное, философское и правовое интеллектуальное развитие имело свои отличительные особенности. В исследовании правовых проблем ислама важное место занимает ее философия и, как подчеркивает Е.А. Фролова, «ранняя исламская цивилизация отличалась правовой и культурной уникальностью. Концепция *ра'й* и *иджтихад* в фикхе обозначала начало рационалистического теоретизирования в исламе, которое, по выражению Абд ар-Разика (профессор университета ал-Азхар Мустафа Абд ар-Разик (ум. 1947), «росло и процветало под покровительством Корана и религии». Это было и источником философии – она была тесно связана с каламом, фикхом и суфизмом, со свободной дискуссией относительно принципов фикха, с толкованием тавхида»<sup>2</sup>.

В шиитском исламе, по словам израильского исследователя Е. Кольберга, не существовало «безупречное руководство» фикхом до середины X века, пока, согласно их доктрине, двенадцатый имам исчезает в тайне, а также то, что этому течению была присуща склонность к эзотерическому

---

<sup>1</sup> Melchert C. The Formation of the Sunni schools of law, Leiden, 1997, pp. 4-8.

<sup>2</sup> Фролова Е.А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 225.

толкованию и имамы выступают в роли *мухаддисин* – передатчиков хадисов и передатчиков тайных знаний<sup>1</sup>.

Хотя в период передачи *насса* суннизм остановился на изречениях Пророка, шиизм распространил его и на имамов, и как утверждает иранский ученый Мухаммед Али Амир Моеззи, оригинальная шиитская традиция может более точно описываться как «эзотерика над или нерационального», с тем, чтобы отличить ее от более поздних традиций «богословско-юридического рационального имамизма», который находился под сильным влиянием му‘тазилитской школы. В связи с этим он ограничивает раннее шиитское определение *акл* исключительно априорным «метафоро-интеллектом». Он утверждает, что «раннее толкование *акл* было определено в качестве осевой линии религиозного значения имамов, как непрменный ключ для открытия тайны их учения и открытия самого себя для этих учений»<sup>2</sup>.

Другой иранский ученый Хоссейн Мударриси разъясняет, что шиитские правовые точки зрения, вплоть до последних годов X века, полностью продолжали пренебрегать рациональными процессуальными рассуждениями, но различия между шиитскими и суннитскими течениями по этому направлению постепенно шли к тенденции снижения, особенно после сокрытия двенадцатого имама, и тогда, когда шиитские собиратели хадисов стали следовать примеру суннитского варианта концепции илм ал-хадис путем включения главы «‘илм» в коллекции *ахбар*, например, в случае с «аль-Кафи фи илм ад-дин» аль-Кулайни. Эти случаи были, тем не менее, ограничены хадисами, и шиитская правовая традиция продолжала косвенно отвергать знания, полученные от таких конъюнктурных методов знания, как кийас и иджтихад. Термин «*илм*» с уверенностью уравнивался, и это было расценено, как обязанность юриста искать абсолютную истину в его правовой аргументации дела.

---

<sup>1</sup>Kohlberg E. The Term muhaddath in Twelver Shi'ism, *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedica*, Jerusalem, 1979, pp. 39-47.

<sup>2</sup>Амир Муиззи Мухаммад Али. Рахнаме-йеилахи дар ташаййо-еаввалийе. Порис, 1992. С. 12-19 (на перс.яз.).

В то время как шиитская юриспруденция до XIII века в основном была приурочена к историко-эмпирической форме эпистемологической схемы, развитие различных шиитских правовых чтений Корана и их разделения между позициями усулитов, ахбаритов и гулатов имеет долгую прецедентную историю юриспруденческих проблем, вызванных периодом сокрытия двенадцатого имама, а также более поздних богословских споров в период Сафавидов<sup>1</sup>.

В отличие от суннизма, который на ранней стадии столкнулся с задачей создания практической системы правового управления, что было вызвано систематизацией *усул ал-фикх*, шиизм учит, что законная власть олицетворена в имаме, а концепция *занн* (гипотеза) — в гносеологическом смысле. Шиитский правовед IX века Абу Сахл Исмаил в своем трактате «Ибтал ал-кийас» («Опровержение аналогии») утверждает, что *кийас*, как *тамсил* в формальной логике не требует знания и не может рассматриваться в качестве доказательства, в отличие от более позднего понятия *иджтихада* в учении аль-Шафи‘и<sup>2</sup>.

Эта тенденция позволила сформировать меру спекулятивного мышления в принципах права, опираясь в основном на передачу ахбар: «Разделение имамитов на сторонников и противников использования диалектического мышления по отношению к священным понятиям и концепциям восходит к XI/XVII вв., но ее первые следы уже ощущались в учениях [прото-] шиитов II-III/VIII-IX вв.»<sup>3</sup>.

По сравнению с суннизмом, где феномен мазхаба проявился, чтобы регулировать компромисс между сторонниками хадисов и последователями ра’й, триумф шиитской рациональной правовой теории впервые закреплен в середине XIX века, когда школа ахбаритов была почти полностью стерта с религиозной карты. В то же время некоторые ученые подтверждают тот факт,

---

<sup>1</sup> Madelung W. Authority in Twelver Shiism in the absence of the Imam, Le Notion d'authoriti au moyen age: Islam, Byzance, Occident, eds. G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, Paris, 1982, pp. 163-173.

<sup>2</sup> Brunschvig R. Les Usul al-fiqh imamites a leur stade ancien (Xe et Xie siècles), Le Shi'isme imamite, Paris, 1968, pp. 201-213.

<sup>3</sup> Амир Муиззи Мухаммад Али. Рахнаме-йеилахи дар ташаййо-еаввалийе. Порис, 1992. С. 14 (на перс.яз.).

что позиционные тенденции, присущие шиизму, стали сильнее под влиянием доминирующей му‘тазилитской школы в IX веке, вплоть до сафавидской эпохи правления.

В отличие от представителей «историко-эмпирической» схемы эпистемологии, исламские спекулятивные юристы-богословы, философы и мистики приняли более раскрепощенные познавательные подходы к изучению человеческого интеллекта. Богословы разделили с передатчиками хадисов, а также с «рационалистическими» юристами свои общие взгляды по эпистемологическим достижениям передаваемых знаний, в которых выявленные тексты, соответственно, определяли систему отсчета в использовании интеллекта. Тем не менее, богословы пошли на шаг вперед эпистемологического положения последнего в решении вопросов, которые происходили в совершенно ином богословском и философском эталонах. В то время как *илм аль-хадис* и *фикх* в основном извлекали нормы человеческих поступков из текстов, теология опиралась на авторитет рациональной аргументации при определении религиозных догм и убеждений, а также поведения человека.

По словам профессора Эдинбургского университета Монтгомери Уотта, логики активизировали новую познавательную концепцию, которая, по своей сути, была в пользу чистой рациональной диалектики, то есть она методологически обосновала положения и выполняла правовое суждение от обоснованных аргументов. Он утверждал, что «человек, который бы мог дать теоретические обоснования для доктрины, считается выше человека, который просто хранит доктрину, но не может давать никаких обоснований по ней»<sup>1</sup>.

В традиционном исламе разработчик идей и концепций, теологических, философских и правовых вопросов впоследствии стал бы *‘алимом* («знающий», мн. ч. - *‘улама*) с определенной интеллектуальной областью исследования, но, в основном, включающей знания из области

---

<sup>1</sup>Watt M. Muslimintellectual.AStudyofal-Ghazali, Edinburgh. (1974) The Closing of the door of ijtihad, *Orientalia hispanica*, vol. 1, Leiden, 1963 p. 160.

юриспруденции и спекулятивного богословия. С начала X века исламские логики стали определять проблему приобретения знаний как задачу логики. В богословии, по сравнению с юриспруденцией, логика предстала не просто как набор тавтологий, но и в равной степени послужила формированию эпистемологической системы, обладающей уникальным множеством дискурсов со специфической терминологией.

Что касается ислама суннитского толка, то первые шаги на пути к рационализации веры были приняты через юриспруденцию, которая установила различные методы для заключения по правовым нормам, в то время как в шиитском исламе ситуация была противоположной: богословие предшествовало правовой теории. В развитии суннитского схоластического метода исламский закон был важен в том смысле, что способствовал изучению греческих философских концепций и методов, а также и ознакомлению с их юриспруденцией<sup>1</sup>.

Само собой разумеется, что логика Аристотеля (благодаря его произведению «Категории»), которая была одной из первых греческих познаний, стала доступна в арабском переводе, и постепенно греческая логика стала основой для всей мусульманской эпистемологии.

Логика обеспечивала обоснование и систему классификации не только для права, теологии и философии, но и для «передаваемых» наук, таких как «илм ал-хадис» и «илм ал-та'рих» (история), и эпистемологические дискуссии в классическом смысле не ограничивались кругом профессиональных философов и логиков, а распространялись на формирование основ главных идейных школ ислама. В то время «существовали большие разногласия между различными теологическими школами и отдельными богословами, и не было полного согласия в теологической теории познания, все богословские эпистемологии излагали знания в терминах «диспозиционального отношения», согласно которого

---

<sup>1</sup>Makdisi J. Legal logic and equity in Islamic law, The American journal of comparative law, Cleveland, 1985, vol. 33, pp. 63-258.

знание порождается причиной»<sup>1</sup>. Способ узнать что-либо с воспроизведением источников осуществлялся через *хуччат ал-акл* (рациональное доказательство).

В этом плане богословская формулировка шиитов была, главным образом, работой теолога IX века Абу Сахла Наубахти, который принимал заметное участие в разработке учения о *гайбат* (сокрытие) и утверждения концепции *насс*. Он был первым, кто интерпретировал правовые стороны концепции имамата в шиизме<sup>2</sup>.

В суннизме теология, прежде всего, проявляется в теологических принципах му‘тазиллизма и аш‘аризма. В му‘тазиллизме богословы, которые были связаны с законом, настаивали на исключительной важности аналогии, как результат *назара* — рациональной спекуляции, «чистого мышления». В свою очередь, шиитско-усулитская юриспруденция заимствовала эпистемологические стандарты из му‘тазиллизма, где установлено, что человеческая способность разума может постичь законы и давать им моральные оценки. Так, качество правосудия рассматривается как врожденное свойство от божественной природы. Основа какого-либо обязательства может быть нерациональна, но правило должно быть направлено по рациональному пути. Подобно тому, что «мироздание мыслится как рационально интегрированная система, этические ценности, как справедливость и добро, относятся к объективному существованию, и они могут быть известны независимо от человеческого разума, как откровение. Человек, следовательно, способен знать *хикмат* (мудрость, рациональность) по Божьим заповедям, и только Бог распоряжается, что рациональность предназначена только для человека»<sup>3</sup>.

В отличие от этого, аш‘аритская школа, в которой эпистемологическая перспектива оказала влияние на общесуннитскую правовую теорию,

---

<sup>1</sup>Нусайбе С. Елмшиноси//Тарих-е фалсафе-йе исломи. Под ред. С.Н. Насра и О. Леманна. Т.2. Тегеран, 1997. С. 824-840 (на перс.яз.).

<sup>2</sup> Arjomand S.A. The Shi'ite hierocracy and the state in pre-modern Iran: 1785-1890, Archives Europeenes de sociologie, vol. 22, Paris, pp. 40-78.

<sup>3</sup> Schmidtke S. al-Allama al-Hilli and Shi'ite mu'tazilite theology, Spektrum Iran, vol. 7:3-4, Bonn, 1994, pp. 10-35.

отказалась принять любое подразумеваемое ограничение на волю Бога и утверждала, что такие ценности, по своей сути, исходят от того, что Бог определяет. Это предопределяет основание воли и ее разновидностей «волюнтаризма»: «Подобно Спинозе, аль-Аш‘ари постановил, что нет никакой воли в мышлении Бога, который бы определял Свою деятельность. От этого антитеологического взгляда следует, что ввиду того, что Божье действие не телеологическое, Он не обязан делать то, что лучше для Его созданий. Он делает то, что Он пожелает»<sup>1</sup>.

Абу Хасан аль-Аш‘ари рассматривает знание Бога, как вечное и гипотетическое, и оно предрасполагает человеческую рациональность к *ирджа‘* (откладывание, отсрочки) по вопросам, конкретно не указанных в выявленных текстах. Его знаменитый краткий ответ на вопрос рационального объяснения божественности был *била кайфа* («без вопроса почему?»). Богословие аль-Аш‘ари легло в основу последующего правового юридического познания, где «закон понимается как буквальный акт воли Бога, направленной на регуляцию поведения человека. В отличие от этого, шиитские теологии и правоведы связывали эту причину принципу *зарура* (необходимость) для представления априори интеллектуальной достоверности посылок и выводов»<sup>2</sup>.

В то время как мусульманская философия шла по логоцентрической тенденции, она приняла свои собственные методы доказательства по сравнению с диалектическим методом исследования в теологии. В отличие от наивного реализма, столь характерного для «историко-эмпирической» эпистемологической схемы, которая также образует свои эпистемологические схемы закона в теологии, философское знание, главным образом, составляло вопросы о вечных понятиях и сущностях. Это не означает, однако, что философы пренебрегали эпистемологическим значением откровения или соответствующими закономерностями.

---

<sup>1</sup> Hye M.A. Ash'arism, A History of Islamic philosophy, vol. 1, ed. M.M. Sharif, Wiesbaden, pp. 236.

<sup>2</sup> Nettle R.A Shi'i-Sunni debate on discursive reasoning, Annual of the Swedish theological institute, vol. 12, Leiden, 1983, pp. 113-126.

Подавляющее число философов были, на самом деле, правоведами или, по крайней мере, имели классическое образование в области права. Ибн Рушд, например, утверждал, что «философия представляет собой телеологическое изучение мира и, следовательно, является обязательным по закону для тех, кто способен изучать его с точки зрения философии»<sup>1</sup>.

По мнению философов, «теология считалась лишь частью общей науки о *ма ба'д ал-таби'а* (метафизики), исследуя такие общие понятия, как бытие, единство, виды и роды существ и т.д., взяв за основу то, что Бог есть принцип бытия в целом»<sup>2</sup>.

В отличие от философов, некоторые суннитские правоведы, начиная от аль-Газали и Ибн Таймийи до аль-Суйути, проявляли сомнения в существовании каких-либо по сути неизменных и универсальных квинтэссенций и законов природы. Они утверждали эмпирическую проверяемость религиозных истин, ссылаясь на то, что наиболее важные факты являлись конкретными и историческими. Что касается божественной мудрости, подобно божественной воле, она выше любых условий или определений, иначе вера по своей степени важности опустилась бы до уровня слов, профессиональной деятельности и выполнения предписанных обязанностей. По этой причине суннитские юристы написали несколько опровержений шиитскому логицизму. Среди наиболее известных из них — это «аль-Минхадж аль-сунна» («Путь пророческой традиции») Ибн Таймийи. Философы обычно мотивируют свою деятельность не только как попытку примирить откровение и философию, но что более значимо — быть связанными с верой.

В развитии юриспруденции традиционных правовых юридических принципов в целом они пытались примирить эпистемологические утверждения «историко-эмпирической» схемы с различными логоцентричными категориями знаний. В них базовая идея исходила от

---

<sup>1</sup> Bello I.A. The Medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy, Leiden, 1989, p. 153.

<sup>2</sup> Genequand C. Metaphysics, History of Islamic philosophy, vol. 2, eds. S.H. Nasr and O. Leaman, Tehran, 1997, pp. 785.

постулата, что наука является полезной, поскольку она служит инструментом для понимания и реализации выявленной закономерности. В то время как в «историко-эмпирической», так и в эпистемологической схеме было предложено, что любую свойственную человеку достижимую истину можно достичь в контексте случая, и опираясь на это, рационалистические правоведы-юристы утверждали, что эти истины могут также быть логически экстраполированы из истин, которые находятся в том, что постулируют, или доказывают свое существование.

Другими словами, область эпистемологического интеллектуального применения была ограничена воспроизведенными текстами не путем прямого и всестороннего ознакомления с ними, а путем развития необходимых навыков экстраполированных выводов от них. Подобно богословам и философам, правоведы разработали последующие формы мастерства по формулировке аналогии или силлогизма для вынесения заключения по более конкретным вопросам, которые рассматриваются в подобных текстах. В правовой литературе принято применение эпистемологического пролога, особенно в работах по усул аль-фикх и логической методологии в прикладных правовых источниках, где этот процесс отражен как *истинбат* — извлечение заключения по правовым вопросам из основополагающих источников шари‘ата по непредусмотренным этими источниками прямо случаям<sup>1</sup>.

В отличие от богословов, которые применяли отличительные диалектические методологии, связанные с необходимыми (*зарури*) знаниями, правоведы-юристы в целом применяют дедуктивный метод, на примере *муктасаб* (приобретенное) знания, которое по определению достигается через выводы и рассуждения. Один из известных исследователей мусульманского права У. Халлак подчеркивает, что «в отличие от необходимых знаний, эта форма знаний не захватывает ум. Фактически они

---

<sup>1</sup>Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. С. 230-231.

не являются безотлагательными и получаются только посредством операций умозаключений, и часто превращаются в предмет фальсификации и ошибок»<sup>1</sup>.

В связи с этим юристы более внимательно следовали за «историко-эмпирической» познавательной схемой, рассматривая онтологическую разницу между знанием, которое ссылается на имя и волю Бога в коранических текстах и на примерах поведения Пророка — с одной стороны, и знаний, которые люди приобретают через их собственные рассуждения — с другой. Дискуссии по вопросу знания, широко распространенные в судебной практике, кроме того, показывают важную взаимосвязь знания с исламской верой, в которой оно рассматривается так, чтобы принимать его как фундаментальную часть или ключ к теории и практике ислама.

Первая крупная работа в области исламской правовой методологии «аль-Рисала фи усул аль-фикх» («Трактат о правовой теории») принадлежит аль-Шафе‘и. Она фактически целиком охватывала такие вопросы, как составляют правовые знания, как правовые знания были образованы, объяснены и обоснованы для того, чтобы отличить сферу юриспруденции от другой науки. Но как работа по методологии, она не была связана с вопросами философии права как таковой. В то время как «вывод, в конечном счете, был сделан разумом по разработанной иерархии знаний, противоречия в терминах *ра’й* и *занн* (предположение, гипотеза) были прискорбной практической необходимостью, поскольку вопрос уровня знаний определялся вероятностью, а не уверенностью. Хотя термины *ра’й*, *истихсан* (предпочтение) и *кийас* первоначально использовались более или менее как синонимы, обозначая индивидуальное умозаключение в общем смысле, то аль-Шафе‘и отклонил два первых понятия и заменил их аналогией»<sup>2</sup>.

Как разъясняет И.Гольдциер, по суннитской версии права уверенность была воплощена не в разуме, а в *иджма’*, как истинный носитель авторитета в

---

<sup>1</sup> Hallaq W.B. A History of Islamic legal theories. An Introduction to Sunni *usul al-fiqh*, Cambridge, 1997, p. 38.

<sup>2</sup> Schacht J. Theology and law in Islam, Theology and law in Islam, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1971, pp. 3-23.

толковании правовых вопросов, уверенность, которая в силу коллективного характера толкования оберегает ее от допущения больших вероятностей<sup>1</sup>.

В шиизме после сокрытия двенадцатого имама правовая теория постепенно стала признаваться в качестве отличительной сферы обучения другими, в ней был разработан особый технический язык для самоутверждения. В рамках традиционного юридического свода законов это означает создание основ традиций, что представляет собой нормативное толкование по применению воспроизведенных источников в текущей жизни шиитского общества и исходный пункт любого обсуждения исламского права. В то время причина была спроектирована с учетом уровня чистого разума по отношению к дискурсивной мысли и назначена ее фундаментальная роль в юриспруденции через принятие обоснованной аргументации богословия уже в X веке.

В этом отношении иранский ученый Каземи Мусави подчеркивает, что «логика больше уже не была привязана к теологии и философии, она рассматривала их общий смысл, и не использовалась в качестве источника права и как средство по выведению новых правовых норм вплоть до XIII века»<sup>2</sup>.

Дело в том, что использование иджтихада изначально рассматривалось как своего рода *кийас фасид* (неправильная аналогия), что, возможно, «было вызвано каким-то внешним или терминологическим сходством, что свидетельствует о том, что запрет в шиитской практике касался и практики кийас, применимой также в любом другом виде рационального анализа»<sup>3</sup>.

Первый систематический правовой юридический и рационально-эпистемологический образец в шиизме по-прежнему существовал в зачаточном состоянии. Его представитель Абу Абдуллах аль-Муфид (948 или 950) подверг критике чрезмерное внимание передающемуся знанию во

---

<sup>1</sup>Goldziher I. Introduction to Islamic theology and law, Princeton, 1981, p. 51.

<sup>2</sup>Kazemi-Moussavi A. Religious authority in Shi'ite Islam. From the office of mufti to the institution of marja ', Kuala Lumpur. 1996, p. 96.

<sup>3</sup> Modarressi (Tabataba'i) H. The Just ruler or the guardian jurist: an Attempt to link two different Shi'ite concepts, Journal of the American Oriental society, vol. 3:3, New Haven, 1991, p. 29.

взглядах своего учителя Ибн Бабуя (ум. в 991 г.) о разуме и был первым, кто потом написал большую работу по правовой теории под названием «Аль-Тазкира би-усул аль-фикх» («Дискурсы по теории права»), где формулируются существенные положения по этой дисциплине. В то время как «применение логико-правовых умозаключений по источникам было известно уже во времена имамата, в его учении, тем не менее, было отмечено, в буквальном смысле, начало решительного логоцентризма для шиитской правовой мысли»<sup>1</sup>.

В то время как аль-Муфид благоприятствовал использованию методов диалектического рассуждения, а не просто воспроизводству данных хадисов, он также отверг извлечения выводов по кийас и использование рациональности было разрешено только в качестве вспомогательного средства для обработки отдельных противоречивых *ахбар*, которые не могут быть заменены по другим соображениям. Его основные достижения были, на самом деле, в области богословия (путем принятия му‘тазилитской доктрины) о свободе воли и временном создании правовых норм в соответствии с концепцией *адл* («божественная справедливость»), «а шиитская правовая теория во многом была обязана его богословским эпистемологическим соображениям»<sup>2</sup>.

Аль-Муфид также легализовал иджма, как источник права только в порядке консенсуса имамов и его ограничения уровнем знаний имамов в целях продвижения большего логико-аргументированного подхода к решению правовых вопросов.

После того, как предмет выявленных источников стабилизировался, конкуренция между разумом и откровением привела еще к одной отличительной особенности в юриспруденции, где вопросы о методологии стали центральными. В то время как правовой метод рудиментарной правовой рациональной эпистемологической схемы совмещался с методом

---

<sup>1</sup> Джафарийан Р. Тарихе ташаййо дар Иран. Т.2. Кум, 1997. С. 560 (на перс.яз.).

<sup>2</sup> Таботабаи Модарреси. Заамин дар фикхе ислами (Основы прав Ислама). Т. 1. Тегеран, 1994. С. 17 (на перс.яз.).

историко-эмпирической эпистемологической схемы вместе с логоцентричной категорией теологии, разум в юриспруденции прочно утвердился в качестве источника правовых знаний к началу XIII века. Формальная логика сделала возможным ее вступление в правовую теорию, но осталась вне ее структуры, в отличие от гносеологии, которая была вплетена в методологию. В связи с этим фикх, как илм аль-усул, в целом смог освободиться от илм аль-калама (теологии) и обеспечить свою независимость, следовательно, она больше не была соотносимой с ним. С разработкой основных исследований по теории права шиитский закон становится обоснованным, поскольку он уже представлял собой хорошо развитую дисциплину с независимой и систематической структурой, которая не полагалась исключительно на *аль-далил ас-сам'и* (доказательство по слуху). В связи с этим фикх четко стал отличаться от теологии, которая, как было подчеркнуто, нацелена на обеспечение рационального доказательства религиозных истин. Против притязаний теологии, которая управляет разумом человека к признанию существования Бога, фикх своими средствами утверждает, что человеческое существо имеет доступ к Богу через откровение.

Один из знаменитых разработчиков теории права в XIII веке был Насир аль-Дин аль-Туси (1201-1274). Его взгляды в большей степени были связаны с интеграцией философии в теологию и право, что вдохновило и его ученика — известного богослова и правоведа аль-Хасана ибн Йусуфа аль-Хилли (1250-1325), который «проявил огромные усилия по укреплению рациональной тенденции в правовых вопросах, которые впоследствии включены в основу шиитского законодательства»<sup>1</sup>.

Определяя иджтихад как *фарз аль-кифайа* (действия, неисполнение которых можно простить при соответствующих обстоятельствах, например, отказ от паломничества из-за болезни<sup>2</sup>), он обосновал и определил иджтихад

---

<sup>1</sup>Halm H. Shiism. Edinburgh, 1991. С. 68.

<sup>2</sup> Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 252.

и таким образом установил различие между *занн* и *ра'й*, придал дух законности на основании *занн*.

Как пояснял У. Маделунг, с принятием иджтихада со стороны шиитов, он используется и в общей линии расширения договорно-правового смысла. Это, в свою очередь, сделало право более ясно различимым от *ра'й* и *кийас* и, следовательно, более восприимчивым к «традиционной заботе об имамитском взгляде с обозначением убежденности в законе»<sup>1</sup>.

Ссылаясь на *'илм* как на предполагаемое знание, полученное от святых источников, он определял их гибкость и динамизм, которыми должны были характеризоваться право и законы шиитов. Тем не менее, это случилось только в конце XVIII века, когда юриспруденческая рациональная форма эпистемологической схемы стала доминировать в шиитской правовой мысли.

Из этого краткого описания исторического расширения основных традиционных исламских эпистемологических схем видно, что юридическо-рациональная эпистемологическая схема претерпела неразрывную дифференциацию и встала на путь поиска нового определения в досовременной эпохе своего развития. В то время как она постоянно оспаривалась «историко-эмпирическим» элементом эпистемологической схемы, то развитие исламской юриспруденции, начиная с IX века и далее, в общем случае может быть охарактеризована как растущий логоцентризм, через который эпистемология была вплетена в методологию и поэтому в общих чертах право оставалось в тени логики.

Как представители общепринятых взглядов, суннитские и шиитские правоведы-богословы размышляли над решением специфических вопросов права и юриспруденции, часто вступая в сильные полемики с когнитивными взглядами соперников в области обучения и образования, за исключением строгих технических дисциплин, таких как математика или астрономия. В некоторых случаях версии богословия даже попадали в подозрение или

---

<sup>1</sup>Madelung W. Authority in Twelver Shiism in the absence of the Imam, *Le Notion d'autoriti au moyen age: Islam, Byzance, Occident*, eds. G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, Paris, 1982, p. 169.

сомнение юристов, что приносило больше динамики в развитии правовых идей и концепций.

## ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВА И ИХ ОСОБЕННОСТИ В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

### 2.1. Сравнительный анализ религиозно-философских правовых традиций ханафитов-матуридитов с му‘тазилизмом

Матуридизм как философско-каламистская и суннитская школа ислама появился в начале X в. Основание этой школы связано с именем Абу Мансура аль-Матуриди (ум. 333 г.х./944), который в своем учении опирался на рациональные, разумные доводы и логические доказательства в спорах со своими оппонентами, в основном с му‘тазилитами и джахмитами.

Му‘тазилизм — крупное направление калама, которое возникло в конце VIII – начале XIX вв. Его сторонники в своих учениях занимали позицию рационализма и верховенства науки и знания, основанные на монотеистических представлениях и интерпретации проблем мироздания.

В настоящей части работы попытаемся рассмотреть связи матуридизма с му‘тазилизмом, как и других ханафитских мыслителей по некоторым вопросам *усул аль-фикх* в философском его понимании в учениях матуридитов и степень влияния му‘тазилитских идей на них. Здесь уместно сказать о двух вещах: первое — анализ и представление закона в исламском контексте, состоялось, прежде всего, в жанре, известном как *фуру‘ аль-фикх* (разделы юридических наук). В них закон представлен, по сути, как система норм и ценностей, которые неизменно действовали в регуляции общественных отношений. Произведения *фуру‘ аль-фикх* классифицируются по двум основным типам: *мухтасар* или краткое изложение закона, и *мабсут* или расширенное его толкование, а в своей самой характерной форме, это —

комментарий мухтасара. Есть и другие виды фуру<sup>а</sup> аль-фикх (в частности, трактат по одной теме или расслоенных тем закона). Они, по сути, имеют чисто юридическо-правовые значения, и поэтому не будем здесь детализироваться, а основное внимание будет обращено на философское понимание правовых вопросов учения матуридов под влиянием мутазилитских идей; второе — речь пойдет о подобных связях, ассоциациях, потому что отношение между богословием и правовой теорией в большинстве случаев в их учениях не является только одним следствием в строгом смысле; то есть, теология в целом предопределяет правовую теорию, а правовая теория далека от безошибочного ориентира и руководства по богословию.

Отсюда можно различать два уровня анализа: первый связан с подходами, которые используются современными учеными и теми ассоциациями, которые восприняты богословами и религиозными теоретиками по данной проблеме. Эти ассоциации сами являются частью истории, как исламской теологии, так и правовой теории. Особый интерес здесь вызывают те философские направления, имеющие отношение к населению Центральной Азии, в общем, и Таджикистана, в частности, и которые связаны с ханафитами (как религиозная идентичность основной части их народов) и их доктринами по правовым теориям, которые были изложены еще иракскими ханафитами. Известно, что в течение некоторого времени иракский ханафизм находился под сильным влиянием му<sup>а</sup>тазиллизма, популярность которого среди ханафитов, естественно, была отмечена многими средневековыми учеными. В этом влиянии, а также постепенном распространении учения му<sup>а</sup>тазиллизма среди ханафитов во всех регионах их местопребывания особая заслуга принадлежит ученым и богословам матуридизма<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Ар-Раджа<sup>и</sup> ас-Сайид Махди. ат-Тара<sup>и</sup>ф фи ма<sup>и</sup>рифа мазахиб ат-тава<sup>и</sup>ф. Бейрут, 1419/1999. С. 357 (на араб. яз.); Аштийани Аббас Икбал и Данешпажух Мухаммад Таки. Байанал-адйан. Тегеран, 1997. С. 47 (на перс.яз.); Madelung W. The Spread of Maturidism and the Turks // Adas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos. Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden, 1971), pp. 109-168. Reprinted in his Religious Schools and Sects in

Ханафитская традиция Абу Мансура Мухаммада ибн Мухаммада аль-Матуриди и богословские традиции Центральной Азии обычно приравниваются к названию матуридизм.

Понятно, что такая «метка» неточно отражает идентичность ханафитов Центральной Азии их классического периода, что представляет особый интерес для нашего исследования. В связи с этим отметим, что в богословском трактате «Табсират ал-адилла фи усул ад-дин»<sup>1</sup> его ученика Абу аль-Муина ан-Насафи (ум. 508/114 г.) изложены основные положения суннитского учения в сжатой и легкодоступной форме. В этой книге также содержится полемика ан-Насафи по некоторым богословским и правовым положениям учения аш'аритов. Правовые элементы исходят от философского понимания мироздания и его элементов и особенно Бога и Его атрибутов. Тем не менее, основой даже таких философских вопросов в ханафитской традиции были заложены самим аль-Матуриди. Нужно отметить, что в интерпретации философских и теологических вопросах аль-Матуриди попытался найти ответы и на правовые вопросы, например, о свободе человека и его прав по отношению к Богу, природе и других людей. Рассмотрим это более детально.

Аль-Матуриди создал свою собственную философскую систему, главным образом, на двух принципах: свобода или очищение от подобия (*танзих*) и божественная мудрость (*ал-хикмат ал-илахийа*). Принципу свободы от подобия он противопоставляет подобие, тождественность (*ташбих*) и антропоморфизм (*таджсим*) во всех их формах, не отрицая божественные атрибуты. Антропоморфные элементы, используемые в Коране как руки, лицо, глаза Бога и Его престол не должны быть приняты в их скрытом смысле, потому что буквальное толкование этих выражений противоречит тайным смыслам стихов Корана. Эти отрывки, следовательно,

---

Medieval Islam (London: Variorum Reprints, 1985); Так же см. его же: Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany: Bibliotheca Persica, 1988, pp.18-20.

<sup>1</sup> Ан-Насафи Абаль-Муин Маймунибн Мухамед. Табсират ал-адилла фи усул ад-дин. Анкара, 1990-1993 (на араб.яз.).

должны быть интерпретированы в свете четких утверждений *танзиха* в соответствии с учением о *тавхиде* (единобожие).

В вопросе о принципе божественной мудрости (*хикма*) аль-Матуриди пытался примирить конфликтующие мнения джабаритов и му‘тазилитов и доказать определенную свободу в пользу человека, не отрицая всепроникающую божественную волю, Его силу и повеление. Мудрость, в конечном итоге, означает размещение вещи на ее месте; так, божественная мудрость включает в себя как справедливость (*адл*), благодать и милость (*фадр*). Бог обладает абсолютной властью и Его абсолютность не является субъектом никаких внешних законов, а только Его мудрости<sup>1</sup>. Эту мудрость, по его мнению, человек может постигать только разумом: «Те, кто игнорируют исследование разумом, сами выводят это утверждение на основании действия разума. Одно это доказывает то, что доводы разума необходимы. Как можно выступать против этого, если сам Аллах в Коране неоднократно говорит по поводу необходимости применения доводов разума?»<sup>2</sup>.

Аль-Аш‘ари применил этот принцип также для борьбы с му‘тазилитской концепцией *ал-аслах* (наилучшее), с одной стороны, и ортодоксальной точки зрения, что Бог может перегружать свои деяния (*таклиф ма ла йутлак*) на другие действия. Это не согласуется с божественной мудростью, которая включает в себя и справедливость, и доброту, и требовать от человека исполнения акта, который находится за пределами его власти, типа того, что дать команду слепому «смотри!», или тому, кто лишен рук – «вытяните руки!»<sup>3</sup>.

Вопрос справедливости, таким образом, становится одним из ключевых компонентов правового учения аль-Матуриди. Продолжая вышеуказанное умозаключение, он также утверждает, что было бы актом

---

<sup>1</sup>Аль-Матуриди. *Китаб ат-тавхид*. Бейрут, 1970. С. 46-47 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

<sup>3</sup>Аль-Аш‘ари. *Китаб ал-лума‘*. Каир, 1955. С. 101 (на араб.яз.).

несправедливости, если Бог накажет верующих в аду навсегда или вознаградит неверных в раю навечно<sup>1</sup>.

В то же время, он соглашается с му‘тазилитами по этому вопросу в оппозиции к ортодоксальной точке зрения, решительно выступая против их мнения о том, что Бог должен делать то, что лучше для человека. Это утверждение му‘тазилитов, — подчеркивает философ, — ставит Бога под принуждение выполнять то или иное действие в определенное время на благо человека, что, в свою очередь, отрицает Его свободу действий, а это только доказывает право человека, исходящего от Его повеления, а не на внутреннюю ценность и заслуги действия, что имеет в виду божественная мудрость. Тем не менее, это утверждение не может решить проблему зла. Аль-Матуриди поэтому утверждает, что божественная справедливость заключается не в том, что она спасительна для человека, а в Его действии на собственные заслуги человека и в предоставлении вещи своего места<sup>2</sup>.

Первичные правовые аспекты в философии аль-Матуриди таким образом вытекают из анализа таких проблем, как воля, сила, неизменное повеление, творческая функция Бога, Его мудрость и существование добра и зла в этом мире, а также свобода человека, принципы религиозных обязанностей и ответственности и т.д.

Аль-Матуриди боролся со взглядами джабаритов и му‘тазилитов по поставленным выше вопросам, и он также не согласился с аль-Ашари по определенным пунктам этих вопросов. Опровергая абсолютный детерминизм джабаритов, он говорит, что связь между Богом и человеком не должна считаться такой же, как между Богом и физическим миром. Бог наделил человека разумом, силой различия между добром и злом, способностью мышления, чувства, силой воли, принятия решений и т.д. Человек склоняет и направляет ум к чему-то, что он считает полезным, сдерживает себя от того, что он относит к вреду ему и выбирает один из альтернативных вариантов

---

<sup>1</sup>Аль-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут, 1970. С. 186. (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Аль-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут, 1970. С. 46, 112 (на араб.яз.).

действий по осуществлению идей своего разума, и наравне с этим считает себя ответственным за проявление достоинства или недостатка в своих действиях и поведении.

Аль-Матуриди утверждает, что тем временем человек получает возможность размышлять над тем, что он может желать, склоняться к чему-то, выбирать и действовать, в чем считает себя совершенно свободным, и не представляет себе, что любое внешнее влияние заставляет его выполнить какое-либо его действие. Это сознание свободы, — утверждает аль-Матуриди, — является реальностью, отказ от которой приведет к отказу от всех знаний и наук, которые должен достичь человек<sup>1</sup>.

Цитируя отрывки из Корана, он также показывает, что действия, предписанные или запрещенные Богом, приписываются людям, и что они будут нести ответственность за свои поступки. Все это ясно доказывает, что Бог даровал людям свободу выбора и необходимую возможность для выполнения действия. Если идти по обратной логике, отрицание этой свободы будет означать, что Бог несет полную ответственность за все действия человека и за грехи, совершенные людьми. Это же, как отмечает аль-Матуриди, довольно абсурдно, ибо Бог описан в Коране как самый мудрый, справедливый и сострадательный<sup>2</sup>.

Как человеческая свобода согласована с коранической концепцией о всеохватывающей божественной воле, власти, вечном повелении, как и Божьим авторством или авторитетом по отношению ко всем человеческим действиям?

Объяснения аль-Матуриди в общих чертах выражены следующим образом: творение принадлежит только Богу, и все действия человека, хорошие или плохие — находятся под Его желанием, решением, посредством которых они созданы и Он привел небытие в бытие, в действие; Он тот, кто обладает абсолютной властью и полным знанием по отношению к этим

---

<sup>1</sup> Аль-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут, 1970. С. 115 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

делам. Человек же не знает все обстоятельства, причины, условия или результаты его действий, ибо он не имеет в себе необходимую силу и мощь для совершения подобных действий, он не может рассматриваться в качестве создателя Его действия. Но, хотя Бог пожелает и создает человеческие действия, он не несет ответственность за его действия, потому что божественная воля определяется божественным знанием, и Он создает действие так, что человек в процессе свободного их исполнения опирается на свои знание и разум, выбирая и намереваясь выполнить действия. Таким образом, хорошее действие или злое – находится в ответственности человека при его выборе действия. Это, в свою очередь, не противоречит Его мудрости и доброте.

Отсюда основой обязательства человека и ответственности (*таклиф*), — утверждает аль-Матуриди, — составляет не его обладание силой творить действие, а свобода выбора (*ихтийар*) и свобода принимать на себя обязанность (*иктисаб*), которые делают его ответственным и подотчетным самому себе перед другими людьми и Богом. О свободном действии человека он писал: «Каждый человек также знает по себе, что он имеющий свободу выбора (*мухтар*), когда совершает свое действие, и он – действующий приобретающий (*фа‘ил касиб*)»<sup>1</sup>.

Таким образом, человек не является абсолютно свободным, Бог даровал ему необходимую свободу в соответствии с его обязанностью, и, следовательно, божественное повеление, обращенное к человеческим действиям, не должно рассматриваться так же, как в отношении к физическому миру. Этот и другие постулаты по данному вопросу вытекали из отношения аль-Матуриди к му‘тазилитской концепции о свободе и воле человека. Особенно резко он критиковал му‘тазилитское учение о божественной справедливости и единстве.

Интерпретация му‘тазилитами божественной справедливости привела их к отрицанию всепроникающей воли и силы Божьей, Его управления

---

<sup>1</sup> Аль-Матуриди Абу Мансур. Китаб ат-тавхид. Бейрут-Истанбул, 2001. С. 305 (на араб.яз.).

человеческой деятельностью, что сделало Его довольно беспомощным и зависимым от внешнего принуждения. Божественной благодати и милости нет места в их системе, как это видно из их точки зрения о тяжких грехах. Их учение *аль-аслах* (наилучшее, оптимальное) не может удовлетворительно объяснить существование зла, бедствий и страданий невинных детей и животных. По их учению, человек наслаждается больше властью и свободой, чем Творец мира. Они были непоследовательны и аль-Матуриди пытался доказать явные установления из Корана и сунны, а не диктат здравого смысла. Му‘тазилитская интерпретация тавхида в таком порядке приводит к уменьшению достоинства Бога как неизвестное и непознаваемое бытие<sup>1</sup>.

Здесь следует также отметить точки разногласий между аль-Матуриди и аль-Аш‘ари (873 – ок. 935), одного из известных богословов ислама, который основал аш‘аритскую школу в каламе. Вначале он был му‘тазилитом, но потом стал выступать против них, декларируя, что их рационалистическое учение несовместимо с исламским учением по этому вопросу. Для того, чтобы определить ответственность человека за свои действия, аль-Матуриди в ответ ему бóльшее значение придавал свободе выбора (*ихтийар*) и свободе приобретения (*иктисаб*), и что божественная воля, повеление и предвидение не лишает человека иметь эти свободы. Так, аль-Матуриди утверждает, что действия являются собственными действиями человека, хотя и созданы Богом, потому что это — результат его собственного выбора, и это было приобретено им без всякого принуждения. Бог дал ему все средства и возможности для выполнения действия, наделил его властью контролировать свои суждения: «Также воистину каждый человек в отдельности является свободным в том, что он совершает, и что он — действующий приобретающий (*фа‘ил касиб*)»<sup>2</sup>.

Аль-Аш‘ари как и аль-Матуриди использует термин приобретения (*касб*), но интерпретирует его по-иному<sup>3</sup>. Во всяком случае он не

---

<sup>1</sup> Аль-Матуриди Абу Мансур. Китаб ат-тавхид. Бейрут-Иstanbul, 2001. С. 144-169 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 305.

<sup>3</sup> Аль-Аш‘ари Абу аль-Хасан. Китаб ал-Лума‘. Каир, 1955. С. 94-96 (на араб.яз.).

поддерживает идею свободы выбора. По его словам, Бог, будучи всемогущим и все объекты мощности подпадают под его власть, а как Бог, будучи всезнающим – все объекты знаний действуют в соответствии с его желанием. Так, воля человека не имеет никакого эффекта или влияния на все его действия; оно всегда определяется божественной волей. Даже желание и сила приобретения подпадают под божественную силу и творение Бога. Он писал: «Так это все указывает на то, что способность существует с действием над другим действием, и что не было сотворено Всевышним Богом, ему невозможно способностью приобрести что-либо, а когда невозможно приобретение действия, значит, не может быть и способности. Отсюда верно, что приобретение (*касб*) воистину существует с существованием способности, и в этом доказательство существования способности с действием над другим действием»<sup>1</sup>.

Приобретение, по словам аль-Аш‘ари, означает лишь общее совпадение результатов божественной воли с последующими человеческими действиями. Это Бог, который на самом деле создает, а также приобретает действие через человека для него же. Эта точка зрения, как видно, не отличается, по сути, от теории сторонников детерминизма и, следовательно, считается некоторыми авторами как одна из его разновидностей<sup>2</sup>.

Этот небольшой сопоставительный философский анализ права человека, выполненный по отношению к вопросу о божественной воле и желании во взглядах аль-Матуриди и представителей му‘тазилизма и аш‘аризма, также как и в отношении проблемы свободы человека и степени ограниченности этой его свободы в реальной, общественной жизни, в его отношении к другим членам общества, дает повод говорить, что в итоге образуется свод правил поведения человека, который фиксируется в правовых юридических законах. Эти правовые законы закреплялись в ханафитских правовых теориях, которые вслед за аль-Матуриди были

---

<sup>1</sup>Аль-Аш‘ари Абу аль-Хасан. Китаб ал-Лума‘. Каир, 1955. С. 72 (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же. С. 96-98.

развиты другими известными теоретиками ханафитского права Центральной Азии. К ним относятся Мухаммад ан-Насафи (ум. 1114), ставший после аль-Матуриди важным теологом ханафизма и боровшимся против идей му‘тазилитов, а также известными теологами Абуль-Касимом аль-Хакимом (ум. в 953 г.), Мухаммадом аль-Баздави (ум. в 999 г.), аль-Юсра аль-Баздави (1039—1099), известным как аль-Кади ас-Садр, Абу аль-Ма‘ани Ахмадом, Наджм ад-Дин Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (1068—1142) и др.

Были и другие теоретики права ханафизма, которые попытались создать свои учения вне теологии аль-Матуриди. К ним относятся Омар аль-Дабуси (ум. 430/1039) и Ахмад аль-Сарахси (ум. 483/1090). В свое время они считались теми правоведами, которые имели огромное влияние на развитие ханафитской юриспруденции, а в философском толковании права больше считались не-му‘тазилитами, чем антиму‘тазилитами. Это означает, что в более позднее время антиму‘тазилитизм интерпретировался в их учениях, например, ханафитского имама Абу Бакра Мухаммеда аль-Сарахси в его книге «аль-Мабсут»<sup>1</sup>, где прямо были приняты определенные положения их правовой теории.

Вопросы правовых теорий, которые четко выделяются в ханафитской литературе Центральной Азии с точки зрения теологии, относятся к наиболее чувствительным моментам при оценке *иджтихада* и *хукм-ул-иджтихада*<sup>2</sup>.

Безусловно, всевозможные ответы на эти проблемы были разработаны и сформулированы в следующих направлениях: первое — соединить правовые теории с кораническими и философскими вопросами о человеке, его правах и обязанностях; второе — создавать юриспруденческие правила и формулы на основе теории справедливости. Юристы разных правовых традиций занимали определенные позиции как по рассматриваемым философским и правовым вопросам, так и по определению своих отношений

---

<sup>1</sup>Аль-Сарахси. аль-Мабсут. Бейрут-Лондон, 1409/1989 (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Более подробно по анализу вопросов *хукмаль-муджтахидин* см.: Аль-Джассас Абу Бакр. Аль-Фусул фи аль-усул. Бейрут, 2000. С. 365-384 (на араб.яз.).

к данному направлению и его имаму — основателю мазхаба. Поэтому неудивительно, что эти правила оказались в большинстве случаев отражением позиций этих богословов-факихов.

Среди иракских ханафитов благоприятствующая им теория иджтихада заключалась в том, что в рамках философии науки ее можно назвать правдоподобной, которая наиболее часто упоминается в литературе по усул аль-фикх, как теория *аль-ашбах* (самое правдоподобное, безошибочное). Эта теория была версией *тасвиба* (надежность, безошибочность или инфаллибиллизм), согласно которой все муджтахиды верны вопросам права, и в их решениях допускается наиболее вероятное мнение. Все заключения, к которым приходят муджтахиды, могут быть разными и верными или, возможно, более услужливыми. Важен сам по себе процесс: как он приводит к верному ответу, а не сам ответ. Вариант аль-ашбах должен утвердить, что среди противоречивых ответов различных муджтахидов один ответ может быть привилегированным. Понятно, что функцию введения такого привилегированного ответа муджтахид обязан обеспечивать с целью иджтихада<sup>1</sup>.

Разработка теории иджтихада для иракских ханафитов, как и для представителей других регионов, которая была проведена ранними богословами-юристами, была деликатным вопросом, предполагающим правильное толкование неясных формулировок<sup>2</sup>.

Для сравнения: если мы обратимся к ханафитским правоведам Центральной Азии, то обнаружим, что здесь все обстоит совсем по-другому. Прежде всего, среди ханафитов Центральной Азии усул аль-фикх придерживается теории *тахти'а* (фаллибиллизм), то есть теории, согласно которой по вопросам права полная уверенность недостижима, существует только один правильный ответ, и он может входить в учение, которое они приписывают ранним юристам-богословам<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Аль-Басри Абу аль-Хусейн. Шарх аль-'имад. аль-Мадина, 1410 х. С. 142 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Аль-Джассас Абу Бакр. Аль-Фусул фи аль-усул. Бейрут, 2000. С. 375 (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Аль-Калабади Абу Бакр. Аль-Тааруф фи мазхаб ахл аль-тасаввуф. Каир, 1352 х. С. 55-56 (на араб.яз.).

Определение и идентификация инфалибилизма в учении му‘тазилитов к этому времени уже было выполнено Абу Лайсом Насром б. Мухаммадом аль-Самарканди (ум. 373/983). Но центрально-азиатские ханафиты по проведению оценки иджтихада продвинулись еще дальше, что можно обосновать на примере учения аль-Фадла аль-Насафи (ум. 318/930), развившего идею о фаллибилизме.

В некоторых этих текстах оценка многих вопросов правовой теории дается с теологической точки зрения. К примеру, в «Мизан аль-усул» Ала ад-Дина ас-Самарканди фаллибализм определяется как учение «ахл аль-хакк», т.е. му‘тазилитов или «ахл ас-сунна»<sup>1</sup>. Его теологический подход к правовым вопросам здесь не случаен. Дело в том, что в классической форме правовых теорий мыслителей Центральной Азии спор об оценке иджтихада включает в себя теологическую окраску концепции фаллибилизма и му‘тазилитские теории инфаллибилизма в его различных аспектах. Это была жесткая теоретическая позиция, которая была разработана в ответ на инфаллибилизм иракских последователей ханафизма<sup>2</sup>.

Теологическая, а где-то философская тенденция объяснения инфаллибилизма ас-Самарканди связана с другой проблемой, получившей название *тахсис ал-илла* («обособление повода»). В краткой форме позиция автора по этому вопросу разработана в рамках логического принципа *кийас* (аналогии). Ставится вопрос о том, может ли «причина» (*иллат*), которую муджтахид идентифицирует с *асл* (истинной причиной) и которую он предлагает распространить на частные причины (*фуру’*), выдерживающие контрпримеры, обосноваться без правовых последствий (*хукм*). Ас-Самарканди писал: «Каждая аналогия должна состоять из уподобления между истинной и частной причиной, чтобы было сопоставление. Абсолютное уподобление недостаточно, ибо оно не имеет дело с двумя существующими случаями, и между ними нет какого-либо подобия»<sup>3</sup>. Он

---

<sup>1</sup>Аль-Самарканди Мухаммад ибн Ахмад. Мизан аль-усул. Бейрут, 1404 х./1984. С. 380-393 (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же. С. 305-307.

<sup>3</sup>Там же. С. 402.

также утверждает, что рациональные причины (*илал аклийа*) не должны быть жертвами такого отклонения от нормы<sup>1</sup>.

Таким образом, где есть акциденция (*араз*), движение (*харака*) находит объект, в котором эта причина должна быть в движении (*мутахаррик*). Движение же не может быть причиной какого-либо объекта, движущегося без его причинности, поэтому все объекты, которые должны двигаться, должны иметь первопричину движения.

Были ли эти причины объектами анализа юристов-богословов в таком порядке? Если судить по произведениям иракских ханафитов, то ответ в принципе может быть отрицательным. Дело в том, что вопрос права требует быструю реакцию и влияние на действие, «на примере того, когда человек употребляет пищу из забвения во время поста. Если еда является причиной недействительности и нарушения правил, которые произошли быстро и неожиданно, то для исправления его действительности в такой же быстроте, еда рассматривается как специализация этого вопроса, и признается причиной, которая, в свою очередь, выступает в качестве неожиданного следствия недействительности»<sup>2</sup>.

Один из аргументов в пользу такого допущения специализации или обособленности в решении спорных проблем среди иракских ханафитов заключается в том, что *истихсан* или отклонение от аналогии, признано частью ханафитского учения, и оно неизбежно признает установку специализации причины. На примере вышеприведенного поста строгое применение аналогии не дает быстрого эффекта, но на основе хадисов как части ханафитского учения, эта аналогия приводит в итоге к *истихсану*, и быстрое решение проблемы становится действительным<sup>3</sup>.

Кийас и *истихсан*, таким образом, зависят от эффективности причины (*илла*), на основе которой совершается идентификация рационального и извлечения вывода, которые, в свою очередь, зависят от личного мнения и

---

<sup>1</sup>Там же. С.395.

<sup>2</sup>Аль-Самарканди Мухаммад ибн Ахмад. Мизан аль-усул. Бейрут, 1404 х./1984. С. 378 (на араб.яз.).

<sup>3</sup>Там же. С. 380-82.

иджтихада богослова-юриста. Но в случае аналогии на основе истихсана есть два вида обращения к *илла*: один в исходной конструкции кийаса, а другой в отказе от того, что кийас предназначен для альтернативного, но предпочтительного решения. Юрист-правовед, таким образом, принимает более активное участие в осуществлении *ра'й*. Более того, юрист должен принять оперативное решение по отказу от существующего пункта закона и поиску альтернативного его варианта. Это, очевидно, связано со спекулятивным решением, точность которого можно легко поставить под вопрос. Сила истихсана лежит в сущности этого сложного процесса осуждения, где он должен быть использован. Юрист убежден, что альтернативное и более соответствующее решение должно быть найдено, чтобы служить целям справедливости и беспристрастности.

Отметим, что истихсан был общим достоянием ханафитов Ирака и Центральной Азии, но можно предположить, что теологи и юристы-факихи Центральной Азии с признанием истихсана не придавали значения такому роду специализации причины. Среди ее противников был и аль-Матуриди, который писал, что «есть такие, кто поддерживает специализацию причины нелогичностью (*танакуз*) атрибутов по отношению к Божьим действиям и решениям, в то время как причина становится такой, если на это есть воля Бога. [Для специализации] Богом предусмотрена определенная причина решения, но постановление за этим еще не следует, хотя в причине уже заложена основа для решения вопроса»<sup>1</sup>.

Несмотря на такой подход, некоторые среднеазиатские ханафиты, в том числе Абу Зайд аль-Дабуси (ум. 430/1039), не были согласны с тем, что учение о специализации с точки зрения теологии и философии считается проблематичным. Эту точку зрения частично поддерживал ас-Сарахси (ум. 483/1090), один из противников *тахсис*, который, в частности, рассматривал и оценил этих ханафитов следующим образом: «Среди нас есть такие наши последователи, которые считают, что специализация причины возможна, и

---

<sup>1</sup> Аль-Самарканди Мухаммад ибн Ахмад. Мизан аль-усул. Бейрут, 1404 х./1984. С. 205 (на араб.яз.).

что это не вступает в конфликт с указанием ни ранних наставников, ни с доктриной суннитов. Но это большая ошибка с их стороны, ибо в учении тех наших ранних наставников есть одобрение, что специализация причин правого характера не представляется возможной. Тот, кто считает это возможным, выступает против суннитов, в теологии склоняется к учению му‘тазилитов»<sup>1</sup>. Аль-Сарахси подробно останавливается на том, как *тахсис* связан с мутазилитским обучением, суть которого нами была изложена выше.

Вопрос о правовой теории, вероятно, больше, чем любые другие вопросы проливает свет на сложное взаимодействие религиозной философии и правовой теории в различных фазах ханафитской традиции и связан с диспутом об общем составляющем понятии (*аль-‘амм*). Его теологическая суть такова: в связи с вопросом о судьбе после смерти мусульманина, совершившего тяжкий грех (*занб кабир*) без раскаяния перед смертью, можно различать тех, кто отдал предпочтение Божьей угрозе наказания (*ва‘ид*) за эти грехи, и тех, кто дал приоритет Божьему обещанию о вознаграждении (*ва‘д*). Концепция *ва‘ди ва‘ид* включала в себя некоторые му‘тазилитские интерпретации вопроса<sup>2</sup>.

Кроме того, в обосновании обоих этих аспектов, естественно, свободно процитированы суры и аяты Корана. Если некоторые из этих стихов использованы для формулировки общей тенденции вопроса, то другие – для обоснования позиции отдельных указанных идейных школ.

Таким образом, для аргументации вышеприведенной мутазилитской мысли, например, дана ссылка на аят, где говорится, что «тот, который не повинуется Аллаху и посланнику и преступает границы Его шариата, позволяя себе неповиновение, того Аллах введёт в огонь, где он вечно пребывать будет, и для него там будет унижительное ужасающее наказание»<sup>3</sup>. И в другом аяте: «воистину Аллах не прощает, когда к Нему приобщают

---

<sup>1</sup> Аль-Сарахси Мухаммад. Усул ас-Сарахси. Каир, 1372/1953. С. 208 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Аль-Матуриди Абу Мансур. Китаб ат-тавхид. Бейрут-Иstanbul, 2001. С. 177 (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Коран. 4:14.

сотоварищей, но прощает менее тяжкие грехи, кому пожелает. А кто приобщает к Аллаху сотоварищей, тот впал в глубокое заблуждение»<sup>1</sup>.

Хотя наличие общих стихов для обеих сторон ожидаемо и допустимо, на самом деле позиция му'тазилитов была более преобладающей, ибо му'тазилиты, как правило, наравне с общими принципами прибегали к другим стратегиям, например, их главное орудие – рационализм, чем обращаться к общему языку стихов для обоснования своей позиции.

Одной из важных проблем права, которая связана с философией и теологией матуридов, является вопрос о возможностях или поводах (*асбаб*), что можно рассмотреть на примере цитаты из учения известного богослова аль-Газали, который в своей «Аль-Мустасфа» определяет следующим образом: «Знайте, что, поскольку для человечества трудно знать о связях Бога по отношению к каждой ситуации, особенно после прекращения откровения, Он проявляет (*азхар*) общение со своими созданиями с помощью чувственных вещей (*би умури хиссийа*), которые создал как поводы (*асбаб*) для своих предписаний (*ахкам*), и которые он сделал для того, чтобы определить эти предписания таким образом, как ощущаемая причина (*илла хиссийа*) определяет Его силу»<sup>2</sup>.

Аль-Газали продолжает приводить примеры. Он ссылается на то, что в Коране предписывается совершать молитву в то время, когда солнце прошло точку апогея: «совершай молитву с полудня до наступления ночного мрака и читай Коран на рассвете»<sup>3</sup>; или же со ссылкой на месяц Рамадан: «тот из вас, кого застанет этот месяц, должен поститься»<sup>4</sup>.

В обоих случаях, установленных в Коране, поводы носят временный характер, и аль-Газали утверждает, что, поскольку эти времена имеют циклический характер и возвращаются, человеку необходимо вменять молитву и пост в соответствующие обязательства. С другой стороны, поскольку повод для паломничества имеет пространственный характер, а именно: Ка'ба,

---

<sup>1</sup>Коран. 4:116.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Аль-Мустасфа. Бейрут, 1417/1997. С. 175-176 (на араб.яз.).

<sup>3</sup>Коран. 17:78.

<sup>4</sup>Коран. 2:185.

обязанность паломничества для мусульманина может применяться только один раз в жизни. Аль-Газали также отмечает, что Божьей установкой в таких случаях выступает само предписание (*хукм*)<sup>1</sup>.

Фактически, в последующем развитии усула аль-фикха обстоятельством является один из *хукм вад'ийа* («установленная норма»), в отличие от тех, что являются нормативными и которые создают обязательства.

Этот подход аль-Газали в «Аль-Мустасфа», на самом деле, не оригинален по своему происхождению, и нельзя его приписывать только этому мыслителю, ибо, несомненно, он имеет более широкое распространение в ханафитской литературе Центральной Азии. Эта литература, как было отмечено выше на примере представителей ханафитской школы этого региона, охватывает не только закон, но и затрагивает философию религии и теологию, на примере обязательства мусульманина в виде веры в самого Бога (*иман*), что имеет свою причину вместе с созданным миром вокруг нас. Теория по своему внутреннему смыслу сложна. С одной стороны, она в своем разнообразии проявляется, как в идеях аль-Газали для того, чтобы оправдать периодичность определенных обязательств, хотя для большинства правовых (юридических) теоретиков повеление само по себе не требует повторного исполнения. С другой стороны, теория ханафитов об обстоятельстве предназначена для объяснения эффекта определенных правовых неспособностей<sup>2</sup>.

В этой последней функции данная теория приводит к различению между основными обязательствами (*нафс аль-вуджуб*) и связанными с ним – обязанностями выполнения (*вуджуб аль-ада*). Таким образом, человек, который спит во время молитвы, не имеет никаких обязательств по выполнению этой молитвы, но она является условием его основного обязательства. Основное обязательство выполняется с течением времени,

---

<sup>1</sup> Аль-Газали. Аль-Мустасфа. Бейрут, 1417/1997. С. 176 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Аль-Дабуси Абу Зейд. Таквим аль-адилла. Бейрут, 2001. С. 41; Аль-Самарканди Мухаммад ибн Ахмад. Мизан аль-усул. Бейрут, 1404 х./1984. С. 275 (на араб.яз.); Аль-Сарахси Мухаммад. Усул ас-Сарахси. Каир, 1372/1953. С. 332-352 (на араб.яз.).

установленным от Бога как повод для молитвы, в то время как обязанность исполнения зависит от Божьей заповеди по совершению молитвы. Повеление есть связь от Бога и, таким образом, чтобы быть эффективным, оно должно быть понятно его адресату, что в случае со спящим человеком недействительно по причине отсутствия необходимого сознания этого человека. Основное обязательство — молитва, пропущенная во время сна, вступает в силу по повелению Бога, когда спящий просыпается. Так, для ханафитов обязанность исполнения основывается на сообщении Бога (*хитаб*). Согласно аль-Газали, основное обязательство, напротив, не выходит из сообщения от Бога. Скорее всего, «оно образуется в естественном порядке времени и места, если можно так выразить, хотя на самом деле наши знания о том времени и месте все же были установлены Богом»<sup>1</sup>, — подчеркивает мыслитель.

С выделением этих обязательств, составляющих естественный порядок человеческого поведения, имам ханафитов Абу Зейда аль-Дабуси придерживается точки зрения сторонников аль-сунна, что все обязательства возникают из Божьих сообщений, добавляя к этому, что они могут быть исчерпаны также из му‘тазилитских взглядов. Противоположная му‘тазилитская точка зрения в этом случае означает, что они могут возникнуть также из человеческого разума (*акл*). Признавая разногласие аль-Дабуси в понимании вопроса об основном обязательстве и обязательстве исполнения, ханифит, ставший впоследствии шафи‘итом – Ибн аль-Сам‘ани, обнаружил его ошибки и писал: «Это ошибка и изобретение (*хата’ ва ихтира’*), которые, как мне кажется, никем не были поддержаны после него»<sup>2</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что центрально-азиатские ханафитские источники не связывают возникновение теории о поводах (*асбаб*) к какому-либо особому лицу, как это делает аль-Сам‘ани, хотя и сдержанно. Это

---

<sup>1</sup> Аль-Газали. Аль-Мустасфа. Бейрут, 1417/1997. С. 61-66 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Ибн аль-Сам‘ани Абу Музаффар. Кавати’ аль-адилла фи аль-усул. Ар-Рийад, 1419/1998. С. 178 (на араб.яз.).

учение в ханафитских источниках рассматривается как устоявшаяся часть последующей ханафитской доктрины, где вклад аль-Дабуси оценивается как авторитетный и важный.

Есть другие ханафитские богословы, которые занимают иные позиции. К ним относится богослов и правовед Абд аль-Азиз аль-Бухари (ум. 730/1329), вызвавший теологический диспут по поводу инфаллибилизма и обособления причины. Он утверждал, что «те, кто отвергают поводы и атрибуты Бога, идут против текста (*насс*) и консенсуса, превращая себя в детерминиста (*джабар*) вне учения ахль аль-сунна. Тот, кто отвергает некоторые поводы, и признает другие их формы, также не имеет никаких оснований этого поступка, ибо, если это уместно, отнести некоторые определения к поводам, где существует доказательство для этого, то равным образом можно относить его и к другим поводам, имеющим доказательство и т.п.

Между прочим, основные правовые обязательства мусульман были развиты еще во времена Абу Ханифы. Для наглядности приведем анализ этого вопроса И.Б. Буриевым, который отмечает, что «основными для возникновения обязательств по мусульманскому гражданскому праву являются: 1) нормы мусульманского права; 2) в результате приобретения имущества; 3) в результате причинения вреда; 4) договоры и сделки; 5) вследствие неосновательного обогащения»<sup>1</sup>.

Таким образом, в основе антиму‘тазилитского движения богословского возрождения среди ханафитов Центральной Азии около двух веков после аль-Матуриди ходило утверждение, что ханафизм продолжал оставаться богословской и правовой традицией. В этом плане ханафиты Центральной Азии отличались от своих иракских му‘тазилитских единоверцев. Му‘тазилиты чувствовали себя свободными в толковании богословских и правовых проблем, что не обязательно разделяли ханафиты Центральной

---

<sup>1</sup> Буриев И.Б. Источники права исламского периода таджикской государственности: Теория и практика. 2-е изд. Душанбе: Ирфон, 2017. С. 142.

Азии в лице матуридов, а заимствованные некоторые му‘тазилитские идеи от своих иракских предшественников следовало рассматривать как лишь ограниченный успех последних. В юридическо-правовой теории это влияние на матуридизм было весьма ограниченным.

## **2.2. Соотношение закона и духовности в эзотерическом учении шиитов (в сравнении с религиозно-суннитскими правовыми принципами)**

Мусульманский закон рассматривается как необходимое средство, через которое культивируется духовность и святость, как самой религии, так и человека. Духовность — это неоспоримый вопрос исламского традиционного права. Для юриста-правоведа превосходство закона является высшим выражением благочестия. Заповеди понимаются не только как нормы поведения, но и как объекты созерцания, которые приводят человека к восприятию и любви к Богу. В духовном восприятии закона вклад тасаввуфа (суфизма) и шиизма, а также в отдельных мазхабах суннизма проявляется с очевидностью и, по сути, заключался в формировании представления о том, как систематически перенимать этот закон, не теряя его эзотерические значения, т.е. найти внутренний смысл правовых норм и возможность испытать божественное предписание через свои обряды.

Многие мистики настаивали на том, что мистический путь познания можно ввести только посредством шариата. В этом отношении таджикский поэт-мистик, суфийский шейх, теолог и философ, мастер Ордена Накшбандия Абд ал-Рахман Джами считал закон средством духовного общения: «Люди, которые ближе всего к Богу, являются теми, кто больше всех борются за Его заповеди, и которые более близко следуют суннату Его Пророка»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Абдар-Рахман Джами. Накд-ул-фусуф ишарх накш фусус. Тегеран, 1979. С. 213 (на араб. яз.).

В сфере правовых норм, относящихся к *'ибадат* (поклонение), мистики, как Джамии, рассматривают экзотерические рецепты как движения молитвы, как ряд символов, выступающих в качестве объектов созерцания, направленных на ведение человека к святости и праведной жизни. Общность этой практики позволила всем, не только элитной части духовенства, принять участие в совершении духовных обрядов.

Это было особенно очевидно в шиизме, где эзотерическое поле охватывает духовные вопросы гораздо больше, чем в суннизме, в том смысле, что квинтэссенция его богословской доктрины — имамат интерпретируется как Логос. Другими словами, постулирование концепции *'исмат* (безгрешность) в конкретном человеке, т.е. имаме, шиизм довели до значения истоков истины, и это в отличие от суннитского консенсуса, который по самой своей природе является неопределенным.

Отметим, что вопрос о Логосе конкретного человека просматривается и в суфизме, о чем, анализируя вопрос о совершенстве человека, пишет иранский ученый Абд ал-Хосровпанах: «Учитывая теоретическую и практическую потребность людей в идее о Совершенном Человеке, отпадает необходимость в обсуждении вопроса о Логосе Мухаммада, ибо эта степень является тем достоинством Совершенного Человека, который олицетворяет все божественные имена и уровни. Таким образом, из вышесказанного становится ясным еще одна причина нужды человека в религии – я имею в виду его духовную потребность в Совершенном Человеке, который является столпом религии»<sup>1</sup>.

В религиозной структуре шиизма знания, в том числе правовые знания, всегда были связаны с теорией об имаме, так как он в своих космических статусах и функциях считается божественно назначенным лицом, превосходство которого в этом учении отражено в эзотерическом его аспекте. В то время как *харамиса* (герметические) науки, а принципиально —

---

<sup>1</sup> Абд ал-Хусейн Хосровпанах. Понимание человеком задач и целей религии согласно Сеййиду Хайдару Амули/ Ишрак. Ежегодник исламской философии. М.: Восточная литература, 2012. Т.5. С. 298.

алхимия, были интегрированы в шиитских доктринах раннего периода их формирования, то они стали использовать логику в качестве инструмента для рациональной спекуляции проблем религиозных догматов. В учении раннего шиизма доминируют эзотерические и символические идеи гулатов и исмаилитов-батинидов наряду с ниспосланными знаниями Пророку и имамам.

Как утверждает Бернард Вайс, в шиизме знание ценится более высоко, чем в суннизме с учетом божественного повеления и мышления человека как комплементарного элемента. Он утверждает, что «поскольку интуиция признается в качестве действительного источника этически-правовых ценностей, правовые знания больше считаются недоступными для человека в шиитской практике, чем в суннитской традиции»<sup>1</sup>.

Традиционные шиитские исследования по праву и теологии, начиная с VIII века и далее, описывают имама как *кутб* (эзотерический полюс) создания, *худджатуллах* (доказательство Бога) и предел, через который Бог общается с созданием. Имам считается опекуном *шариата* и единственной законной властью по Корану после Пророка. Подобно Пророку он является источником *нур ал-мухаммади* (пророческого света), что относится к причине и посредником для всего остального творения. Авторитет имамов тесно связан с их *'илм* и взглядом по пределам и характеру закона, который в основном сводится к *ал-халал* (разрешенное) и *ал-харам* (запрещенное), в превосходном знании этого закона и до теософской концепции имама с основным его атрибутом сущности *гайби* (невидимый). Как это подробно подчеркивается по отношению к шестому имаму со ссылкой на значение *та'вил* (эзотерическое толкование), имам больше, чем *'алим абрар* (благочестивый ученый). Он божественно вдохновленный обладатель

---

<sup>1</sup>Weiss B. Exoterism and objectivity in Islamic jurisprudence, Islamic law and jurisprudence, ed. N. Heer, Seattle, 1990, pp. 53-71.

совокупных специальных религиозных знаний, которые после его смерти передаются следующему имаму<sup>1</sup>.

Хотя разработка шиитской правовой теории была направлена на то, чтобы заполнить вакуум в религиозной власти посредством теории *ал-гайбат ал-кубра* (большая оккультация), семена шиитской юриспруденции были посеяны еще при жизни первых имамов. После четвертого имама — Зейн ал-Абидина, чья жизнь была спасена во время трагического инцидента в Кербеле, преемственность имамата была определена автоматическим его переходом от отца к сыну по принципу выдвижения *ал-насс ал-джали* (явное указание, в буквальном смысле «ясный текст») живого имама. Заложение шиитской юриспруденции было отмечено при пятом и седьмом шиитских имамах — Мухаммад ал-Бакире и Джафар ал-Садике, которые адаптировали эзотерический и политический характер ранней шиитской религиозной доктрины в ее юридической аргументации. К ним относятся обширные юридические работы, но подлинность высказываний этих имамов трудно объяснить в деталях. Ни один из них не рассматривает предметы теории права на уровне, скажем, суннитского правоведа ал-Шафи'и.

В то же время к работам ал-Шафи'и никогда не применялись какие-либо комментарии или опровержения до X века, хотя он к этому времени уже имел большое влияние в области правовой теории по созданию четырех суннитских источников права и их систематизации в суннат. В отличие от ал-Шафи'и ни один из суннитских имамов не был таким теоретиком-методологом по преимуществу, хотя они пользовались и пользуются большим уважением среди многих улемов в течение своей жизни и посмертно; Абу ал-Ханифа и Анас б. Малик, например, как основатели двух суннитских *мазахиб* (правовых школ) были учениками того же Джа'фара ал-Садика. Это не случайно, как и то, что первые восемь шиитских имамов являлись членами, или находились под очевидным влиянием многих

---

<sup>1</sup>См.: Amir-Moezzi M.A. The Divine guide in early Shi'ism. The Sources of esotericism in Islam, trans. D. Streight, New York, 1994, p. 75.

суфийских орденов – *силсила*, как представители духовных добродетелей, которые превзошли границы шиизма. Тем временем, Джа‘фар ал-Садик рассматривается позднейшим основателем шиитской школы юриспруденции, которая получила название мазхаб ал-Джафари в начале X века.

Многие исследователи считают, что шиитские и суннитские правовые системы в конце правления Омейядов были не просто сформулированы в этом периоде с общей отправной точкой, но шиитская правовая традиция в отличие от суннитского права представляет собой фундаментальный разрыв с доисламским правом. Как разъясняют Мустафа Авлийа и И.К.А. Говард<sup>1</sup>, ознакомление с трудом Мухаммада б. Йа‘куба ал-Кулайни «Ал-Кафи фи илм ал-дин» («Компетентное лицо в религиозных науках») дает повод говорить о том, что зачатки мазхаба были строго определены при пятом имаме шиитов, которого автор рассматривает как истинного основателя шиитской юриспруденции.

В то время, когда вначале недоработанный материал шиитской и суннитской юриспруденции был почти одинаков, авторы отмечают, что они отличаются только с точки зрения их способов передачи власти: «Сырье их юриспруденции, локальная популярность и административная практика были те же самые; они разделяют тот же общий метод юридической спекуляции, были подвержены тем же влияниям, и проявили ту же тенденцию связывать свои доктрины со своими представительными органами власти предыдущих поколений»<sup>2</sup>.

В шиизме после исчезновения двенадцатого имама правовая теория постепенно признается в качестве отличительной сферы обучения остальных, и как подобие живого тела для развития этого права разрабатывается особый технический язык для самоутверждения. В рамках традиционного юридического корпуса это означало формирование основания традиций, составляющих нормативное интерпретативное применение выявленных

---

<sup>1</sup> См.: Мустафа Авлийа'и, И.К.А. Ховард. Хадисоведение. Пер.с англ. А. Ежовой. М.: Исток, 2010. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 105.

источников в текущей реальной жизни шиитского общества и обсуждения любого вопроса по исламскому праву. В то время как этот замысел был спроектирован на уровне чистого интеллекта, ориентированного в сторону дискурсивной мысли и была назначена фундаментальная роль права путем принятия мотивированной аргументации богословия уже в X веке, и логика больше не была свойственна теологии и философии, он просматривался только в его общем контексте, а не использовался в качестве источника права и как средства выведения новых норм вплоть до XIII века<sup>1</sup>.

Факт, что использование *иджтихада* изначально рассматривалось как своего рода *кийас фасид* (неправильная аналогия) и, возможно, было вызвано некоторыми внешними или терминологическими сходствами, свидетельствует о том, что запрет в шиитской традиции «направлен на ограничение практики кийас, который также был применим в любом другом режиме рационального анализа»<sup>2</sup>.

Первый истолкователь систематической юридической рационально-эпистемологической схемы шиитов в зачаточной форме считался Аби Абдуллах ал-Муфид. Он подверг критике чрезмерное внимание на ниспосланные сакральные знания в трактовке своего учителя Ибна Бабуя (ум. в 991 г.) – знаменитого шиитского богослова и факиха, признанного знатока шиитских преданий, и было обращено на его концепцию об *акл* (разум). Он был первым шиитским богословом и правоведом, который регулярно учился как у суннитских, так и у шиитских факихов, написал большую работу по правовой теории «Ат-Тазкира би усул аль-фикх» («Дискурс по теориям права»), что дает ему кредит доверия в создании собственной позиции по этому вопросу. В то время как применение юридической аргументации и выводов по выявленным источникам было уже известно, тем не менее, его учение, как отмечает иранский ученый Р.

---

<sup>1</sup> См.: А.Каземи-Мусави. Давре хаййате тарихийе тадвин ва тахавволе фикхе ши'а (Исторический период компиляции и развития шиитской юриспруденции)//Тахкикате ислами. Т.5. Тегеран, 1990. С. 36 (на перс.яз.).

<sup>2</sup> Modarressi Tabataba'i, H. An Introduction to Shi'i law. A Bibliographical study. London, 1984, p. 29.

Джафарийан, «в буквальном смысле считается как начало решительного логоцентризма в шиитской правовой мысли»<sup>1</sup>.

В то время как аль-Муфид благоприятствовал использованию методов диалектического рассуждения, а не простого воспроизводства материала хадисов, он отверг выполнение вывода по кийасу, а использование «акл» было разрешено только в качестве вспомогательного средства для обработки противоречивых *ахбар*, что, на его взгляд, не могло быть заменено рациональными воззрениями. Его основные достижения были, на самом деле, в области теологии (приняв му‘тазилитские учения о свободе воли и сотворения Корана во времени в рамках концепции «‘адл» («божественная справедливость»)), а не в области законоведения, и поэтому позже шиитские правовые теории во многом связывались с богословско-эпистемологическими положениями<sup>2</sup>.

Аль-Муфид также легализовал *иджма‘* в качестве источника права, подразумевая только право имамов, и ограничивая объем знаний имама в целях содействия более демонстративному подходу к данной проблеме.

Насколько *илм ал-хадис* требовал поиска ответов на вопросы, настолько логика получила верх над ниспосланными сакральными знаниями, смысл которых был заложен в трудах Саида ал-Муртаза Али б. Тахира, который был учеником аль-Муфида и му‘тазилитского богослова Абд ал-Джаббара. В то время как рациональное рассуждение все еще двигалось в пределах ниспосланного сакрального знания, обязывающий эталон был установлен определенным хадисом, который был бы коррелирован с разумом и теми хадисами, которые проявились в свете разума.

Что еще более важно, Саид ал-Муртаза написал первую систематическую работу по теории права под названием «Дари‘а ила усул ал-шари‘а» («Доступ к источникам божественного закона»), где проводилась строгая линия демаркации между *усул ал-дин* и *усул ал-фикх*. Некоторые его

---

<sup>1</sup> Джа‘фарийан Р. Та‘рихе ташаййу‘ дар Иран. Т. 2. Кум, 1997. С. 560 (на перс.яз.).

<sup>2</sup> Modarressi Tabataba'i H. An Introduction to Shi 'i law. A Bibliographical study, London, 1984, p. 7.

ученики предполагали, что, например, один из видов иджтихада — *иджтихад ал-мутлак* был признан действительным на данном этапе. В этой связи известный востоковед В. Маделунг утверждал, что аль-Муртаза четко признал, что источники и судебные решения должны быть основаны на уверенности в истинности знания, а использование иджтихада же было ограничено вопросами, которые должны оставаться открытыми и решаться на основе правовых источников<sup>1</sup>.

Другими словами, юристы могли только осуществлять законные приговоры и не получать никаких новых правовых норм. Благодаря прочности историко-эмпирической эпистемологической схеме произведения аль-Муфида и аль-Муртаза не оказывали бы определенное влияние на правовые шиитские традиции, если бы они не были подтверждены воззрениям Аби Джафара Мухаммеда ат-Туси, который считается основателем шиитских *фикх ал-истидлали* (юриспруденция, основанная на умозаключении) в том смысле, что он разместил законы логических стандартов в более независимом положении. В поисках синтеза между откровением и разумом он решительно совершил изменение отношения к ахбару в силу применения умозаключения, а также по отношению к илм ал-хадис<sup>2</sup>.

Примечательно, что он также ввел в действие новшество путем установления обязательного характера ал-хабар ал-ахад, что, безусловно, было от влияния му‘тазилитов, и в отличие от других богословских позиций, выражено в более изящном отношении к хадису.

После того, как предмет разговора о сакральных источниках был урегулирован, конкуренция между разумом и откровением в юриспруденции пришла к другой точке, где вопросы методологии стали центральными. В то время как правовой метод в зачаточной юридическо-рациональной схеме с сочетанием метода историко-эмпирической схемы комбинировался с

---

<sup>1</sup> Madelung W. (1984). The Juridical theology of Shi‘a. Origins and significance of usul al-fiqh. *Studia Islamica*, 1984, vol. 59, pp. 5-47.

<sup>2</sup> См.: Kazemi-Moussavi A. (1996) Religious authority in Shi‘ite Islam. From the office of mufti to the institution of marja', Kuala Lumpur. 1996, p. 25.

логоцентричными категориями богословия, разум прочно утвердился в качестве источника правовых знаний в XIII веке. Формальная логика совершила свое вступление в правовую теорию, но структурно, в отличие от гносеологии, которая была вплетена в методологию, остается несущественной.

По сравнению с ранними шиитскими работами по теории права, где никогда не упоминался разум в качестве источника права, труд правоведа Ибн Идриса ал-Хилли считается первой работой, где четыре источника шиитского закона были упомянуты в том же порядке. Он был также первым, кто критически ввел и определял их ранг в порядке очередности, а также определил условия их использования. В этом отношении фикх мог освободить ильм ал-усул из рук илм ал-калама (теология), а степень его независимости стала бы больше, следовательно, она не отражала бы полную связь с ним. С композицией основных работ по теории права шиитский закон был обоснован как достаточно развитая дисциплина с независимой и систематической структурой, которая не полагалась исключительно на ал-далил ас-сам'и (доказательства откровением).

Самым заметным шиитским *'алимом* XIII века был Насир ал-Дин ал-Туси. В то время как его взгляды больше были связаны с интеграцией философии в теологию и право, он также вдохновил своего ученика *'аллама* ал-Хасан б. Юсуф б. ал-Хилли к укреплению рациональной тенденции в области права. *'Аллама* имел честь первым нести имя *аятуллах* (знак Божий), представил новые методы для критики хадиса и включил рациональные элементы в основе шиитского права. С определением *иджтихада* как *фарз ал-кифайа* (действия, неисполнение которых можно простить при соответствующих обстоятельствах (например, отказ от паломничества из-за болезни)<sup>1</sup>, он обосновал и определил иджтихад таким образом, что, делая различие между *занн* и *ра'й*, узаконил его на основании *занн*.

---

<sup>1</sup>Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 252.

Как поясняет В.Маделунг, принятие шиитского варианта иджитахада базировалось на расширении правового смысла этого понятия в целом, что делало его четко заметным от тех же ра'й и кийас и, следовательно, более восприимчивым к «традиционному доминанту имамитского учения с подчеркиванием в нем убежденности в законе»<sup>1</sup>. Со ссылкой на 'илм, как предполагаемое знание, полученное от сакральных источников, и основанных на откровениях, он следовал гибкости и динамизму, что должно было характеризовать закон шиитов.

Необходимо отметить, что исламская юриспруденция по существу состоит из трех источников правовых теорий шариата. Классификация этих источников ни в коем случае не была решающей или только единственно авторитетной. Это можно подтвердить тем, что во время жизни Пророка только два источника (Коран и сунны) были признаны, при этом обязательный характер последнего был предметом спора.

В X веке впервые была предпринята попытка формализации шиитской правовой теории, и во всех обсуждениях были упомянуты только три источника: Коран, сунна и иджма'. Разум и язык были отмечены как путь или средства для понимания и разъяснения этих источников. Так, исламская правовая теория де-факто не признавала никаких других категорий источников, таких как 'урф, (который позднее становится одним из источников исламского права (фикх), представляющий собой традиционно распространенные в исламском обществе мнения, и применение 'урф в исламском праве возможно в том случае, если нет буквальных доказательств в Коране и Сунне)<sup>2</sup> в качестве юридических источников, даже если юристы (в частности, в ханафитской и маликитской школах) включали традицию и обычаи в фикхе путем внедрения определенных практик в состав категории сунны или иджма'.

---

<sup>1</sup>Madelung W. Authority in Twelver Shiism in the absence of the Imam, Le Notion d'authoriti au moyen age: Islam, Byzance, Occident, eds. G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, Paris, 1998, pp. 169.

<sup>2</sup>Тогоберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону, 2009. С. 224.

В этом отношении в учении шиизма подчеркивается, в частности, что в исламе установлена новая судебная нормативность путем введения специфической ее ассоциации с авторитетом имама, чтобы обозначить его закон, а также автоматически отвергая любые формы правового образца ‘урфа, который был явно не ратифицирован откровением<sup>1</sup>.

Вследствие этого, хотя, в принципе, Коран рассматривается как конкретное воплощение закона и как основной источник исламского права, он не является априори в качестве основы правовой спекуляции. Это — основа мусульманского права и его основная норма, которая инициирует и ограничивает какую-либо новую религиозную, этическую и правовую традиции. В то же время Коран как источник общих принципов права получил превосходство с древнейших времен в юриспруденции. Так, один из известных исследователей мусульманского права Дж. Шахт справедливо предполагает, что «эта книга, взятая сама по себе, вряд ли может называться, прежде всего, основой правовой теории ранних времен ислама»<sup>2</sup>.

Тем не менее, правовое содержание Корана составляет основу того, что называется фикх ал-Куран (юриспруденция Корана), т.е. около 500 из общего числа 6219 стихов относятся к субъектам права. Наряду с этим другие нормы, полученные из Корана, были введены в фикх в средней стадии развития юриспруденции. Излишне говорить, что Коран — правовой кодекс, несмотря на его абсолютную нормативность, поскольку он, безусловно, содержит много материалов по юридическим вопросам.

В качестве второго источника исламского права служит сунна как наиболее важный комментарий Корана, который предполагает Пророка не только как передатчика этой книги, но и как его переводчика. Основная функция сунны заключается не только в повторении и подтверждении норм, которые показаны в Коране, но и в объяснении и уточнении норм, на которые в Откровении нет прямых ответов. Так, сунна в качестве источника

---

<sup>1</sup> Coulson N.J. A History of Islamic law, Edinburgh, 1997, p. 32.

<sup>2</sup> Schacht J. Theology and law in Islam, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden 1971, pp. 124.

права приобрела первостепенную роль на относительно ранней стадии, и ее точная формулировка и уточнение обстоятельства ее происхождения стали чрезвычайно важными задачами.

В шиизме подлинность хадиса гарантируется не через *иснад*, как непрерывная цепочка передачи рассказов о поведении Пророка через сподвижников Пророка (асхаб), впервые озвучивших хадис, а через *ахл ал-байт* (семейство Пророка); в то время как сунниты, последователи определенной юридической школы следуют правовым учениям некоторых правоведов Медины и Ирака, шииты следуют установкам своих имамов, которые считаются потомками Пророка<sup>1</sup>.

Наиболее характерной чертой раннего периода шиитского права было полагание на устные традиции и их последующий сбор; независимый орган шиитского источника права *ахбар* возник в первой половине VIII века, и это было тогда, когда в суннизме составление правовых рекомендаций уже было начато примерно на два века раньше. Самые ранние правовые шиитские сочинения были, на самом деле, похожи на некие «монографии», в которых обосновывались богословский и юридический материал на основе устных высказываний Пророка и имамов. Некоторое число *усул* VIII века были укомплектованы в 400 единиц, которые в совокупности получили название *ал-усул ал-арба 'умийа* (четыреста монографий). В целом было утверждено, что каждые эти усулы были составлены отдельным человеком, хотя в шиитских источниках упоминается меньшая цифра. Одновременно изречения и проповеди Али ибн Аби Талиба «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия») были составлены почти 300 лет после его смерти багдадским поэтом и шиитским улемом Шарифом ал-Рази.

Ранним шиитским систематизированным сборником ахбаров считался «Ал-Кафи фи ал-илм ал-дин» знаменитого шиитского ученого-хадисоведа Мухаммада ал-Кулайни (864-941), который был составлен сразу после

---

<sup>1</sup>См.: Modarressi (Tabataba'i) H. Early debates on the integrity of the Qur'an. A Brief survey, *Studia Islamica*, vol. 77, Paris, 1993, pp. 5-39.

исчезновения двенадцатого имама. Эта работа завоевала признание, а его первая книга была включена в шиитский корпус хадисов, который также называется «*Ал-Кутуб ал-арба'ийа*» («Четыре книги»), что служило в качестве наиболее важного источника шиитского права. Ал-Кулайни составлял свой сборник, состоящий из более чем 15000 ахбаров по теме и классификации в соответствии с уровнями фикха (т.е. *усул*, *фуру'* и т.д.). Он также написал несколько работ в области '*илм ал-хадис* и '*илм ал-риджал*, наук о том, как отличить подлинный ахбар, а также их сомнительные передатчики<sup>1</sup>.

Хотя суннат был установлен так, чтобы он практиковался по отношению только одного пророка, низведя живую традицию его семьи, товарищей и последующих поколений до нижнего статуса иджма'. В юридическом изложении шафе'итов иджма' считался четвертым источником суннитского права, но не в смысле консенсуса нескольких юристов по определенной точке зрения, а как ретроспективное мнение большинства всех современных юристов. В суннитском исламе теория иджма' в силу того, что была далека от однозначности, интерпретировалась как соглашение квалифицированных юристов данного поколения, и такой консенсус мнений был сочтен непогрешимым. По мнению большинства суннитских правоведов, такой консенсус мог быть достигнут только в согласии шиитских юристов с Абу ал-Ханифой даже для расширения иджмы среди всех верующих. В некотором смысле он, таким образом, подтверждал латинский принцип «*Vox populi, vox Dei*» («Глас народа — глас Божий»), ссылаясь на известный хадис: «Поистине, моя община не объединится на заблуждении, и когда вы увидите разногласия, то следуйте за большинством».

В отличие от суннитского ислама, действия иджмы были спорным предметом среди шиитских правоведов, по крайней мере, до *гайба* (исчезновение) двенадцатого имама. Неоднозначность шиитских позиций по иджма' отчасти была связана с наличием идеи непогрешимого руководства,

---

<sup>1</sup>См.: Мутаххари М. Ашна'иба 'улумеислами. Усул ал-фикх ва фикх. Тегеран, 1991. С. 53 (на перс.яз.).

но также и с одновременным воздействием теологии му‘тазилы с ее тенденцией в сторону этики как деонтологии, которая, в свою очередь, была направлена в сторону индивидуальных убеждений, а не тех, кто составлял групповое течение в сообществе. То, что предмет иджмы широко обсуждался суннитскими правоведами, предполагается, что их взгляды, в которые этот предмет был включен, отчетливо было опровергнуто шиитским правом.

Как отмечает британский ученый Норман Колдер<sup>1</sup>, в то время как юридическая сила иджма‘ на протяжении нескольких веков по существу была отклонена шиитскими правоведами, он был признан в качестве *худжата* (доказательства) с тем, чтобы установить сохранение *сам‘ийāt*. Большинство шиитских правоведов же предполагали, что только *имам ма‘сум* (безгрешный имам) может быть *хафизом* (хранитель) ниспосланного закона и, что доктринальная правомерность опирается на необходимое присутствие имама, а также то, что шариат не может быть сохранен сообществом. Так, консенсус был ограничен имамами, но существуют частые ссылки на шиитские источники *иджма‘ ал-‘исаба* (консенсус ученого сообщества) или *иджма‘ манкул* (прецедентный консенсус), то есть консенсус самих составителей сборников судебных решений<sup>2</sup>.

Юристами-правоведами также была установлена иджма‘ на основании *ташарруф* (непосредственная встреча с имамом), что, по их мнению, считалось эпистемологически определенным утверждением, что имам был в сокрытии. Понятие *иджма‘ ал-‘исаба* также было заменено *истисхабом* (презумпция непрерывности) Абу ал-Джафаром Туси, который свой инновационный аргумент основывал на *‘амал ал-та‘ифа* (практика праведной секты)<sup>3</sup>.

В целом, в шиизме эти подходы описываются в трех измерениях: необычный феномен имама; трансформирующаяся традиция и разум,

---

<sup>1</sup>См.: Calder N. Islamic Jurisprudence in the Classical Era. New York, Cambridge University Press, 210, p. 188-190.

<sup>2</sup>См.: Там же. С. 53.

<sup>3</sup>Араблу М. Дж. (1983) Фарханге истилахат-е фикх-е ислами дар баб-е му‘амалат (Лексикон терминов исламской юриспруденции по социальным отношениям). Тегеран, 1993. С. 35-38 (на перс.яз.).

которые могут противостоять друг другу, особенно такие традиции, как божественная и сакральная власть; установление роли разума в решении их вопросов, с учетом того, что он вызывает в этих правах рациональное изменение. Проблема взаимоотношений между разумом и правом имеет два различных значения в зависимости от положения первого или второго терминов, что считается весьма важным. В традиционном исламском праве акцент делается на второй термин, как это было показано в концепции *истинбат ал-фикх* (юридическое умозаключение). Человеческий разум рассматривается не только как средство создания закона, а функции и как средство, с помощью которого юридические нормы открываются и конструируются: «Умозаключение является необходимым инструментом для интерпретации откровения, для развития методологии нормы конструирования... и для применения этих норм в конкретных случаях»<sup>1</sup>.

Таким образом, исламская правовая теория рассматривает разум на уровне признания того, что человеку суждено ошибаться, и того, что он есть необходимый инструмент для реализации правовых и юридических норм.

Под разумом в праве подразумевается средство аргументации и расчета, но, тем не менее, предполагается также систематизация и расширение иррациональных данных с помощью рассуждений. Само существование понятий *илла* (основная причина) и *кийас* (аналогия) служат как средство для утверждения базового рационализма в законе и интереса к эпистемологическому и онтологическому его статусу. В то время как причина используется, чтобы обнаружить закон, доказательная ценность аналогии, как правило, отбрасывается, так как она в этом случае не поддерживает причину. В том смысле, что методология и процедуры законотворчества регулируются с помощью логики, без веры в существование «рационального» закона (он основан по приказу повелителя) и, что «правовое рациональное» по эпистемологической схеме разработано как полурациональный закон. Этот смысл, т.е. то, что исламский закон

---

<sup>1</sup> Johansen B. Contingency in sacred law, Leiden, 1998, p. 39

основывается на откровении и что казуистика не приведет к логически высокоразвитым абстрактным суждениям отмечено в работе одного из ведущих исследователей по мусульманским правовым вопросам Дж. Шахта, который, используя классификацию М.Вебера, отвергал фикх по существу и процедурно его иррациональный аспект<sup>1</sup>.

Но в классификации исламского права Дж. Шахта, на наш взгляд, упущена одна точка зрения. Хотя фикх имеет определенную формальную иррациональность, закон был рассмотрен им за пределами контроля разума, и по определению был отнесен к божественному источнику, в то время как правовая теория в целом характеризуется как инновационная основная форма использования разума в процессе законотворчества.

Так, в целом, шиизм заимствовал рационалистический принцип разработки правовой теории из му‘тазилитской теологии. Разум признается в качестве основополагающего принципа шиитского права и четвертым *асл* взамен кийаса шафи‘итской правовой системы после Корана, сунны и иджма‘. В отличие от закона суннитов, где считается, что закон есть продукт Божьей заповеди, шиитская правовая теория, как правило, допускает разуму иметь широкое поле действия, чтобы быть в полной гармонии с божественными повелениями. Тем самым формализация шиитской правовой теории в значительной степени осуществлялась ее адаптацией к логике, в результате чего верх взяло соотношение веры с разумом, а не поляризация веры и разума.

Актуальность му‘тазилитского положения о том, что человеческий разум способен различать добро и зло, было перенесено в шиитскую правовую рациональную эпистемологическую схему, где превалирует объединяющая роль разума и закона. Шиитский подход к знаниям, хоть и не скептически, но никогда полностью не ограничивал права с сакральными вопросами, то есть с основополагающими религиозными принципами.

---

<sup>1</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic law, Oxford, 1964, p. 202-203.

Важно здесь отметить, что в течение первых столетий ислама многие правовые категории только начинают зарождаться и отыскивать свое место в юриспруденции. Например, термин *иджтихад*, происходивший от арабского глагола *иджтахад* (приложить усилие), тоже не был разработан в правовой теории, но был тесно связан с *рай* и *кийас*. В общем смысле «это означает максимальное усилие, затраченное в определенную деятельность, а на его техническую правовую коннотацию оно обозначается как прямое проявление умственных способностей факиха в поиске решения для правового юридического случая»<sup>1</sup>.

Но, как было объяснено в предыдущих главах, в начальном периоде шиитского движения правовая теория считала *иджтихад* сомнительным, так как он подразумевает достижение нормы только вероятным, а не верным. По сведению А. Каземи-Мусави, первым известным шиитским богословом-факихом, который принял *иджтихад* в строгом и абсолютном правовом юридическом смысле, был ‘аллама ал-Хилли<sup>2</sup>.

В то время как его предшественники довольствовались использованием семантических характеристик источников, ему *иджтихад* обеспечивал теоретическое подтверждение понимания того, что юрист с использованием ‘акл способен вывести действительные нормы из источников-откровений даже в вопросах веры. По мнению ал-Хилли, более определенный смысл *иджтихада* заключается в «проявлении усилия кого-либо по отношению к максимальной способности для того, чтобы выполнить сложное действие»<sup>3</sup>.

Ал-Хилли трансформировал принципы *иджтихада* в его основной работе «Мабади ал-вусул ила илм а-усул» («Принципы достижения основы фикха»), где он указывает на то, что *муджтахид* (от араб. «*иджтахад*» — стараться, усердствовать) — наиболее авторитетный специалист по исламскому праву, имеющий полномочия выносить самостоятельное

---

<sup>1</sup>Hallaq W.B. Usul al-fiqh: beyond tradition, Journal of Islamic studies, vol. 3:2, Oxford, 1992, pp. 172.

<sup>2</sup> Каземи-Мусави А. Доуреха-йе тарихи-йе тадвин ва тахаввуле фикхе ши‘а. Тахкикат-е ислами. (Исторические периоды формирования и развития шиитской юриспруденции. Исламские исследования). Т. V. Тегеран, 1990 (на перс.яз.). С. 21.

<sup>3</sup> Cooper J. 'Allama al-Hilli on the imamate and ijthad, trans. J. Cooper, Authority and political culture in Shi'ism, ed. S.A. Arjomand, New York, 1998, p. 241.

суждение по религиозным и правовым вопросам), как представитель скрытого имама оказывает иджтихад в абсолютном смысле, то есть непосредственно из источников права. Хотя существуют и другие мнения по этому поводу, например, американский ученый и историк Хуан Коул и другие отвергают относительно восприимчивый характер шиитской юриспруденции по сравнению с суннитским правом, вследствие чего выражают недоумение по поводу вклада ал-Хилли в развитии шиитской и исламской юриспруденции.

Так, Х. Коул утверждает, что шиитское понятие иджтихад теоретически гораздо более ограничено, чем у суннитов, так как он запрещает существование любого вида вероятности и добавляет: «Дверь иджтихада, возможно, не была закрыта для шиитов, но «иджтихад», который был разрешен им практиковать, был гораздо узкий, чем той же процедуры, которая существовала в иджтихаде среди поздних суннитов»<sup>1</sup>.

В то же время иранский ученый Абу ал-Фазл Иззати разъясняет, что многие шиитские правоведы (в том числе ‘аллама) приняли определение иджтихад как усердие или напряжение самого себя, чтобы сформировать правило от *зани* (предполагаемое, возможное), даже если многие другие правоведы интерпретировали его в гораздо большем ограниченном допущении как способность выведения действительных определенных правовых норм из источников-откровений.

Вообще языковое расширение значения термина иджтихад, тем не менее, направило шиитскую юриспруденцию ближе к суннитским законам, даже если последний в X в. закрыл дверь *иджтихад мутлак* (абсолютный иджтихад) с помощью иджма<sup>4</sup>, разрешив правоведам-юристам только использование *иджтихад ал-мукаййад* (обусловленный, ограниченный иджтихад) в рамках правовой школы.

---

<sup>1</sup> Cole J.R. (1983) Imami jurisprudence and the role of the ulama: Mortaza Ansari on emulating the supreme exemplar, Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution, ed. N.Keddie, NewHaven, 1983, p. 36.

Что касается общего мнения в востоковедческих школах, то его можно свести к тому, что шиизм принимает иджтихад, в то время как в суннитском толке отвергают его, а это имеет свои корни в утверждении того, что суннизм запретил иджтихад в IX в.

Уже известным нам Дж. Шахтом указано на то, что упоминание о *инсидад баб ал-иджтихад* (закрытие врат иджтихада) в суннитской правовой литературе показывает, что после IX в. правовая теория ограничивала объяснение суннитских мазхабов и он был поставлен под сомнение<sup>1</sup>.

В то же время, если Дж. Шахт признает, что правовая деятельность более поздних правоведов по иджтихаду была не менее творческой, то Монтгомери Уотт утверждает, что такое соглашение о его запрете не закончилось успехом, и что иджтихад считался законным на протяжении всей исламской истории<sup>2</sup>.

Это утверждение поддерживается другим известным востоковедом В. Халлаком, который также утверждает, что внимательное прочтение традиционных суннитских источников показывает, что *бав ул-иджтихад* никогда не прекращал своей интерпретации ни в теории, ни на практике, так как иджтихад все время считался незаменимой составной частью закона<sup>3</sup>.

Таким образом, проблема закона и духовности в шиитском учении соотносится с его эзотерическим толкованием, т.е. экзегезой или герменевтическом толковании правовых текстов, содержащих неоднозначные значения. Правовая теория, следовательно, покрыта многочисленными проблемами, и денотативные смыслы текста непрерывно сталкиваются с вызовами на экзегетов, которые каждое соответствующее слово анализируют в рамках определенных правовых концепций и теорий. В случае с аллегорическим смыслом текст должен иметь более глубокий смысл, не доступный для каждого читателя в связи с вероятностью их

---

<sup>1</sup>См.: Schacht J. Theology and law in Islam, Theology and law in Islam, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1999, p. 23.

<sup>2</sup>См.: Watt M. The Closing of the door of igtihad, *Orientalia hispanica*, vol. 1, Leiden, 1993. pp. 675-678.

<sup>3</sup>См.: Hallaq W.B.A History of Islamic legal theories. An Introduction to Sunni usul al-fiqh, Cambridge, 1997, p. 113.

многозначности. В этом заключается основное отличие шиитской правовой теории от суннитского учения.

### **2.3. Соотношение права и морали в религиозно-философской традиции средневековых мусульманских мыслителей**

Вопрос о соотношении права и нравственности, который часто применяется как синоним морали, а иногда и этики, является одним из важных и злободневных как в истории философии, так и в юридической (правовой) науке. Еще со времен античности по этой проблеме высказывались различные, в отдельных случаях – противоположные мнения, в основном они касались спора о том, как закон должен быть понят в связи с моральными ценностями. Фактически каждый современный ученый, занимающийся этой проблемой, может утверждать, что при систематическом и строгом анализе правовых концепций требуется теоретическое разделение права и морали.

Но прежде чем приступить к рассмотрению этого вопроса, перед нами стоит другая задача – определить смысл и значение трех взаимосвязанных понятий – нравственность, мораль и этика. Известные российские специалисты в области этики А.А. Гусейнов и Р.Г. Апресян в книге «Этика» дают этим терминам следующее определение: «В первоначальном значении «этика», «мораль», «нравственность» — разные слова, но один термин. Со временем ситуация меняется. В процессе развития культуры, в частности, по мере выявления своеобразия этики как области знания за разными словами начинает закрепляться разный смысл: под этикой главным образом подразумевается соответствующая ветвь знания, наука, а под моралью (нравственностью) — изучаемый ею предмет. Существуют также различные попытки разведения понятий морали и нравственности. Согласно наиболее

распространенной из них, восходящей к Гегелю, под моралью понимается субъективный аспект соответствующих поступков, а под нравственностью — сами поступки в их объективно развернутой полноте: мораль — то, какими видятся поступки индивиду в его субъективных оценках, умыслах, переживаниях вины, а нравственность — то, какими на самом деле являются поступки человека в реальном опыте жизни семьи, народа, государства. Можно выделить также культурно-языковую традицию, которая понимает под нравственностью высокие основополагающие принципы, а под моралью — приземленные, исторически изменчивые нормы поведения; в этом случае, например, божественные заповеди именуются нравственными, а наставления школьного учителя — моральными. В целом попытки закрепить за словами «этика», «мораль», «нравственность» различный содержательный смысл и соответственно придать им различный понятийно-терминологический статус не вышли за рамки академических опытов. В общекультурной лексике все три слова продолжают употребляться как взаимозаменяемые»<sup>1</sup>.

Эта взаимозаменяемость особо касается «морали» или «нравственности», которые можно рассматривать как предметы этики, и изучающие основные ее проблемы.

В нашей работе, исходя из такого подхода к определению этих понятий, и не вступая в дискуссию о приоритетности какого-либо из них, мы остановимся как на «нравственности», так и на «морали», соглашаясь с их непринципиальными отличиями друга от друга. Но здесь существенен вопрос о соотношении права и нравственности.

В философской интерпретации систем общего права мусульман существует предвидение того, что писанный закон и судебное решение, по крайней мере, будут приближенными к преобладающим нравственным ценностям, которые были разработаны мусульманскими мыслителями в разные годы и эпохи развития ислама. Их истоками, как мы уже знаем, являются Коран, хадисы и сунна. Например, в одном из хадисов Пророк

---

<sup>1</sup> Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. Учебник. М.: Гардарики, 2000. С. 5.

утверждает: «Воистину я был послан для того, чтобы завершить совершенствование достоинств нравственности».

Взаимодополняемость правовых и нравственных установок проявляется в разных житейских ситуациях, например, мошеннический договор или клевета, жертва которых стремится к правовой защите в надежде на то, что суд вынесет справедливое решение в том же порядке, какой может быть непредвзято применен по отношению к любому индивиду независимо от правового уголовного контекста. Это в широком смысле определил аль-Газали в следующей трактовке: «Правовые нормы фикха предназначены для обеспечения пяти полезных дел – религии, души, разума, действия и закона»<sup>1</sup>.

В этом отношении, получается, что нравственность и закон имеют общую цель. Кроме того, система уголовного правосудия, как известно, отражает популярные нормы одобрения и неодобрения. Также, когда мы говорим об основной функции уголовного права, обычно подразумеваем под ней защиту людей от тех, кто угрожает или нарушает их интересы и наиболее характерными уголовными преступлениями являются те, которые рассматриваются как нравственно неверные: угроза, убийство, кража, мошенничество и т.д. В этом отношении, кажется, что закон является не более, чем исполнением морального кодекса, различая добро от зла. Иначе говоря, если какой-то поступок совершен не так, то он должен считаться незаконным; если он является законным, он должен быть морально оправданным или, по крайней мере, морально приемлемым.

Но, как далее будет нами рассмотрено, это поверхностная оценка. На самом деле, существуют различные приемы и способы, которые указывают на то, что правовые нормы существенно отличаются от норм морали. Если обрисовать общую картину, то получается, что закон во многом менее требователен, чем любой «серьезный» моральный кодекс. Большинство законов имеют свойство запрета и характеризуются не положительно, ибо

---

<sup>1</sup> Аль-Газали. Аль-Мустасфа. Бейрут, 1415 х. Т.1. С. 286 (на араб.яз.).

их главная цель заключается в негативном установлении границ, иными словами — право в целом не требует благотворительности или оказания помощи, что присуще нравственности либо морали. В этом смысле в законе действует минимальная мораль, основанная, прежде всего, на необходимости пресечения несправедливости. Дилемма «справедливость-несправедливость» лежит в основе правовых и нравственных учений мусульманских мыслителей. Источник справедливости, как высшей добродетели или мудрости, покоится вне человека и общества, и эта категория связывается с божественной справедливостью, которая составляет основу правовой доктрины мусульман.

Как отмечает Г.Э. фон Грюнебаум, правоведение или фикх еще со стороны ранних маликитов — представителей одной из богословских школ суннизма, становится объектом суровой критики, что «заключалось главным образом в том, чтобы добиться универсальности фикха путем создания истинного правоведения и ввести формальные нормы, от которых не могли бы отказаться даже последователи Ибн Ханбала, хотя они и восставали против всякого новомодного теоретизирования и защищали подлинное, первоначальное правоверие. Шафиитский постулат, в соответствии с которым шариат черпает свою силу в «слове Бога» и в примере Пророка, из чего следует, что только мединская сунна («предание») законна и обязательна, не только содействовал этой стандартизации, но и позволил приучить общину к существованию смешанной судебной администрации, состоявшей частично из представителей исполнительной власти, а частично из шариатских судей»<sup>1</sup>.

Следование божественному закону как особому измерению вносило в сознание мусульманина нечто установленное, по которому он должен построить свое поведение и возлагать на себя ответственность за выполнение этого закона, также как и нравственных постулатов ислама. По степени

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Г. Э. Классический Ислам. Очерк истории (600-1258). Пер. с англ. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 121-122.

принятия или отказа от их выполнения, согласно божественному закону, человеку предназначается соответствующее воздаяние или наказание после его смерти в другом мире. Иными словами, права мусульман с самого начала формирования фикха стали определяться в свете учения о правильном пути – шариате и кораническо-нравственных постулатов. Об этом, в частности, пишет Е.А. Фролова, которая утверждает, что «некоторые исследователи считают, что фикх возник прежде теологии, и для такого утверждения есть основания, поскольку с самого начала потребовалось определить характер поступков людей в свете учения о правильном пути – шариате, определить какие действия должны быть обязательными, какие допустимыми или желательными, наказуемыми и ненаказуемыми. То есть уже в начале существования «уммы», религиозной общины, встали чисто практические задачи, которые решались в соответствии с шариатом и его толкованием»<sup>1</sup>.

Если фикх возник до теологии, то нужно также иметь в виду, что мораль или нравственность происходила намного ранее, чем права и регуляция социальных отношений в тогдашнем обществе и складывалась без посредничества права. Правовая регуляция этих отношений осуществлялась в рамках возможностей государства как аппарат принуждения. В мусульманских государствах не только теоретики фикха, но и мусульманские мыслители к кораническим и пророческим предписаниям стали адаптировать новые идеи, особенно под влиянием древнегреческих философов, о чем нами было подробно изложено в предыдущем параграфе. Но еще раз подчеркнем, что даже с рационализации коранических установок и переработки заимствованных древнегреческих мировоззрений в основе государства и права оставалась идея о божественной справедливости. Поэтому мусульманские мыслители на основе этой идеи создавали учение о справедливом или идеальном городе. Эти теоретические корни можно обнаружить в учениях Платона или Аристотеля. Так, например, Аристотель заключает: «Несправедливым называют как нарушающего закон, так и

---

<sup>1</sup> Фролова Е.А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 33.

берущего лишнее с других, и человека, не равно относящегося к другим людям. Ясно, что и справедливым называют того человека, поступающего по законам, то равно относящегося ко всем людям. Итак, понятие справедливости означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а несправедливость – противозаконное и [неравное отношение к людям]. Но так как несправедлив и человек, стремящийся к лишней выгоде, то, следовательно, несправедливость имеет отношение к благам – не ко всем благам, а лишь к тем, которые создают внешнее счастье и несчастье, которые говоря, безусловно, всегда блага, но не суть таковые для каждого отдельного лица»<sup>1</sup>.

Хотя «разбор» религиозной философии, этики и права начался самими мусульманскими богословами уже в VIII-IX вв. и имел характер настороженности, но начиная с этого момента мусульманские мыслители стали вводить новые идеи и концепции, основанные на разных рационалистических и символично-аллегорических толкованиях Корана и других исламских вероучений. Идея о справедливом городе вполне соответствовала нравственным нормам и этическим идеалам мусульман. Например, в общих чертах своеобразное соотношение права и нравственности на фоне учения о добродетельном городе демонстрируется известным мусульманским философом аль-Фараби (870-950).

В своих философских трактатах, говоря о добродетельном городе, аль-Фараби подчеркивает, что высшее благо и совершенство достигаются только тогда, когда люди объединяются, и обеспечивается вера как в само счастье, так и в тех людей, которые познали путь к нему. Он, в частности, писал: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в достижении счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг

---

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 376.

другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»<sup>1</sup>.

Он, затрагивая вопрос права и фикх, как науку, посредством которой можно давать правовую оценку поведению или отношению людей к закону, осознает, что добродетельное отношение государства или правителя к своим гражданам и склонение их к добродетельным отношениям не всегда удается. По его мнению, «когда люди добры и добродетельны, то они совершенно не нуждаются в законах, будучи очень счастливыми. Нуждается же в законах тот, чей нрав не прям и не хорош»<sup>2</sup>. Поэтому в отношении таких людей, выступающих против государства или правителя, должны применяться силы закона и насилие – избиение, экстрадиция и даже казнь. Отсюда, с позиции нравственности мусульман, отношение правителей с их подданными строится на основе признания правителей как «тени» Бога на Земле», объединив тем самым политический, правовой и нравственный аспекты управления обществом в функции одного человека.

Дескриптивную форму изложения подобных мыслей встречаем в произведениях «Андарз-наме» (Книга наставлений) аль-Газали, «Насихат ал-мулук» (Наставление правителям) Низам ал-Мулка ат-Туси (1017—1092). В этих книгах описывается идея справедливости как важнейшее условие управления государством и обществом, и она преподносится как фактор стимулирования роста общественной жизни, а служение правителям во имя реализации сакральных идеалов является исключительным условием оправдания насилия.

В мусульманской философии идея добродетельного города была направлена на рациональное переосмысление не только идеи о государстве, но нравственности и права, ибо она представляла собой совокупность идеализированного образа общины, которая была создана Пророком и

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея./ Пер. с араб. А. Кубесова и Дж. аль-Даббаха. Ч. I. Алма-Ата: Наука, 1975. С. 305.

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея./ Пер. с араб. А. Кубесова и Дж. аль-Даббаха. Ч. I. Алма-Ата: Наука, 1975. С. 306.

управляемая божественным законом, основанным на таких морально-этических нормах поведения людей, как справедливость. Другими словами, мусульманские мыслители придали этому городу или государству свойство справедливого и необходимого устройства общественной жизни. В этом главную роль сыграл шариат, положения которого предписывали и фиксировали соотношение нравственных, правовых и политических стандартов в рамках тех исламских ценностей, которые исходили из Корана. Однако следует подчеркнуть, что в философской традиции и мировоззрении известных мусульманских мыслителей на примере аль-Фараби, хоть и не могли игнорировать роль шариата или фикха в урегулировании социальных проблем, роль и место шариата и фикха в их философии представляется несколько иначе в сравнении с учениями мусульманских богословов и правовых школ. На примере того же учения «добродетельного города» можно наблюдать, что шариат в социально-политических взглядах этих мыслителей играет второстепенную роль и в основном выступает в качестве способа или средства упрочения нравственных и моральных установок. Добродетельный город или идеальное государство, таким образом, в учениях мусульманских мыслителей сохраняет шариатские законы, которые развивались и совершенствовались в их рациональной традиции через разум и под влиянием теории естественного права древнегреческих философов.

Эта традиция ярко проявляется во взглядах «Ихван ас-сафа» («Братья чистоты») – тайной философской школы X в. В Посланиях неизвестных авторов добродетельный город или идеальное общество, как утверждает А.А. Игнатенко, получило название Духовного Града. Он, в частности, пишет: «Духовный Град – это земное объединение единомышленников, стремящееся к «высшей цели – бессмертию в благодати»<sup>1</sup> и «если Пророк – совершенный человек умер, то община в сумме должна характеризоваться теми чертами, которые были свойственны Пророку. И тогда эта группа будет единой во

---

<sup>1</sup> Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М.: Мысль, 1989. С. 114.

мнении, сердца ее членов объединятся в любви одних к другим, они будут помогать друг другу...»<sup>1</sup>.

Другой исследователь «Ихван ас-сафа» Р.З. Назариев, рассматривая вопрос о государстве и обществе во взглядах авторов Посланий, отмечает, что «государство обеспечивает действие закона среди масс с целью подчинить их себе: «И знай, что цель государства («мулк» - царство) – защита закона среди его подданных с тем, чтоб наказать их отказ от выполнения поставленных задач. Дело в том, что большинство, подчиненных законам пророческого и философского, не чувствуя боязни перед правителем, отказывается [подчиниться] букве и рамкам закона, выполнять его предписания, следовать его практике, уклоняется от запретов и следования религиозным заповедям. И, знай, что цель защиты закона заключается в обеспечении блага религии и мира, вместе взятых...»<sup>2</sup>.

Так, на мировоззренческом поле аль-Фараби, «Ихван ас-сафа» и других мусульманских мыслителей представлено множество социально-политических, правовых, этических и религиозных вопросов. Во всех этих вопросах шариатские законы были приняты ими как обобщающая норма, определяющая основные принципы жизнедеятельности каждого индивида, общества и государства. Касаясь конкретно вопроса о его соотношении с моралью без участия фикха, можно сказать, что шариат стоит между законом и нравственностью. В этом случае закон должен идти в ногу с моралью, в абстрактном смысле — он не имеет сравнения с преобладающими моральными убеждениями членов общества в целом.

В то же время, как было отмечено выше, между правовой и моральной целью существует разница. Цели и задачи закона, по мнению большинства мусульманских мыслителей, в дополнение к воспитанию и формированию индивида и его духовной атмосферы заключается в организации общественного порядка в этом мире, и не имеет никакого отношения к

---

<sup>1</sup> Там же. С.111.

<sup>2</sup> Раса'ил Ихван ас-сафа. (Послания Братьев чистоты). Т.1. Бейрут, 1957. С. 292 ( на араб. яз.).

награде и наказанию в будущей жизни. Целью этики и морали является исправление недостатков индивида и членов общества для того, чтобы подготовить их к вознаграждению и наказанию в потустороннем мире. Иными словами, закон и мораль — это награды и наказания, и наказание в них приветствуется. Желаемый порядок практики жизни, с точки зрения закона, не является необходимым, но правила морали и духовного самоочищения есть необходимость для каждого мусульманина.

Речь здесь идет о правовой и судебной практике и моральной ответственности исполнителя закона. Более конкретно эти мысли находят свое подтверждение в интерпретации Ибн Рушда (1126-1198), который считал, что «поскольку же [свободный] выбор представляет собою условие несения ответственности, то человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый. Поэтому-то и сказал Пророк (мир да будет над ним!): «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; если же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Какой же судья [может быть] величественнее человека, который судит о бытии: такое-то оно или не такое?... Что же касается ошибки, допускаемой людьми другого разряда, то это чистейший грех, все равно, допускается ли она в теоретических вопросах или практических. Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку в своем суждении, точно так же не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник — тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения»<sup>1</sup>.

Как видно, мусульманская юриспруденция и право тесно сплетены с моральными принципами, установленными шариатом. Шариат же, как известно, включает в себя систему правовых и моральных норм и категорий,

---

<sup>1</sup> Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Перевод А. Сагадеева. [Электронный ресурс]//URL: [http://www-r.openu.ac.il/kurs/halaha/ibn\\_rushd.html](http://www-r.openu.ac.il/kurs/halaha/ibn_rushd.html) (дата обращения: 14.01.2017).

основными которых являются *фарз* (обязательное для исполнения религиозное предписание) и *ваджиб* (также обязательное шариатское предписание, но имеющее менее веские доказательства, чем фарз), *мандуб* (необязательные действия и поступки, но их совершение приветствуется), *мубах* (действия, совершение которых не приветствуется, но и не запрещается), *макрух* (действия, которые не рекомендуются, т.е. порицаемые), *харам* и *халал* (запрещенные и разрешенные действия). Все эти категории логически связаны с *амр* и *нахй* (приказанием и запретом), а также с *саваб* и *икаб* (награждение и наказание). В дилемме разрешенности—запрещенности на основе Корана, сунны и фикха определяются вышеприведенные категории поступков человека и выполняется воля установителя закона, а также производится дефиниция волеизъявления человека в этих категориях. Аль-Газали по этому поводу приводит слова аль-Калби, который сказал: «А слова Всевышнего «повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (3:110) – продолжение, содержащее описание преимуществ этой лучшей общины. Если же она пренебрежет приказом совершать одобряемое и перестанет удержаться от порицаемого, то лишится преимущества. Аллах сделал их лучшими из людей, потому что они велели совершать одобряемое и удерживают от порицаемого, воюют с неверующими, чтобы те приняли ислам, и велика их польза для людей, как сказал Пророк: «Лучший из людей – тот, кто приносит пользу другим, а худший – тот, кто наносит вред людям»<sup>1</sup>.

Таким образом, право и мораль, выступая в качестве социальных регуляторов, в обязательном порядке имеют дело с проблемами ответственности за поступок или действия, а также свободной воли исполнителя. В этом случае ответственность и свобода воли нацелены на разум и волю человека, которые способствуют найти справедливое решение

---

<sup>1</sup> Аль-Газали Абу Хамид. Исследование сокровенных тайн сердца. Пер. с арабского А. Миниянова. М.: Издательский дом «Ансар», 2006. С. 267.

в сложном и изменчивом мире социальных отношений. Эти две категории проявляются как феномены исторической деятельности человека, основу его социальной бытийности в правовых и нравственных отношениях, и являются определителями и мерилем для многих нравственных свойств человека.

Касаясь вопроса о свободе воли человека, следует заметить, что по отношению к Богу человек является рабом ('абд), но в своих поступках человек свободен и несет ответственность за них в пределах своих способностей и воли, соблюдая нормы поведения. Эти постулаты исходят из Корана, например, о покорности в аяте: «Но если вы, о люди, отрицаете милость Аллаха к вам и не будете благодарны Ему за нее, то ведь Он не нуждается в вашей вере и вашей благодарности. Он не одобряет неверия своих рабов, ибо оно повредит им»<sup>1</sup>, где человек описывается безвольным и лишенным самостоятельности; и о свободе воли: «Аллах не меняет положения людей: не ведет их от нужды к благополучию, от силы к слабости, пока они сами не переменятся душой в соответствии со своими стремлениями»<sup>2</sup>.

Смысл этих утверждений заключен в следующем аяте: «Все хорошее, благое – здоровье, безопасность и благополучие, – что тебя (о, Пророк!) постигнет от Аллаха, от Его милости и щедрости. А что постигнет тебя из трудностей, из дурного, то – от самого себя, по твоей вине»<sup>3</sup>.

Переплетение обязанности, индивидуальных прав, ответственности и нравственности в Коране и шариате способствует разработке конкретных правил поведения, различных правовых и моральных принципов на основе рационального подхода к решению широкомасштабных юридических проблем мусульманского общества. Об этом один из ведущих российских исследователей правовой культуры мусульман Л.Р. Сюкияйнен пишет следующее: «Действительно, лежащие в основе мусульманского права религиозно-этические начала нацеливают его на закрепление возложенных

---

<sup>1</sup>Коран. 39:7.

<sup>2</sup>Коран. 13:11.

<sup>3</sup>Коран. 4:79.

на мусульманина обязанностей... Взаимодействие религиозной и рациональной основы в мусульманском праве прослеживается и на уровне характерного для него соотношения объективного и субъективного права. Первая мусульманско-правовая теория относит к религиозной сфере и связывает его с выраженной в Коране и сунне волей Аллаха, а второе считает формой рациональной интерпретации и конкретизации данной воли юристами, которые формулируют конкретные нормы, предусматривающие субъективные права и обязанности»<sup>1</sup>.

Каков же взгляд мусульманских мыслителей на проблему свободы воли человека в рамках соотношения правовых и моральных установок? Отношение мусульманских мыслителей к данной проблеме никогда не было однозначным, ибо однозначного ответа не было ни в Коране, ни в сунне. Как известно, в исламе этот вопрос имел дихотомный характер и был представлен как свобода выбора (*ихтийар*) и свобода воли (*ирада*), зародившиеся в спорах вокруг критериев истинной веры и о грехах еще в VII веке. О свободе воли заговорили мурджи'иты, отстаивавшие свободу человека верить или не верить в Аллаха, и кадариты, отстаивавшие мнение о том, что человек абсолютно свободен в своих поступках, и Аллах не вмешивается в его дела.

Другой известный российский ученый М.Т. Степанянц по этому поводу отмечает: «Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение мурджи'итами и кадаритами уже в первые два столетия существования мусульманства. Мысль о свободе воли широко пропагандировали му'тазилиты. Эти проблемы, постоянно занимавшие мусульманских мистиков, получали у них явно не соответствовавшую откровенному фатализму трактовку. Признание полной предопределенности действий человека делало бы бессмысленным вступление на путь совершенствования, к чему призывали суфии, и что составляло основу их учения и практики.

---

<sup>1</sup> Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997. С. 34.

Отсюда возникало стремление совместить всемогущество Бога и свободу воли человека»<sup>1</sup>.

Правовой аспект вопроса очевиден и заключается в определении места и роли человека в кругу его свободы и обязанностей, которые неразрывно связаны с его нравственной свободой и моральной ответственностью. Это привело к признанию того, что человек – разумное говорящее существо, несет в себе сознание своих прав и обязанностей как по юридическим, так и по нравственным законам, а также сознание свободных действий по долгу жизненных интересов. Его права и обязанности, а также мораль ограничиваются божественным «правилом игры», которая касается только внешнего и духовного мира жизнедеятельности человека.

В некоторой степени, этот постулат поддерживается даже самым ярким сторонником «религиозности» в судьбе человека – аль-Газали, который, разделяя действия человека на три категории *табийя* (естественные) – вызванные объективными физическими законами, *ирадийя* (добровольные) – это рефлексивные действия и *ихтийарийя* (выбранные) – это действия по выбору, по свободной воле человека, либо по принуждению – по воле Бога, утверждал: «Смысл того, что человек действует по принуждению в том, что все с ним происходящее – не от него, а от другого. Смысл того, что он выбирает, действует по свободной воле в том, что он есть место, в котором принудительно осуществляется воля, и это действие по решению разума есть абсолютное благо, и оно выгодно. Решение же разума также вынужденно. Но оно вынужденно по свободной воле. Так, действие огня в пламени пожара чистое принуждение (джабр), действие Всевышнего есть чистая свободная воля (ихтийар), действие человека есть ступень, находящаяся между этими двумя. Она и называется принуждением по свободной воле»<sup>2</sup>.

Излагая свои взгляды о свободе и принуждении воли, аль-Газали отмечал, что действие или волю Всевышнего нельзя отнести к предмету

---

<sup>1</sup> Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. С. 52.

<sup>2</sup> Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы /Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 275.

принуждения, она управляется только внутренним состоянием, совестью и составляет нравственную сферу человека. Она составляет и внутреннюю свободу человека, которая, как и внешняя свобода в обязательном порядке должна быть ограничена правом. Но в большей степени право призвано регулировать внешнюю свободу человека, которая также используется для определения и распределения сферы власти и управления; нравственность направлена на регулирование внутренней свободы и порядка человеческой души, психики и эмоции человека, полностью проникнутой гуманистическими принципами.

Здесь явно прослеживается, что с чисто религиозной позиции человек не в состоянии вести свое человеческое общество к вечной радости только в зависимости от своего интеллекта и врожденной власти, в рамках которых был бы в состоянии принять законы, и которые вели бы его к тому вечному блаженству. Поэтому логично, что согласно идеям мусульманских мыслителей, только законы Бога, который создал человека и Вселенную, могут удовлетворить эту потребность, следовательно, все должно быть сделано на орбите учения Бога и с намерением повиноваться Его приказам. Это единственный способ приблизить человека к атрибутам совершенства, так как Бог наделит его вечной счастливой жизнью и обильно вознаградит его за добрые дела, которые человек сделал в этом мире: «Тот, кто творит добро (совершает благое) и при этом является верующим, будь то мужчина или женщина, — тому, вне всяких сомнений... И непременно воздадим этим людям большим и лучшим, чем то, что они совершали (чем они того заслуживают)»<sup>1</sup>.

Эта кораническая идея о совершенстве *«камал»* и *«тамам»* со временем трансплантируется в философии всех рациональных мусульманских школ. Сугубо нравственное значение этих понятий в неоплатонической и аристотелевской традициях развивается в произведениях, носящих название *«ахлак»* (нравственность, этика) как

---

<sup>1</sup>Коран. 16:97.

«Ахлаки Насири» («Насирова этика») Насир ад-дина Туси, «Ахлаки Мухсини» Хусейна Ваиза Кашифи, «Ахлаки Джалали» Джалаладдина Давани<sup>1</sup> и многих других.

В общем, идея совершенства человека в этих работах заключается в приобретении им похвальных нравственных качеств и устранении неодобряемых и порицаемых качеств со стороны шариата, то есть закона, свойств и приобщение к более высокому уровню жизни. В социально-философской интерпретации образцом понимания высшего блага и совершенства может быть добродетельный город аль-Фараби: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом и общество, где люди помогают друг другу в достижении счастья, есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»<sup>2</sup>.

Можно заметить, что идея совершенного человека во многом связана с учением добра и зла. И сразу же встает вопрос: разве в исламской правовой и этической системе все, что дозволено, считается хорошим, и все, что запрещено, плохим?

Великий суфий Ибн Араби, рассуждая о добре и зле, утверждает: «кто понял сию мудрость, утвердил ее в душе своей и сделал для себя свидетельствуемой, тот более не привязывает себя к иному и знает, что и добро, и зло приносит себе он сам. Под добром я разумею то, что соответствует цели человека и согласуется с его натурой и характером, а под злом – то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни

---

<sup>1</sup>Насируддини Туси. Ахлоки Носири. Душанбе: Ирфон, 2009 (на тадж. яз.); Хусейн Ваез-е Кашефи. Ахлак-е Мохсени. Тегеран, 1389 (на перс.яз.); Джалал-уд-дин Давани. Ахлак-е Джалали. Тегеран, 1391 х. (на перс.яз.).

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во Наука Казахской ССР, 1972. С. 305.

с характером. Имеющий сие свидетельство возлагает оправдания всего сущего полностью на него самого, даже если оно не оправдывается»<sup>1</sup>.

Таким образом, подтверждается, что добро и зло, как две реалии человеческой жизни, признаны в исламе и создают определенные моральные и правовые принципы, которые основываются на универсальных устои. Отсюда мы можем подтвердить, что исламские законы и правила основаны на морали, являющиеся, по сути, реальными и фактическими, то таким образом обеспечивается возможность принимать законы, которые являются более ценными и достоверными.

В исследовании вопроса о соотношении между правом и моралью и выполнении их регулятивных социальных функций нельзя игнорировать другие этические категории, как, например, справедливость. В правовом смысле она оформляется через социальную справедливость, которая обеспечивает гармоническое соотношение между действенной, практической ролью членов общества и их социальным статусом и регулирует правовые начала при решении конкретных юридических вопросов с позиции справедливости.

Исламское понятие справедливости начинается с рассуждения о божественной справедливости, и располагает ли человек способностью знать хорошее и плохое при отстаивании справедливости на земле, не полагаясь на откровение, или иначе – может ли человек знать только хорошее и плохое через откровение Бога. В этом контексте, возникли различия между исламскими учеными по их правовым толкованиям. Различия кроются в двух конфликтующих представлениях – о человеческой ответственности и о божественной справедливости. Высказывание в этом контексте затем переключается на две основные школы исламской диалектической теологии – му‘тазила и аш‘аризм.

---

<sup>1</sup> Ибн Араби. Геммы мудрости (перевод с арабского). В кн.: Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. С. 202.

Главный вывод му‘тазилитов состоит в том, что человек, как свободное существо, за свои поступки несет ответственность перед Богом. Кроме того, добро и зло как две нравственно-рациональные категории, могут быть понятны через разум, а это означает, что они не зависят от откровения. Бог создал человеческий разум таким образом, чтобы человек познал хорошее и плохое в объективной, реальной ситуации. Это вытекает из основного тезиса, где Божья справедливость зависит от объективного понимания добра и зла, как оно определяется разумом, т.е. законодатели утверждают так это или нет. Другими словами, му‘тазила утверждает эффективность разумного инстинкта как источник этических и духовных знаний и тем самым устанавливает форму рационального объективизма.

Рациональные принципы му‘тазилизма, конечно, потом подвергаются критике и опровержениями в произведениях многих их противников. В частности, аш‘аризм отверг их идею об автономности человеческого разума в качестве источника этического знания. Они считают, что есть хорошо и что плохо уже было определено в Коране и в аятах со ссылкой на определенные в них универсальные нравственные установки обеспечивают всем людям равные права и равную ответственность перед Богом. Другими словами, моральные заповеди, отражающие общую человеческую природу, рассматриваются как база конкретных духовных поведенческих установок. Несмотря на все метафизические и мистические значения понятия справедливости, она здесь приобретает социальное значение и имеет отношение к общественному порядку. Так они логически порождают основу всеобщего объективного правосудия, которое со временем укореняется в человеческом сознании.

В одном из аятов Корана утверждается объективный характер и универсальность правосудия, что приравнивается к добрым делам (моральные добродетели), позволяющим объединить людей разных вероисповеданий и обществ и направить человечество совершать добрые поступки: «Люди были одной общиной, и Аллах отправил пророков добрыми

вестниками и предостерегающими увещателями, ниспослал вместе с ними Писание с истиной, чтобы рассудить людей в том, в чем они разошлись во мнениях. Но разошлись во мнениях относительно этого только те, кому было даровано Писание, после того как к ним явились ясные знамения, по причине зависти и несправедливого отношения друг к другу»<sup>1</sup>.

В целом же, справедливость может быть применима по отношению к человеку во всех сферах его жизнедеятельности в зависимости от того, как он сам подходит к ее восприятию или же поступает ли он так, как это требуют критерии этой категории.

Справедливость в этом отношении в интерпретации А.А. Смирнова разъясняется следующим образом: «В применении к человеку «справедливость» (‘адала) является важнейшим понятием исламской этики, имеющим и социально-психологическое («справедливый» означает «уважаемый»), и научное (в традиционных науках, в частности хадисоведении, «несправедливость» передатчика лишает хадис достоверности), и юридическое значение (только «справедливые» люди могут выступать свидетелями на суде). Она определяется в большинстве случаев как преобладание «добрых» поступков (хасана) над «малыми» грехами (сага’ир) при условии несовершения «великих» грехов (каба’ир). Справедливость правителя является искомой ценностью, но не условием и не императивом в суннитских политических учениях (*ал-Маварди*, *ал-Фарра’* и др.), поскольку уступает безусловному требованию подчиняться любому законному правителю, даже несправедливому»<sup>2</sup>.

Согласно же Ибн Сины, сущность справедливости может быть определена лишь тогда, когда выделяются ее практические аспекты, ибо человеку, чтобы быть добродетельным, следует воспитывать в себе такие качества как воздержанность, смелость, мудрость и справедливость. Справедливость же достигается путем очищения души от вредных привычек

---

<sup>1</sup> Коран. 2:2.

<sup>2</sup> Смирнов А.А. Справедливость// Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fcfe4fa8ab8c3ab321f7f>. Дата обращения 23.02.2015.

и намечения цели на основе общих социальных и нравственных норм, которые приняты в обществе<sup>1</sup>.

Подобные морально-дидактические установки наблюдаются в этических учениях аль-Фараби, Ибн Рушда, Ибн Мискавейха, Ибн Араби, Насира Хусрава, аль-Газали, Насир ад-дина Туси, ад-Давани, Зайниддина Ваиза Кашифи и многих других.

Таким образом, право и мораль как две ценности в культуре в целом, и философии ислама, в частности, являются регуляторами поведения человека и играют существенную роль в его духовном совершенствовании. Они также регулируют порядок и безопасность в обществе, выступают в качестве детерминанта его спасения и счастья. В исламе правовые вопросы сформулированы на основе морали и, как было рассмотрено, они зачастую переплетаются друг с другом. Это означает, что между ними существуют сходства и различия, которые, судя по вышеизложенному анализу учений и идей мусульманских мыслителей по данному вопросу, можно отнести к следующим: право и мораль являются частью практической философии и интерпретации мусульманских философов; если вера основывается на внутреннее свое обоснование, то право и мораль нуждаются в аргументации и достоверности фактов; если положения морали и ее ценностей во все времена и позициях в основном стационарны и фактически мало претерпевают изменения, как справедливость, правда и счастье и т.д., то правовые установки динамичные и изменяются в зависимости от политико-социальных перемен; мораль и этика могут быть сугубо личными, индивидуальными, в то время как право создается группой лиц для регулирования социального поведения и действий и реформирования личности и общества; мораль имеет рекомендательный, направляющий, а право – принудительный, обязывающий характер.

---

<sup>1</sup> Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 1. Душанбе: Дониш, 2005. С.739.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из изложенных положений в диссертационной работе, можно сделать следующие выводы.

**Первое.** Мусульманское правовое учение связано с воплощением мысли и проявлением исламского образа жизни в ее историческом контексте. Оно (право) складывалось в результате идеологической борьбы между традиционалистами и рациональными школами начала ислама, а также под влиянием западных идей. Начальный же этап развития философии мусульманского права охватывает период с конца VIII в., когда правовые теории были еще в зачаточной форме, и до начала X в. как стадия его формирования как интегрированной методологии. Она содержала законы арабов-бедуинов по общему характеру через доисламскую и раннюю исламскую поэзию и сказки племен с пониманием того, что у них отсутствовала организованная судебная система и их жизнь и порядок формировались на базе племенных обычаев, где были закреплены коллективная психология и культовые действия, но при этом они относятся к одним из источников мусульманского права.

С появлением ислама Пророк Мухаммад установил мединский правовой акт, изменяя порядок отношений между различными группами в начальной исламской общине, которая служила своеобразной конституцией. История мусульманского права как следствие обнародования ислама и законов Пророка Мухаммада и как часть правовых знаний делится на несколько периодов развития юриспруденции, начиная от времени переселения Пророка в Медину до его смерти, а далее с основанием различных богословско-юридических школ и времени теоретического и научного изучения права и самой религии в периоды правления халифов мусульманского общества.

Во все периоды развития мусульманского права основными их источниками являлись Коран, хадис (ахбар – для шиитов) и сунна — для всех

этих школ оставались основами религиозных, правовых и моральных норм, определяющих принципы шариата – «правильного пути к цели».

**Второе.** По сути, мусульманское право и его практическое осмысление обращены к философскому пониманию и конструированию философских методов интерпретаций правовых знаний.

Теологический и метафизический методы трактовки правовых вопросов носят системообразующий характер, который связан с кораническим представлением о мире и человеке, что отражается и в усул ал-фикх — дисциплине исламского права, интегрирующей источники, основы теории и методологии юриспруденции, с одной стороны, и теологии, с другой. Герменевтика, как метод исследования философии и права, опирается на значение связи языка с законом, т.е. через язык люди вступают в те обязательства, которые закон защищает, на примере соглашений и юридических конфессий.

Следовательно, мусульманские правоведы, начало и прекращение обязательств осуществляют высказываниями или заявлениями, символизирующими волю говорящего. С этим связан и другой важнейший метод основания правовых теорий – логика, которая рассматривалась как инструмент эпистемологической системы, соответствующей теории познания. Логика применяется во избежание регресса в бесконечность, и ум должен рассматриваться как производитель некоторых априорных или даже предсуществующим аксиомой знаний по отношению к новым концепциям.

Теоретические и методологические правовые обоснования юридических вопросов мусульманскими философами и теоретиками могут быть изучены не только терминологией современной науки и рациональной аргументации, но и традиционными исламскими понятиями с учетом взаимоотношения между юриспруденцией и теологией ислама, многие из которых играют основополагающую роль в разработке и формировании, как теоретических принципов, так и судебной практики.

**Третье.** Фикх, как мусульманская основа юриспруденции, связан со знанием и как особое слово оно допускало методическую систематизацию значения этого термина в виде 'улум (научные дисциплины) на примере 'улум аль-фикх. Он служил для интенсивного, недискриминационного взращивания правовых знаний, которые должны быть рассмотрены во взаимозависимости с другими отраслями знаний, представляющие различные эпистемологические схемы и дополняя друг друга. Типичная философия ислама создавала некую структуру реальности, разделяющуюся на иерархические уровни качественных и количественных, вертикальных и горизонтальных связей, где науки и знания были восприняты как связанные со священным истоком, проходящим в иерархии от эмпирических и рациональных форм познания к высшей форме интуитивного мышления. В этом отношении философская картина человеческой личности как гармонии микрокосма была нормативной, так как требовала, чтобы эта гармония соответствовала идеалу макрокосмического порядка в развитии юриспруденции, традиционных правовых юридических принципов.

В целом мусульманские философы пытались примирить эпистемологические утверждения «историко-эмпирической» схемы с различными логоцентричными категориями знаний. В них базовая идея исходила от постулата, что наука является полезной, поскольку она служит инструментом для понимания и реализации выявленной закономерности.

**Четвертое.** В сопоставлении взглядов аль-Матуриди как представителя ханафизма и правовых вопросов в учении мутазилизма определяются некоторые сходства и различия. Первичные правовые аспекты в их философии вытекают из анализа таких проблем, как воля, сила, неизменное повеление, творческая функция Бога, Его мудрость и существование добра и зла в этом мире, а также свобода человека, принципы религиозных обязанностей и ответственности и т.д.

Однако в противовес со взглядами джабаритов и му'тазилитов по поставленным выше вопросам аль-Матуриди не согласился с ними по

определенным пунктам этих проблем. Опровергая абсолютный детерминизм джабаритов, он утверждал, что связь между Богом и человеком не должна считаться такой же, как между Богом и физическим миром. Бог наделил человека разумом, силой различия между добром и злом, способностью мышления, чувства, силой воли, принимать решения и т.д. Поэтому действия человека находятся в его ответственности при выборе действия.

Этот и другие постулаты по данному вопросу вытекали из отношения аль-Матуриди к му‘тазилитской концепции о свободе и воле человека. Он в особенности резко критиковал му‘тазилитское учение о божественной справедливости и единстве. В итоге образуется свод правил поведения человека, который фиксируется в юридических (правовых) законах. Тем не менее, му‘тазилиты чувствовали себя свободными в толковании богословских и правовых проблем, что не разделяли ханафиты Центральной Азии в лице матуридов, а некоторые заимствованные му‘тазилитские идеи от своих иракских предшественников следовало рассматривать как лишь ограниченный успех последних. В юридическо-правовой теории это влияние на матуридизм было весьма ограниченным.

**Пятое.** В религиозной структуре шиизма знания, в том числе правовые знания, всегда были связаны с теорией об имаме, так как он в своих космических статусах и функциях считается божественно назначенным лицом, превосходство которого в этом учении отражено в эзотерическом его аспекте.

Принято считать, что шиитские и суннитские правовые системы были не просто сформулированы в аналогичное время с общей отправной точкой в конце правления Омейядов, но и то, что шиитская правовая традиция в отличие от суннитского права представляет собой фундаментальный разрыв с доисламским правом. В то время, когда вначале недоработанный материал шиитской и суннитской юриспруденции был почти одинаков, он отличался только с точки зрения их способов передачи власти. В рамках традиционного юридического корпуса это означало формирование основания традиции,

составляющей нормативное интерпретативное применение выявленных источников в текущей реальной жизни шиитского общества и обсуждения любого вопроса по исламскому праву. В этом отношении в учении шиизма подчеркивается, в частности, что в исламе установлена новая судебная нормативность путем введения специфической ее ассоциации с авторитетом имама, чтобы обозначать его закон, а также автоматически отвергая любые формы правового образца 'урфа, который был явно не ратифицирован откровением.

В целом, в шиизме эти подходы описываются в трех измерениях: необычный феномен имама; трансформирующаяся традиция и разум, которые могут противостоять друг другу, особенно такие традиции, как божественная и сакральная власть; установление роли разума в решении их вопросов, с учетом того, что он вызывает в этих правах рациональное изменение.

Проблема взаимоотношений между разумом и правом имеет два различных значения, в зависимости от положения первого или второго терминов, что считается весьма важным. В отличие от закона суннитов, который считает закон просто как продукт Божьей заповеди, шиитская правовая теория, как правило, допускает разуму иметь широкое поле действия, чтобы быть в полной гармонии с божественными повелениями. Тем самым формализация шиитской правовой теории в значительной степени осуществлялась ее адаптацией к логике, в результате чего верх взяло соотношение веры с разумом, а не поляризация веры и разума.

**Шестое.** В философской интерпретации систем общего права мусульман существует предположение, что писанный закон и судебное решение, по крайней мере, будут приближенными к преобладающим нравственным ценностям, которые были разработаны мусульманскими мыслителями в разные годы и эпохи развития ислама. Но есть различные приемы и способы, указывающие на то, что правовые нормы существенно отличаются от норм морали. Цели и задачи закона, согласно большинству

мусульманских мыслителей, в дополнение к воспитанию и формированию индивида и его духовной атмосферы заключается также в организации общественного порядка в этом мире, и не имеет никакого отношения к награде и наказанию в будущей жизни. Иными словами, закон и мораль — это награды и наказания, и наказание в них приветствуется.

Желаемый порядок практики жизни с точки зрения закона не является необходимым, но правила морали и духовного самоочищения есть необходимость для каждого мусульманина. Право и мораль как две ценности в культуре в целом, и философии ислама, в частности, являются регуляторами поведения человека и играют существенную роль в его духовном совершенствовании, а также в регулировании порядка и безопасности в обществе; правовые вопросы сформулированы на основе морали.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### І. Источники

1. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. В 2-х томах. Том 1. Душанбе: Дониш, 2005. 959 с.
2. Аль-Газали. Исследование сокровенных тайн сердца. Пер. с араб. А. Миниянова. М.: Издательский дом «Ансар», 2006. 472 с.
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во Наука Казахской ССР, 1972. 429 с.
4. Антология мировой правовой мысли. В 5 т. М.: Мысль, 1999.
5. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ.ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. 830 с.
6. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ.ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
9. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 622 с.
10. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. 304 с.
11. Ибн Араби. Геммы мудрости (перевод с арабского). В кн.: Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. 330 с.
12. Ибн Хаджар Аль-‘Аскалани. Булуг аль-марам. Достижение цели в уяснении основ Шариата / Пер. с араб., предисл. и примеч. Э. Кулиева. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ummah, 2008. 333 с.
13. Книга Суны и Шары мавров / МГУ, Ист. фак.; Пер., коммент. и вступ. ст. И.И. Варьяш; [Отв. ред. В.И. Уколова]. М.: Б.и., 1995. 208 [3] с.
14. Локк Дж. Два трактата о правлении. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 137–405.

15. Макиавелли Н. Государь. М.: Планета, 1990. 84 с.
  16. Маргинани Бурхануддин. Хидоя: Комментарии мусульманского права. В 2 ч., 4 т. / Пер. с англ. под ред. Н.И. Гродекова; Отв. ред., авт. предисл., вступ. ст. и науч. коммент. А.Х. Саидов. М.: Волтерс Клувер, 2008. Ч. 1. Т. 1–2. 807 с.; Ч. 2. Т. 3–4. 654 с.
  17. Мухаммад ‘Али ал-Кутб. Основатели четырех мазхабов: Абу Ханифа Малик ибн Анас, Абу ‘Абд Аллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи‘и, Ахмад ибн Ханбал/Пер. с араб. С.Жданова, Н.Романова. М.-СПб.:Диля, 2005.94[1] с.
  18. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципе политического права // Избр. произведения. М.: Наука, 1969. С. 78-97.
  19. Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Пер. с араб. В. Нирша (Абдалла). М.: Умма, 2003. 960 с.
  20. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Наука, 1966. 226 с.
- на персидском и арабском языках**
21. Аль-Аш‘ари. Китаб ал-лума‘. Каир, 1955.
  22. Абд ар-Рахман Джами. Накд-ул-фусус фи шарх накш фусус. Тегеран, 1979 (на араб.яз.).
  23. Аль-Басри Абу аль-Хусейн. Шарх аль-‘имад. аль-Мадина, 1410 х.
  24. Аль-Газали. Аль-Мустасфа. Бейрут, 1417/1997.
  25. Аль-Джассас Абу Бакр. Аль-Фусул фи аль-усул. Бейрут, 2000.
  26. Аль-Дабуси Абу Зейд. Таквим аль-адилла. Бейрут, 2001.
  27. Ибн аль-Сам‘ани Абу Музаффар. Кавати’ аль-адилла фи аль-усул. Ар-Рийад, 1419/1998.
  28. Ибн Халдун. Та’рих Ибн Халдун. Китаб ал-‘ибар ва Диван ал-мубтада ва ал-хабар фи аййам ал-‘араб ва-л-‘аджам ва-л-барбар ва ман асарахум мин Зави ас-Султан ал-Акбар. Т.1. Бейрут, 1992 (на араб.яз.).
  29. Аль-Калабади Абу Бакр. Аль-Тааруф фи мазхаб ахл аль-тасаввуф. Каир, 1352 х.

30. Ан-Насафи Аб аль-Муин Маймун ибн Мухамед. Табсират ал-адилла фи усул ад-дин. Анкара, 1990-1993 (на араб.яз.).
31. Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут, 1970.
32. Аль-Сарахси Мухаммад. Усул ас-Сарахси. Каир, 1372/1953.
33. Аль-Сарахси. аль-Мабсут. Бейрут-Лондон, 1409/1989 (на араб.яз.).

## **II. Литература**

30. Алексеев С.С. Общая теория права: В 2-х т. М.: Юрид. лит., 1981-1982. Т.1. 361 с; Т. 2. 360 с.
31. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Изд-во «Лань», 1998, 216 с.
32. Алексеев С.С. Восхождение к праву. Поиски и решения. 2-е изд., перераб. и доп. М.: НОРМА, 2002. 608 с.
33. Анисимов А. Л. Честь, достоинство, деловая репутация. Гражданско-правовая защита. М.: Юристъ, 1994. 79 с.
34. Аннерс Э. История европейского права (пер. со швед.)/Ин-т Европы. М.: Наука, 1994. 397 с.
35. Бачило И.Л., Лопатин В.Н., Федотов М.А. Информационное право. Учебник/Под ред. акад. РАН Б.Н.Топорнина. СПб.: Юрид. центр Пресс, 2001. 789 с.
36. Бачинин В. А. Энциклопедия философии и социологии права. СПб.: Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. 1093 с.
37. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.
38. Бержель Ж.-Л. Общая теория права. М.: Юрайт, 2007. 602 с.
39. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. - М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1994. 592 с.
40. Берман Дж. Гарольд. Вера и закон: примирение права и религии. Пер. с англ. яз. М.: Московская школа политических исследований, 2008. 464 с. (печатается по одноименному изданию AdMarginum, 1999). 432 с.
41. Блинов Н. М., Шилова Г. Ф. История и право: Краткий тематический словарь. Учебное пособие/ Моск. гос. ин-т радиотехники, электрон. и автоматики (техн. ун-т). М.: МИРЭА, 1994. 47 с.

42. Богуславский М. М. Международное частное право: Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Международные отношения, 1994. 416 с.
43. Буриев И.Б. Источники права исламского периода таджикской государственности: Теория и практика. 2-е изд. Душанбе: Ирфон, 2017. 224 с.
44. Ван ден Берг, Людвиг Вильгельм Христиан. Основные начала мусульманского права, согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии. Пер. с гол. В. Гиргаса. Предисл. Л.Р.Сюкияйнена. М.: Наталис. 2005. 240 с.
45. Васильев В.Л. Юридическая психология. Учебник для вузов. СПб.: Изд-во "Питер-Пресс", 1997. 656 с.
46. Велиев С.А. Принципы назначения наказания. СПб.: Юридический центр Пресс, 2004. 386 с.
47. Венгеров А.Б. Теория государства и права. Учебник для юрид. вузов. Ч. I-II. М.: Юристъ, 1996. 608 с.
48. Гаврилов О.А. Стратегия правотворчества и социальное прогнозирование. М.: Изд-во ИГиП РАН, 1993. 128 с.
49. Грюнебаум Г. Э. Классический Ислам. Очерк истории (600-1258). Пер. с англ. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. 216 с.
50. Губаева Т.В. Словесность в юриспруденции. Казань: Издательство Казанского университета, 1995. 301 с.
51. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. Учебник. М.: Гардарики, 2000. 472 с.
52. Давид Рене, Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности/пер.с фр.В.А.Туманова.М.: Международные отношения, 1996. 400 с.
53. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе: Дониш, 2010. 340 с.
54. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе: Дониш, 1985. 255 с.
55. Диноршоев М.Д. Философия Нассириддина Туси. Душанбе: Дониш, 1968. 157 с.
56. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. Дис. ... д-ра ист. наук. Душанбе, 2006. 321 с.

57. Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии. Душанбе: Дониш, 2002. 159 с.
58. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. Общая характеристика философской доктрины X–XIV вв. Душанбе: Дониш, 1976. 143 с.
59. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. Душанбе: Дониш, 1987. 428 с.
60. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе: Эр-граф, 2014. 485 с.
61. Ершов Ю.Г. Философия права (материалы лекций). Екатеринбург, 1995. 45 с.
62. Жоль К.К. Введение в философию или пропедевтика к философии (философия для любознательных): Учебное пособие для вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. 351 с.
63. Жоль К. К. Философия и социология права. Отв. ред. Е.Б.Кубко. 2-е изд., испр. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 415 с.
64. Закомлистов А.Ф. Судебная этика. СПб.: Юрид. центр Пресс, 2002. 256 с.
65. Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. Душанбе: Дониш, 1998. 115 с.
66. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия. Душанбе: Хумо, 2007. 276 с.
67. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М.: Мысль, 1989. 254 с.
68. Иконникова Г.И., Ляшенко В.П. Философия права. Учебник для бакалавриата и магистратуры. 4-е изд., пер. и доп. М.: Юрайт, 2018. 359 с.
69. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10-ти томах. Т.4. М.: Русская книга, 1994. 624 с.
70. Имомов А. Правовой статус человека и гражданина, права, свободы и основные обязанности. Душанбе: Офсет Империя, 2013. 224 с.
71. Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.
72. История политических и правовых учений. Учебник для вузов. Изд. 2-е, стереотип. Под общ.ред. В.С.Нерсесянца. М.:НОРМА–ИНФРА, 1998. 736 с.

73. Карбонье Ж. Юридическая социология. Пер. с фр. и вступ. статья В.А.Туманова. М.: Прогресс, 1986. 352 с.
74. Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). Монография. 2-е издание. М.: Аванта+, 2001. 560 с.
75. Керимов Д.А. Основы философии права. М.: Манускрипт, 1992. 191 с.
76. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М.: Изд-во РУДН, 2005. 255 с.
77. Комаров С. А . Общая теория государства и права. Курс лекций. М.: Манускрипт, 1996. 316 с.
78. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. Душанбе: Дониш, 1993. 117 с.
79. Корбен А. История исламской философии: Пер. с фр. М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2013. 367 с.
80. Кудрявцев В.Н. Закон, поступок, ответственность. М.: Наука. 1996. 448 с.
81. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия. М.: ИНФРА-М, 2004. 519 с.
82. Кузнецов Э.В. Философия права в России. М.: Юридическая литература, 1989. 207 с.
83. Лазарев Б.М., Давитнидзе И.Л. Общая теория государства и права. Учеб. пособие. М.: Юнтус, 1992. 498 с.
84. Лейст О.Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. М.: ИКД «Зерцало-М», 2002. 288 с.
85. Ллойд Д. Идея права. Репрессивное зло или социальная необходимость: Пер. с англ. Изд. 4-е. М.: КНИГОДЕЛ, 2007. 415 с.
86. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. 328 с.
87. Малахов В.П. Философия права. Идеи и предположения. М.: ЮНИТИ, 2008. 391 с.

88. Марцева Л.М., Новиков С.В. Ислам: Очерки истории религии, государства и права: Учеб.пособие/ Под ред. Л.М. Марцевой; Омск. гос. аграр. ун-т. Омск: Изд-во ОмГАУ, 2006. 226 с.
89. Моисеев С.В. Философия права. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск: Сибирское университетское книжное издательство, 2004. 261 с.
90. Музаффар М. Антропологияи ориёи (Арийская антропология). Душанбе: Дониш, 2006. 124 с. (на тадж. яз.).
91. Муродова Т. «Джамеъ-ул-Хикматайн» Носири Хисрава как философский труд. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Алма-ата, 1985. 18 с.
92. Мустафа Авлийа'и, И.К.А. Ховард. Хадисоведение. Пер.с англ. А. Ежовой. М.: Исток, 2010. 128 с.
93. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе: Дониш, 1990. 112 с.
94. Мухаммедходжаев А. Идеология накшбандизма. Душанбе: Ирфон, 1990. 112 с.
95. Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фаридиддина Аттора. Душанбе: Дониш, 1974. 115 с.
96. Мюллерсон Р.А. Права человека: идеи, нормы, реальность. М. : Юрид. лит., 1991. 156 с.
97. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. Душанбе: Ирфон, 2008. 219 с.
98. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Душанбе: Ирфон, 2011. 350 с.
99. Нерсесянц В.С. Философия права. Учебник для вузов. М.: Издательская группа ИНФРА • М — НОРМА, 1997. 652 с.
100. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юристь, 1998. 352 с.
101. Нерсесянц В.С. Юриспруденция. Введение в курс общей теории права и государства. Для юридических вузов и факультетов. М.: НОРМА–ИНФРА-М, 1998. 288 с.
102. Общая теория права. Курс лекций / Под ред. В.К. Бабаева. Нижний Новгород: Нижегородская ВШ МВД Российской Федерации, 1993. 429 с.

103. Общая теория права и государства. Учебник для вузов / Под ред. В.В. Лазарева. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юристъ, 2003. 517 с.
104. Олимов К. Мировоззрение Санои. Душанбе: Дониш, 1973. 136 с.
105. Олимов К. Хорасанский суфизм. Опыт историко-философского анализа. Душанбе: Дониш. 1993. 285 с.
106. Основы государства и права: учебное пособие для поступающих в вузы /под ред. акад. О.Е.Кутафина. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Юрист, 1996. 360 с.
107. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с нравственностью. СПб.: Лань, 2000. 606 [1] с.
108. Рассел Б. История западной философии. В 2-х томах. Т. 1. М.: МИФ, 1993. 512 с.
109. Рассел Б. История западной философии. В 2-х томах. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1994. 400 с.
110. Рахимов М. Философия человека Абуали ибн Сины (Авиценны). Монография. Душанбе: Ирфон, 2005. 340 с.
111. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. Сборник статей. М.: Наука, 1990. 277 [3] с.
112. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х томах. Т. 3: Новое Время. От Леонардо до Канта /ред. Э. Соколов. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1996. 736 с.
113. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х томах. Том 4: От романтизма до наших дней /ред. Ю. А. Кимелев. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1997. 880 с.
114. Родионов М.А. Ислам классический. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 256 с.
115. Рожанский И.Д. Античная наука. М.: Наука, 1980. 190 с.
116. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. 372 с.
117. Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие /Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Нижний Новгород. Ярославль: ИД «Медина», 2007. Ч. 1. 288 с.

118. Садыкова Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. Душанбе: Сурушан, 2007. 248 с.
119. Самиев Б.Д. Воззрения Ахмада Дониша и впечатления зарубежных учёных о социальной структуре Бухарского эмирата (монография). Душанбе: Деваштич, 2008, 76 с.
120. Самиев Б.Д. Социально-философский анализ взглядов таджикских просветителей о структуре социальных отношений конца XIX и начала XX. Душанбе: Ирфон, 2008. 267 с.
121. Санаи М. Мусульманское право и политика: учебное пособие. М.: Садра, 2014. 97 с.
122. Сативалдыев Р.Ш. Политическая и правовая мысль раннесредневекового мусульманского Востока. Отв. ред. Ф.Т. Тахиров. Душанбе: Дониш, 1999. 357 с.
123. Сативалдыев Р.Ш. Политические и правовые идеи «Сиасет-намэ» и их современное значение. Душанбе: Ирфон, 1998. 311 с.
124. Сативалдыев Р. Ш., Кенджаев Ш. Ю. Учение Джами о праве и государстве. Изд. 2-е. Душанбе-Худжанд, 2016. 224 с.
125. Седугин П.И. Рождение закона. М.: Профиздат, 1991. 90 с.
126. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: «Наука»; Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 328 с.
127. Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск – М.: Харвест; АСТ, 2001. 192 с.
128. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. (Немецкая классическая философия). М.: Наука, 1992. 216 с.
129. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М: Восточная литература, 1998. 527 с.
130. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 503 с.

131. Степанянц М.Т. Мусульманский мистицизм. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 272 с.
132. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Наука, 1978. 274 с.
133. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997. 46 с.
134. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Отв. ред.: Туманов В.А. М.: Наука, 1986. 256 с.
135. Тахиров Ф.Т. Актуальные проблемы истории и теории государства и права в условиях государственной независимости Республики Таджикистан. Душанбе: Дониш, 2009. 369 с.
136. Тихонравов Ю. В. Основы философии права. Учебное пособие. М.: Вестник, 1997. 608 с.
137. Трубецкой Е.Н. Труды по философии права. Вступ. ст. и примеч. И. И. Евлампиева. СПб.: РХГИ, 2001. 543 с.
138. Филипс Абу Амина Биляль. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха. Пер. с англ. М.: Умма; Эжаев, 2002. 280 с.
139. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 461 с.
140. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 169 с.
141. Фуллер Л. Мораль права. Пер. с англ. Т.Даниловой под ред. А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2007. 308 с.
142. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Пер. с нем. Ю.С.Медведева под ред. Д.В.Скляднева. СПб.: Наука, 2001. 382 с.
143. Хазраткулов М. Тасаввуф. (Суфизм). Душанбе: Маориф, 1988. 128 с. (на тадж. яз.).
144. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе: Дониш, 1985. 144 с.

145. Халиков А.Г. Хадис как источник мусульманского права (суннитское направление). Душанбе: Шарки озоод, 1998. 151 с.
146. Харт Г.Л.А. Понятие права. Пер. с англ. Е.В. Афонасина, М.В. Бабака, А.Б. Дидикина и С.В. Моисеева. СПб.: С.-Петербургский университет, 2007. 302 с.
147. Хасанов Ш.К. Правовое воспитание как средство преодоления деформации правосознания осужденных (комплексный анализ). Душанбе: Ирфон, 2010. 158 с.
148. Хеффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М.: Гнозис; Логос, 1994. 328 с.
149. Холиков А.Г., Диноршоев А.М. Права человека. Учебник для вузов. Душанбе: Дониш, 2009. 780 с.
150. Четвернин В.А. Понятия права и государства. Введение в курс теории права и государства. М: Дело, 1997. 120 с.
151. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988. 144 с.
152. Юридическая энциклопедия. Отв. ред. Топорнин Б.Н. М.: Юристъ, 2001. 1272 с.

#### **Литература на иностранных языках на английском языке**

153. Amir-Moezzi M.A. The Divine guide in early Shi'ism. The Sources of esotericism in Islam, trans. D. Streight, New York, 1994.
154. An-Na'im A.A. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
155. Ahmad A.A. Structural Interrelations of the Theory and Practice in Islamic Law. A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence. Brill Leiden – Boston, 2006. 238 pp.
156. Bello I.A. The Medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy, Leiden, 1989.
157. Brock S. R. Syriac Views of Emergent Islam in G. H. A. Juynboll, ed., Studies on the Pint Century o f Islamic Society. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.

158. Calder N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford University Press 1993.
159. Calder N. History and nostalgia: reflections on John Wansbrough's *The Sectarian milieu*, *Method and theory in the study of religion*, vol. 9:1, Berlin, 1997.
160. Crone P. and Hinds M., *Gott's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
161. Dickinson E. *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: the Taqdim of Ibn Abu Hatim al-Razi (240/854-327/938)*. Leiden, 2001.
162. Genequand C. *Metaphysics, History of Islamic philosophy*, vol. 2, eds. S.H. Nasr and O. Leaman, Tehran, 1997.
163. Goldziher I. *Introduction to Islamic theology and law*, Princeton, 1981.
164. Hallaq W.B. *Usul al-fiqh: beyond tradition*, *Journal of Islamic studies*, vol. 3:2, Oxford, 1992.
165. Hallaq W. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1995.
166. Hallaq W.B. *A History of Islamic legal theories. An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge, 1997.
167. Hallaq W.B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
168. Halm H. *Shiism*, Edinburgh, 1991.
169. Hye M.A. *Ash'arism, A History of Islamic philosophy*, vol. 1, ed. M.M. Sharif, Wiesbaden.
170. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, trans. Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press, 1993.
171. Johansen B. *Contingency in sacred law*, Leiden, 1998.
172. Kohlberg E. *The Term muhaddath in Twelver Shi'ism*, *Studio Orientalia memoriae D.H. Baneth dedica*, Jerusalem, 1979
173. Madelung M. *The Spread of Maturidism and the Turks // Adas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*. Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden, 1971).
174. Melchert C. *The Formation of the Sunni schools of law*, Leiden, 1997.

175. Reinhart A.K. Islamic law as Islamic ethics, *Journal of religious ethics*, vol. 11, Notre Dame, 1983.
176. Reseller N. *Studies in Arabic Philosophy*. Hertford: University of Pittsburg Press, 1966
177. Rudolph U. *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarqand*. Leiden: EJ. Brill, 1997.
178. Schacht J. *An Introduction to Islamic law*, Oxford, 1964.
179. Schacht J. *Theology and law in Islam*, *Theology and law in Islam*, ed. E.G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1971.
180. Wansbrough J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Translation and Expanded Notes by A. Rippin, NY, 2005.
181. Weiss B. *Exoterism and objectivity in Islamic jurisprudence*, *Islamic law and jurisprudence*, ed. N. Heer, Seattle, 1990.

#### **На персидском и арабском языках**

182. Ал-Газали. Ал-Мустасфа. Бейрут, 1980. Т.1. Бейрут, 1980.
183. Ал-Му'аввад А.М. Та'рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 2000. Т. I (на араб.яз.).
184. Аль-Амиди Абу аль-Хасан. Ал-Икрам фи усул ил-абкам. Каир, 1968.
185. Аль-Каттан М. Та'рих-ут-ташрих-ил-ислами. Бейрут, 1987. (на араб.яз.).
186. Амир Муиззи Мухаммад Али. Рахнаме-йе илахи дар ташаййо-е аввалийе. Порис, 1992.
187. Араблу М. Дж. Фарханге истилахат-е фикх-е ислами дар баб-е му'амалат. Тегеран, 1993.
188. Ар-Раджа'и ас-Саййид Махди. ат-Тара'иф фи ма'рифа мазахиб ат-тава'иф. Бейрут, 1419/1999 (на араб.яз.).
189. Ат-Тафтазани. Ал-Хашийа 'ала шарх аль-'адуд ал-'иджи. Каир, 1973
190. Аштийани Аббас Икбал и Данешпажух Мухаммад Таки. Байан ал-адйан. Тегеран, 1997 (на перс.яз.).
191. Джама'или А.А. ал-'Умда фи ал-ахкам фи ма'алим ал-халал ва-л-харам. Бейрут, 1986 (на араб.яз.).

192. Джафарийан Р. Тарихе ташаййо дар Иран. Т.2. Кум, 1997.
193. Зейдан А. аль-Мадхал ли дирасат-иш-шариат-ил-исламия. Багдад, 1977 (на араб.яз.).
194. Ибн аль-Каввим Дж. И‘лам ал-мувакки‘ин. Т.І. Каир:1325-1326 (на араб.яз.).
195. Ибн Кудама, Муваффақ ад-дин. Равдат ан-назир ва ал-джуннат ал-муназир. Бейрут: Дар ал-китаб ал-араби, 1401/1981.
196. Каземи-Мусави А. (1990) Даврехайе тарихийе тадвин ва тахавволе фикхе ши‘а (Исторический период компиляции и развития шиитской юриспруденции) // Тахкикате ислами. Т.5. Тегеран, 1990.
197. Манна‘ al-Qattan, Та‘рих-ут-ташрих-ил-ислам. Бейрут, 1987 (на араб.яз.).
198. Ми‘йар ал-‘илм фи фан ал-мантик. Каир, 1961.
199. Мутаххари М. Ашна‘и ба ‘улуме ислами. Усул ал-фикх ва фикх. Тегеран, 1991.
200. Мухаммад ибн Хазм. Му‘джем-ул-фикх. Т.ІІ.Дамаск, 1966 (на араб.яз.).
201. Му‘аввад А. и Абд-ул-Мавджуд А. Та‘рих-ут-ташри‘-ил-ислами. Т. ІІ. Бейрут, 2000.
202. ‘Ala al-Din al-Samarqandi. Ed. ‘Abd al-Malik al-Sa‘di. Baghdad, 1987.

### **ІІІ. Интернет-ресурсы**

203. Абу ал-Хасан ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву. Перевод с арабского А.В.Смирнова. [http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/texts/maq\\_htm.htm](http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/texts/maq_htm.htm)
204. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Перевод А.Сагадеева. [http://www.i.openu.ac.il/kurs/halaha/ibn\\_rushd.html](http://www.i.openu.ac.il/kurs/halaha/ibn_rushd.html)
205. Смирнов А.А. Справедливость// Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fcfe4fa8ab8c3ab321f7f>. Дата обращения 23.02.2015.