

Николай Кузнецов*

МАЗХАБ В МЕХАНИЗМЕ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМСКОГО ПРАВА**

Получено: 21.01.2025. Рецензировано: 08.02.2025. Принято: 14.04.2025.

Аннотация: Одной из актуальных проблем теории и философии права является вопрос о сущности и механизмах преемственности в праве. Обсуждение данного феномена тесно связано как с философскими (например, роль традиции, рационального и иррационального в праве) и теоретико-правовыми (действительность, действительность и легитимность права) темами, так и с понятиями, складывающимися в юридической догматике, посредством которых в правовой системе могут закрепляться механизмы обеспечения правовой преемственности. В статье обозначенная проблематика рассматривается на примере *мазхаба* (юридической школы), который сформировался в ходе эволюции мусульманского права в качестве важнейшего правового института и затем был концептуализирован исламскими юристами в качестве одного из понятий юридической догмы. Анализируя развитие и функции *мазхаба*, автор раскрывает роль *иджтихада* и *таклида* в институционализации мусульманского права. В работе показывается, что к взаимосвязанным функциям юридической школы исламская доктрина относила гарантирование независимости судей (*жади*) и юрисконсультов (*муфти*), наложение правовых ограничений на юристов, представителей государства и простых мусульман в связи с обязанностью следовать избранным ими правовым школам, обеспечение правового плюрализма и преемственности права как условия верховенства Закона. Таким образом, начиная с XIII в. *мазхаб* стал основополагающим звеном в выстраивании правовой коммуникации между государством, обществом и человеком, что дает основание утверждать, что с этого времени он приобретает конституционно-правовое значение. Также в исследовании раскрывается связь между *мазхабом* и правовым обычаем в исламской юридической доктрине и на практике.

Ключевые слова: иджтихад, мазхаб, правовая доктрина, правовой институт, правовой обычай, преемственность в праве, таклид.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-292-325.

1. ВВЕДЕНИЕ

Одним из феноменов, обсуждение которого в рамках социальной философии не утрачивает актуальности, является традиция. На современном этапе актуальность данной темы обусловливается парадоксом: активные модернизационные процессы находят поддержку и в то же

*Кузнецов Николай Андреевич, преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург), nikolay864@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-6537-1852.

**© Кузнецов, Н. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

время вызывают реакцию в форме поиска идентичности и переосмысления традиционных ценностей (Сергодеева, 2013). Можно утверждать, что этот эффект — обращать внимание на вещь только тогда, когда она разрушается или исчезает (там же: 138), — сработал еще в середине XX в. в ответ на предшествовавший прогрессистский дискурс, доминировавший как в западной, так и в советской науке (Лурье, 2015).

Традиция входит в круг дискутируемых проблем и в философии права, подвергаясь осмыслению как в общетеоретических работах (см., например: Тарасов, 2020), так и в отраслевых исследованиях, включая конституционное право (см., например: Червонюк, 2011). Нередко традиция рассматривается правоведами вместе с другим философско-правовым понятием — «преемственность в праве». В связи со сказанным можно отметить ряд особенностей рассмотрения данных понятий, характерных для отечественной юриспруденции.

Изучение преемственности в праве в российской науке имеет давнюю историю. Начавшись в 1970-е гг. (Рыбаков, 2007: 7–16), данное направление исследований зачастую сохраняет сложившиеся в то время методологические и концептуальные основы (сопровождаясь, впрочем, их критическим осмыслением). Так, многие ученые рассматривают преемственность права как процесс, протекающий между сменяющимися друг друга правовыми системами в форме отрицания одной части правового наследия и адаптированного принятия другой (Неновски, Сафронов, 1977: 42–68; Карташов, 2011). Однако в таком случае речь идет только о внешней (или, по крайней мере, о стадийной, понимаемой как смена этапов развития данной правовой системы) преемственности, в то время как можно говорить о преемственности применительно к процессам внутри одной правовой системы, причем не только между ее компонентами (например, между правовой доктриной и законом) (Губайдуллин, 2017: 85–87), но и между поколениями людей, участвующих в функционировании данной правовой системы. Последний момент относится к вопросу о непрерывности права, который обсуждался, например, Г. Л. А. Хартом в ходе критики представлений Дж. Остина о праве как о приказах суверена, подкрепленных угрозами и обеспеченных послушанием данному суверену по привычке (Харт, Афонасин и др., 2007: 57–72). Обсуждение такой внутренней преемственности, которая не рассматривалась бы исключительно сквозь призму сменяющих друг друга стадий развития права, важно хотя бы с той точки зрения, что для действительности системы права и отдельных ее компонентов

(а это, согласно Г. Кельзену, равноценно существованию права) значимы действенность и легитимность права и характер связи между ними (Три царства права..., 2023: 556–588).

Те исследователи, которые склонны акцентировать внимание на стадийной преемственности, зачастую не включают традицию в ее механизм, рассматривая традицию как часть воспринимаемого либо не воспринимаемого наследия или как второстепенный элемент механизма правовой преемственности (Неновски, Сафронов, 1977: 84–86; Рыбаков, 2007: 43, 89–91). Однако другие ученые считают традицию либо одним из важнейших факторов преемственности права (Тарасов, 2020), либо единственной ее формой (Червонюк, 2011: 511). При этом преемственность права и правовую традицию нередко представляют сквозь призму смены старого и нового, поступательного развития правовой системы, и даже те правоведы, которые признают, что при преемственности имеет место не только прогресс, но и регресс, не только чисто рациональный отбор материала, но и «стихийность», в центр анализа феномена преемственности и правовой политики в отношении традиции ставят соображения прогресса и сознательного отбора «лучшего» наследия (Карташов, 2011; Рыбаков, 2007). Вместе с тем такой подход не только делает представления о механизме преемственности права теоретически неадекватными, но и на практическом уровне вызывает вопрос о критериях отбора лучшего опыта; нерешенность данного вопроса порождает риск инструментализации преемственности, при которой предпочтение будет отдаваться субъективному ценностному дискурсу без учета другого аспекта права — его нормативности.

Нет лучшего способа подойти к ответу на эти и иные вопросы, чем проанализировать конкретный исторический опыт решения сходных проблем. Идеальным будет тот материал, который проиллюстрирует как теоретическое осмысление, так и практическое воплощение соответствующих решений.

Одной из правовых традиций, способных предоставить такой материал, является семья мусульманского права, которая не только имеет длительную историю правореализационной и правоприменительной практики, но также создала и продолжает расширять впечатляющее интеллектуальное наследие. Объектом настоящего исследования выступает классическое (традиционное) исламское (а именно суннитское) право, под которым для целей предлагаемого анализа понимается исламская юридическая доктрина, развивавшаяся с VIII до XIX в. (и отчасти продолжающая развитие на современном этапе). Таким образом, не

будут затрагиваться теории, формирующиеся на протяжении последних трехсот лет в таких разнородных течениях исламской мысли, как модернизм, неомодернизм, секуляризм и различные салафитские (то есть фундаменталистские) подходы. Принятое ограничение позволит сосредоточиться на внутренней преемственности.

В настоящей статье утверждается, что такие феномены, как *мазхаб* и *таклид*, являются важными факторами, с которыми исламские правоведы связывали обеспечение преемственности права, однако не в смысле открытия возможностей для прогресса (в который исламские ученые не верили по эсхатологическим соображениям), а в смысле сохранения интеллектуальной и исторической связи мусульман с Божественным Законом (шариатом). В таком понимании преемственности права, сочетающем стабильность и динамизм, акцент делался не столько на развитии, сколько на обеспечении верховенства Закона и единства мусульманской общины. Тем самым обсуждение проблем преемственности права в контексте мусульманской теологической и юридической мысли становилось экзистенциальным вопросом, решение которого могло быть найдено в том числе с точки зрения конституционно-правового подхода.

В целях раскрытия темы в статье будут поэтапно рассмотрены особенности мусульманского права, включая его мировоззренческие основы, предопределяющие диалектику стабильности и динамизма в данной правовой системе, затем будет описана эволюция юридической школы (*мазхаба*) как социального и правового института и его теоретическое осмысление исламскими правоведами (в том числе в конституционно-правовом ключе).

Обсуждение преемственности и традиции в праве не будет полным без рассмотрения места правового обычая в их механизме. В юриспруденции под обычаем (если предельно обобщить соответствующие теоретико-правовые подходы) понимается неписаный источник права, предоставительно-обязывающий характер которого определяется неоднократно и в некоторых случаях длительным повторением образа действий, которое сопровождается общим для данной социальной группы убеждением в общеобязательности данного правила (см. Краевский и Тимошина, 2020). Таким образом, обращение к проблематике соотношения между обычаем и анализируемыми феноменами исламского права позволит как установить место первого в механизме преемственности права, так и выявить не только социальный, но и правовой характер *мазхаба* как института.

2. ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

2.1. ГОСУДАРСТВО И ЮРИДИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В МУСУЛЬМАНСКОМ ПРАВЕ

В 1955 г. английский арабист Гамильтон Александр Росскин Гибб заметил, что в системе исламского права конституцией является Коран, и единственным законодателем считается не государство, а Аллах. Ученый обратил внимание на то, что в основе всех исламских конституционных и политических теорий лежит доктрина общины (*умма*), единство которой обуславливается общей религией, а Закон предшествует государству как исторически, так и логически (*Origin and Development...*, 1955: 3–4). Однако Гибб не развил эту мысль в контексте обсуждения исламского конституционализма, сосредоточившись на изучении теорий *халифата* и считая, что исламская конституционная доктрина строилась вокруг личности *халифа* и *имам* (*ibid.*: 4).

Развивая наблюдения Гибба об осознаваемой мусульманами идее верховенства Закона, известный современный американский исламовед Ваэль Халляк показал, что уже на ранних этапах развития исламской мысли толкователи Корана рассматривали правовые нормы (*хукм*) как правила, которые создаются исключительно Аллахом и становятся известными людям через их познание и реализацию на практике, в чем проявляется тесная связь между нормами (*хукм*) и их знанием (*'ильм*) (Hallaq, 2012). Халляк в связи с этим в качестве главного положения исламской конституции рассмотрел стих Корана 3:79, гласящий (в переводе М.-Н. О. Османова):

Человеку, которому Аллах даровал Писание, мудрость и пророчество, не подобает говорить людям: «Будьте рабами мне, а не Аллаху», а [подобает говорить]: «Будьте приверженцами Господа тем, что вы учите Писанию и читаете его» (Коран, Османов, 1995: 43).

Халляк выделяет следующие аспекты данного стиха: (1) знание людьми Божественного Закона в силу его ниспослания создает для них обязанности исполнять Закон и не отговариваться его незнанием; (2) никто не может быть посредником между человеком и Аллахом ни в религиозной, ни в правовой сфере, что влечет неправомерность издания законов светской власти от собственного имени; (3) вместо того чтобы самостоятельно создавать правовые нормы (*хукм*), следует управлять обществом на основании знания Божьего Закона, и это предполагает управленческую и воспитательную роль ученых; (4) условием правомерности

притязаний на юридическое руководство является компетентность ученого, получаемая через образование, изучение шариата и способность его преподавать (Hallaq, 2012: 22–25).

Часто указывается, что *фикх* является всеобъемлющей и беспробельной системой права, которая регулирует все аспекты жизни мусульман. Вместе с тем Коран и Сунна содержат крайне мало положений, которые можно было бы легко идентифицировать как правовые нормы, и универсальность шариата обусловлена не тем, что в нем исчерпывающе закреплены все эксплицитно сформулированные правоположения, а тем, что, наряду с немногочисленными нормами права, шариат предполагает использование интерпретационных инструментов для извлечения многочисленных скрытых смыслов Закона (Сюкияйнен, 2021а: 31–44). Кроме сложностей толкования Корана, исламские ученые столкнулись с трудностями, связанными с установлением подлинности *хадисов* — сообщений о деяниях и высказываниях Мухаммада, составляющих Сунну, что побудило их разработать сложную методологию проверки сообщений, впоследствии оказавшуюся релевантной и для проверки подлинности позиций авторов доктринальных текстов (Вайсс, 2008: 145–154; Халляк, Царегородцева, 2020: 104–120; Weiss, 2010: 252–321).

Все вышеизложенное обусловило ряд важных особенностей исламского права.

Во-первых, приоритетной формой, в которой развивалось исламское право, стала доктрина как результат толкования шариата учеными, а исламское право можно определить как право юристов (Сюкияйнен, 2021b: 65–73). При этом не исключалось сотрудничество между учеными и государством, и правители нередко консультировались с правоведами перед принятием политических решений, включая политику в отношении *мазхабов*.

Во-вторых, можно сделать вывод, что для исламских ученых проблема действительности права и отдельных правовых норм должна была решаться эпистемологическим путем, и руководящими эпистемологическими принципами стали стремление к достоверности и определенности. Так как идеал достоверности и определенности выводимых норм права чаще всего не достигался, значение приобрели и те доктринальные выводы, которые с той или иной степенью вероятности могли считаться соответствующими шариату. Поскольку тем самым никто не мог претендовать на то, что именно он знает истинный смысл толкуемых норм, исламские правоведы традиционно ценили правовой плюрализм, понимаемый как допустимость многообразия обоснованных мнений.

2.2. ДЕЙСТВЕННОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ЛЕГИТИМНОСТИ: ДИНАМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

Примечательно, что многие термины исламской науки восходят к идее пути, и понятие *мазхаба* (букв. «путь», «дорога, по которой следуют», «метод») не является исключением (Bugak, 2015: 6).

Думается, что эта особенность отражает архетипы арабо-мусульманского мышления, которому, согласно А. В. Смирнову, свойственно рассматривать мир с процессуальной точки зрения, заключающейся в постулировании, что любое целостное явление или действие имеет две стороны (например, внешнее и внутреннее, постоянное и неизменное, адресата и адресанта), между которыми происходит взаимодействие, причем акцентируется рассмотрение именно этого взаимодействия как обладающего самостоятельным онтологическим статусом (Смирнов, 2015: 226–258, 459–468). Это восприятие отражается и на представлении об истинном Законе как таком, который является вечным, но вечность которого взаимодействует с изменчивым миром, раскрываясь в нем через практику реализации (там же: 494–505). Двумя категориями, отсылающими к способу реализации шариата, а заодно к механизмам обеспечения его преемственности, являются *иджтихад* и *таклид*. О втором понятии будет сказано позднее, в данном разделе остановимся на термине «иджтихад».

Иджтихад, буквально означающий «приложение усилий», — это процесс, в рамках которого юрист извлекает из текстов шариата нормы права, а лицо, которое способно осуществлять *иджтихад*, получило название *муджтахид* (Вайсс, 2008: 140; Сюкияйнен, 2021а: 99). При этом в понятии *иджтихада* выделяли два аспекта: лингвистический, отсылающий к усилию (что фактически могло рассматриваться как отказ от бездействия в пользу поиска), и терминологический, когда *иджтихад* понимался как размышление, то есть не просто поиск, а истолкование неясных текстов для извлечения норм, которые нельзя найти в прямо выраженном виде в текстах шариата или в консенсусе (Ibrahim, 2016b: 287–288).

Частью процессуального арабо-мусульманского мышления является пара «*'асль* и *фар'*» (мн. ч. — *'усуль* и *фуру'*), означающая, соответственно, корень (основу) и ветвь. В контексте права эта пара категорий воплощалась в том представлении, что юрист не изобретает нормы, а извлекает их из Закона так, чтобы результат толкования не противоречил толкуемому тексту, даже если результаты интерпретирующей

деятельности юристов окажутся противоречащими между собой (что допустимо в силу их вероятностного характера). Согласно такому подходу, базовые доктрины школ права гармонично вырастают из явных и скрытых норм шариата, а доктрины, созданные в ходе дискуссий внутри школы, являются развитием базовых доктрин и методов (Смирнов, 2015: 504–510). Считалось благом, что Аллах не ниспослал все нормы в явном виде, а дал возможность людям прикладывать усилия, участвуя в правопознании (Вайсс, 2008: 40–42, 140).

В самом деле, философско-правовая (в контексте исламских дисциплин — теологическая) проблема угасания шариата (*футур аш-шари'а*), то есть утраты его легитимности с течением времени, обсуждалась сквозь призму возможности или невозможности исчезновения *муджтахидов*, обеспечивающих *иджтихад* и юридическое руководство, или соответствующей практики мусульман (Ahmad, 2012). При этом теологи-традиционалисты, к числу которых относились все ханбалиты, а также часть шафиитов и маликитов, были убеждены в невозможности исчезновения *муджтахидов* и тем самым возникновения ситуации, когда община останется без руководства правоведов, в то время как теологи-ашариты допускали такую возможность. Сказанным обусловливается не прекращавшееся в истории исламского права переосмысление соотношения *иджтихада* и *таклида*. Причем периодически возникавшие кризисные политические или социальные процессы подталкивали ученых к поиску средств обеспечения преемственности исламского права.

3. МАЗХАБ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И ПРАВОВОЙ ИНСТИТУТ

3.1. ПОНЯТИЕ МАЗХАБА

Терминологически понятие *мазхаба* в исламской науке имело несколько значений: (1) юридическая школа в целом, (2) совокупность доктрин, принятых в данной школе, (3) мнение одного представителя школы, которое было широко признано ее членами как соответствующее авторитетным доктринам, (4) личное мнение юриста (например, эпонима) безотносительно наличия такого признания, (5) личное мнение, отвергнутое как необоснованное и неортодоксальное для данной школы (Hallaq, 2001: 61, 118, 155–160). Можно заметить, что первое значение отсылает к школе как к социальному институту, а остальные значения касаются доктринального аспекта.

Продуктивным представляется подход к пониманию *мазхаба*, предложенный Джорджем Макдиси, который рассматривал исламские правовые школы как социальные институты — гильдии, существующие на основании общности идей и интересов и взаимопомощи их членов (Jackson, 1996: XXVII–XXX, 103–106). Концепция Дж. Макдиси подразумевает рассмотрение *мазхаба* и как системы отношений между людьми, и как системы доктрин (включая юридическую догматику, принципы и методы толкования права).

3.2. МУСУЛЬМАНСКОЕ ИНТЕРПРЕТИРУЮЩЕЕ СООБЩЕСТВО: БАЗОВЫЕ РОЛИ

Ни одна доктрина не существует без людей, занимающихся ее разработкой и развитием. Поэтому, прежде чем обратиться к доктринальному аспекту *мазхаба* как социального и (более того) правового института, целесообразно остановиться на различных социальных ролях, которые играли в мусульманском обществе юристы, а также определить роль правителей.

Согласно Ваэлю Халляку, исламские юристы выступали в следующих четырех основных ролях: судья (*кади*), юрисконсульт (*муфти*), преподаватель и «автор-юрист» (author-jurist — *мусанниф*) (Hallaq, 2001: XII, 167–174). В идеале юрист должен был проявить себя во всех этих ролях, однако наиболее почетной и с точки зрения репутации крайне желательной считалась роль *мусаннифа*, поскольку написание завершенных трактатов рассматривалось как своеобразная форма поклонения Аллаху со стороны представителя «людей знания» (ibid.: 168–169).

Разница между *кади* и *муфти* заключалась в следующем. Первые назначались государством, и их решения являлись обязательными для исполнения вне зависимости от согласия сторон, в то время как статус *муфти* всецело зависел от признания в научном сообществе и среди населения, а его заключения, называемые *фатвами*, формально носили рекомендательный характер, считаясь обязательными только для лиц, признававших авторитетность данных *фатв* или данного *муфти*. Однако в период Османской империи появился институт официально назначаемых *муфти* во главе с *шейх уль-исламом*, что порождало конституционно-правовую проблему. Неизменным оставалось то, что решение *кади* принималось после установления всех обстоятельств конкретного дела и являлось применением уже установленных норм права к данному делу, в то время как *муфти* не рассматривали споры, а формулировали нормы права, исходя из вопроса клиента (Burak, 2015: 24–25; Jackson, 1996: 145–184; Al-Qarafi, Fadel, 2017: 70–72, 135–161).

Египетский представитель маликитского *мазхаба* Шихаб ад-Дин Ахмад ибн Идрис аль-Карафи (1228–1285) разработал интересный подход к определению статуса правителя (*имама*) как еще одного важного лица, наряду с *муфти* и *кади* выполняющего практические функции. Прежде всего, правовед предложил рассматривать деятельность пророка Мухаммада в четырех аспектах: в качестве посланника Аллаха, *муфти*, судьи и правителя (*имама*). После смерти Мухаммада эти полномочия разделились и перешли (за исключением качества непогрешимости) соответственно чтецам Корана и передатчикам *хадисов*, ученым, имеющим право выдавать *фатвы*, судьям, уполномоченным устанавливать конкретные факты и применять нормы, и *халифам* (Jackson, 1993: 73–78; Al-Qarafi, Fadel, 2017: 120–134). Аль-Карафи полагал, что только высказывания Мухаммада в качестве посланника и *муфти* имеют общеобязательную силу (и здесь пророк действовал как непогрешимый передатчик воли Аллаха), в то время как его суждения в качестве судьи или *имама* не были защищены от ошибок и относились к разрешению конкретных случаев, а значит, не могли рассматриваться как нормы права и могли обязать кого-либо только в случае соответствующей санкции судьи или правителя.

Интересно, что разделение власти *муфти*, *кади* и *имама* у аль-Карафи проводилось не по строгой линии размежевания компетенций, при котором должностное лицо, исполнившее функцию представителя иной ветви власти, считалось бы вышедшим за пределы своих полномочий, а по предметно-ролевому признаку. Идея правоведа заключалась, с одной стороны, в поступательном расширении объема полномочий. Судья в своем решении мог как определить факты и применимую норму (функция *кади*), так и предложить собственное толкование *фикха* (функция *муфти*), в то время как правитель мог исполнять функции *кади*, *муфти* и собственно *имама*. Однако, с другой стороны, степень обязательности соответствующих высказываний определялась не должностью лиц, а предметом данного высказывания: часть как судебного решения, так и указа правителя, предметно подпадающая под компетенцию *муфти*, считалась не неправомерным выходом за границы полномочий, а *фатвой*, носящей рекомендательный характер и тем самым равной *фатвам* любых других *муфти*, которые могли бы, следовательно, руководствуясь нормами своих *мазхабов*, издать *фатву*, противоречащую соответствующей части указа правителя или решения судьи (Jackson, 1993: 82–85; Al-Qarafi, Fadel, 2017: 70–77). Данная теория отличалась от иных подходов, принятых исламскими юристами;

например, ханбалит Абд ар-Рахман ибн аль-Джаузи (1116–1201) не согласился бы, что правитель, если только он не обучен юридической методологии, в принципе имеет право издавать *фатвы*, а значит, считал бы подобные указы *имамов* не рекомендательными и оспоримыми, а недействительными по процедурным соображениям (Jackson, 1993: 83).

В целом, хотя и с особыми и важными акцентами, описание аль-Карафи роли правителя является оригинальной интерпретацией представлений о данной должности, сложившихся в исламской юриспруденции. Согласно этим представлениям, правитель издает указы, не будучи связанным требованиями применения юридической методологии, с помощью которой выводятся нормы права из текстов шариата, но руководствуется соображениями общественной пользы при условии, что его указы не будут противоречить шариату (Сюкияйнен, 2021b: 73). Особенностью же подхода аль-Карафи является то, что указы правителей по подавляющему большинству вопросов не просто должны соответствовать минимальному требованию не противоречить шариату, но и должны считаться всего лишь *фатвами*, которые могут быть поддержаны или опровергнуты другими *муфти*.

3.3. ОТ ИДЖТИХАДА К ТАКЛИДУ: ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ МАЗХАБОВ

Противоположностью *иджтихада* является *таклид*, часто трактуемый как «слепое подражание», а человек, практикующий последний, называется *мукаллидом*. При этом некоторые исламоведы предупреждают, что *таклид* не следует понимать как простое отсутствие *иджтихада*: скорее это две крайние точки одного континуума, которые по-разному взаимодействуют (Бобровников и др., 2017: 43–44; Fadel, 1996: 196; Ibrahim, 2016a,b; Jackson, 1996: 77; El Shamsy, 2008: 1).

Дело в том, что *таклид* может пониматься двояко: (1) следование выводам и методам конкретного *муджтахида* или системе доктрин школы (но не обязательно всем выводам всех юристов данной школы) без проверки их аргументов; (2) осознанная лояльность разработанной системе доктрин, сопровождаемая проверкой их обоснованности или, по крайней мере, полным знанием методов, использованных при их формулировании (Hallaq, 2001: 86–88). Второе значение могло подразумеваться при обсуждении правомочий юристов практиковать *таклид*, но его также допустимо назвать идеологией, укоренение которой знаменует исторический переход мусульманского права к так называемой «эпохе *таклида*», в отличие от первого значения, которое можно рассматривать как конкретный метод принятия информации о нормах права.

Неоднозначное отношение исламских юристов к *таклиду* связано как с изменением его значения, так и с эволюцией *мазхабов*.

Ниже речь пойдет о *таклиде* как следовании юристов за другими юристами. Что касается практики *таклида* со стороны непрофессионалов, то она была дозволена уже на раннем этапе большинством правоведов. Эта позиция аргументировалась тем, что если бы *таклид* был запрещен непрофессионалам, им пришлось бы затрачивать слишком много времени на получение юридического образования, и это привело бы к упадку хозяйственной деятельности из-за отсутствия разделения труда (Ibrahim, 2016b: 297, 299; El Shamsy, 2008: 7).

Этимологически понятие *таклида* отсылает к надеванию веревок на шею животных для защиты их от порчи — доисламская практика, которую запретил Мухаммад. Применительно к людям это значение было экстраполировано как украшение кого-либо (в смысле наделения авторитетом) путем следования за его мнением (Jackson, 1996: 79–80; Weiss, 2010: 708–709). На философском уровне сказанное могло трактоваться как защита авторитетного лица перед Аллахом благодаря демонстрации приверженности, которая в итоге оказывается гарантией единства исламской общины постольку, поскольку *иджтихад* и *таклид* диалектически связаны (последний подтверждает действительность и действенность как непосредственно *иджтихада*, так и *мазхаба*, основанного на нем) (Hallaq, 2001: 21–22; Jackson, 1996: 80).

Примечательно, что на раннем этапе, когда школы права еще не сформировались, под *таклидом* понималось следование пророку Мухаммаду и его сподвижникам, то есть обеспечение преемственности заданных ими образцов поведения путем действенности, соединенной с легитимностью на уровне разделяемого убеждения в обязывающей силе данных образцов, — единственный вид *таклида*, в правомерности которого не сомневался никто из исламских ученых (Ibrahim, 2016b: 292–293). Однако использование понятия *таклида* в этом смысле в раннее время означало не столько бездумное подражание, сколько подтверждение авторитетности лиц и их практик на основании доступных доводов (например, о том, что Мухаммад является выразителем воли Аллаха). Некоторые противники *таклида*, при этом соглашавшиеся с тем, что непрофессионалу трудно осуществлять *иджтихад* (например, Ахмад ибн Ханбаль (780–855)), предлагали использовать в сходном смысле промежуточное понятие *иттиба'*, от которого, вместе с тем, многие ученые отказались, что и предопределило дальнейшее расширение семантики как *иджтихада*, так и *таклида* (ibid.). С точки зрения противников

таклида в его узком смысле, данная деятельность создавала угрозу закрепления произвола (*тахаккум*), заключающегося в следовании за необоснованным мнением юриста (Ibrahim, 2016b: 289–299).

В первые века развития исламского права ученые и судьи активно использовали *иджтихад*, параллельно делая первые шаги по установлению методов получения достоверных знаний о нормах *фикха*. VIII–X века — это период формирования школ исламского права, большая часть из которых получила названия по именам их основателей; со временем в суннитском праве из десятков школ сохранилось только четыре: ханафитская, маликитская, шафиитская и ханбалитская (Вайсс, 2008: 17–33).

Изначально *мазхабы* носили характер добровольных ассоциаций учеников конкретных *имамов* (Jackson, 1996: 72–73). Формированию школ способствовало то, что ученики передавали и комментировали труды своих учителей, иногда не соглашаясь с ними или дополняя их аргументы, содержательно или хотя бы методологически связывая свои выводы с позицией эпонима (Hallaq, 2001: 24–56; El Shamsy, 2013: 147–220).

Относительно благоприятные условия для формирования *мазхаба* сложились среди последователей Малика ибн Анаса аль-Асбахи (713–795), так как его методология основывалась на изучении повседневной практики и мнений юристов Медины — города, в котором Мухаммад жил и действовал десять лет, — как «живой сунны» (*‘амаль*). По сути, узнать выводы Малика означало приобщиться к сунне пророка и его сподвижников, поэтому передача маликитской доктрины практически сразу приобрела вид отсылок к мнениям эпонима или их реконструкции с попытками выяснить, кто из учеников передает наиболее достоверную и актуальную позицию правоведа (Hallaq, 2001: 31–36; El Shamsy, 2013: 17–43). Как результат склонности Малика пересматривать свои мнения, лица, учившиеся у него в разное время, распространили по своим местностям различные выводы учителя по одним и тем же вопросам, что обусловило региональное разнообразие школы и склонность маликитов к критическому исследованию как авторитетных суждений, так и практики (Fadel, 1996: 217–218).

Иная ситуация сложилась в шафиитской школе. Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (767–820) прямо противопоставил методологии Малика, казавшейся ему слишком неопределенной и не поддающейся проверке, подход, предполагающий полный отказ от *таклида* в пользу самостоятельного проведения *иджтихада*, основанного не на практике общины, а на анализе изустно передаваемых текстов шариата, с тем чтобы любой

мог перепроверить выводы юриста (El Shamsy, 2013: 69–90). Данный подход продолжили его ученики, что отразилось в их независимом и критическом комментировании трудов аш-Шафии. Эти обстоятельства первоначально предопределили отрицательное отношение шафиитов к *таклиду*, а позднее — особенности их аргументации в пользу *таклида* (El Shamsy, 2008).

В XI в. исламские правоведы, оценивая степень определенности границ *мазхабов*, применили словосочетание «*истакаррат аль-мазхахиб*» («юридические школы уже надежно устоялись») (Hallaq, 2001: 79; Ibrahim, 2016a: 809). Это постепенное признание ограничения исламского права рамками сложившихся *мазхабов* можно считать началом постепенного перехода от «эпохи *иджтихада*» к «эпохе *таклида*». В силу генетических особенностей этих школ ханафиты и маликиты (за исключением теологов-традиционалистов), возможно, раньше других признали допустимость *таклида* юристов (Hallaq, 2001: 3–7; El Shamsy, 2008: 13). Однако шафииты и ханбалиты более осторожно подходили к признанию такой возможности и, даже если фактически признавали ее, не спешили квалифицировать соответствующую деятельность как *таклид* или тем более прекращение *иджтихада* (Hallaq, 1984; Ibrahim, 2016b: 297).

Рассуждения шафиитов, приведшие их к постепенному признанию правомерности, а затем, при определенных условиях, и обязательности *таклида* в юридической деятельности, строились вокруг идеи обязательности прецедентов толкования. Один из вариантов объяснения этой идеи (получивший широкое признание) сформулировал абу-ль-Хасан Али ибн Мухаммад ибн Хабиб аль-Маварди (974–1058), обративший внимание на кумулятивный характер множественных прецедентов, каждый из которых, как предполагалось, был основан на повторяющемся *иджтихаде*. Соглашаясь с тем, что запретно следовать за чужой интерпретацией без ее проверки путем обращения к текстам шариата, аль-Маварди и его единомышленники вместе с тем напоминали, что результат индивидуального *иджтихада* всегда носит вероятностный характер. По сравнению с ним множественный прецедент надежнее, хотя также носит вероятностный характер, и неразумно отказываться от него в пользу индивидуального рассуждения. Поэтому шафииты со временем предписывали ограничивать юридические рассуждения сложившимися доктринами, хотя и с воспроизведением проверки их аргументации, чтобы оставалась возможность немного уточнять позиции «вправо или влево» (*ат-тайамун ва-т-тайасур*) (El Shamsy, 2008: 17–20).

Наконец, шафиит абу Амр Усман ибн Абд ар-Рахман ибн ас-Салах аш-Шахразури (1181–1245) прямо заявил, что абсолютные *муджтахиды*, которые не были бы связаны границами школ, давно исчезли и не возродятся, и с тех пор *иджтихад* возможен лишь постольку, поскольку сопровождается некоторой долей *таклида*, различающейся в зависимости от квалификации юриста. Ученый считал, что *таклид* не только неизбежен по указанной причине, но и обязателен, так как исламские юристы путем многовековой практики пришли к консенсусу относительно действительности *таклида* (Hallaq, 2001: 11; El Shamsy, 2008: 20–21). Таким образом, немного позднее, отстаивая идею *мазхаба* как института, обеспечивающего наилучшую организацию взаимоотношений между государством, обществом и личностью, аль-Карафи мог сослаться на *иджма'* (подразумеваемая практический консенсус) как на норму, определяющую действительность сложившихся *мазхабов* и *таклида*, принципы которого обязывали следовать своему *мазхабу* и не препятствовать представителям других школ поступать аналогично (Jackson, 1996: 106–107).

Изложенное позволяет утверждать, что и фактически, и по признанию некоторых юристов *таклид* стал фактором институционализации *мазхабов* обычно-правовым путем. Нормативный (правовой) характер данной институционализации проявился в том, что (1) правила, сформулированные в рамках правовой школы, даже если аргументация не содержит ссылок на тексты шариата, в случае признания их соответствия критериям данного *мазхаба* становятся обязательными; (2) процесс любого толкования, даже если оно частично опирается на Коран и Сунну, должен протекать в соответствии с доктринами и методами *мазхаба*. Отмеченные обстоятельства обусловили осторожность одних юристов в вопросах идентификации себя и других в качестве *муджтахидов* той или иной категории, резкость выпадов против идеологии *таклида* как фанатичной и основанной на обычае со стороны немногочисленных критиков (например, шиита зайдитской школы Мухаммада Али аш-Шаукани (1760–1834)) и даже случаи применения общественной санкции к тем, кто вел себя вызывающе по отношению к *таклиду* и к *мукаллидам* (Hallaq, 1984: 27–33; Ibrahim, 2016b: 301–302). Можно согласиться, что *таклид* стал правилом признания (в терминологии Г. Л. А. Харта), сложившимся обычно-правовым путем и идентифицирующим правила как относящиеся или не относящиеся по содержательным и процедурным параметрам к системе исламского права (Харт, Афонасин и др., 2007: 105–115; Fadel, 1996: 210). Однако следует подчеркнуть,

что признание законности *таклида* само по себе не влекло обязанности *кади* и *муфти* следовать *мазхабам* — это был предмет смежной, но отдельной дискуссии, которая будет рассмотрена позднее.

3.4. МАЗХАБЫ КАК СИСТЕМЫ ПРАВОВЫХ ДОКТРИН

Важную роль в институционализации *мазхаба* играли авторы-юристы. Помимо обсуждения понятий *иджтихада* и *таклида* и связанных с ними правомочий и обязанностей, они участвовали в институционализации школ и иными способами. Важнейшими из них являлись составление типологий юристов и определение тех доктрин, которые можно считать доктринами их *мазхаба*.

Типологии юристов, наиболее развернуто отражаемые в хронологически составленных биографиях (*табакат*), преследовали несколько задач: (1) определить круг лиц, признанных членами *мазхаба* как юридической гильдии; (2) определить категории юристов, по их квалификации, — и вытекающие из нее полномочия в области интерпретирующей и правоприменительной деятельности; (3) указать на наиболее авторитетные доктрины школы; (4) продемонстрировать преемственность между доктринами данного *мазхаба* и текстами шариата и между поколениями юристов как «наследников пророка»; (5) сохранить преемственность путем приобщения учащихся к истории и доктринам школы (Hallaq, 2001: 1–23). Интересно, что в условиях введения и попыток распространения ханафитского *мазхаба* как официального в Османской империи *табакаты* стали одним из средств, с помощью которых правоведы стремились либо закрепить официальную структуру *мазхаба*, либо защитить более широкие рамки сложившихся и применявшихся в регионах ханафитских доктрин (Bugak, 2015: 65–121). Составленные типологии правоведов также демонстрируют, что принятие *таклида* означало такое переосмысление *иджтихада* как динамической части исламского права, при котором *таклид* стал условием действенности и легитимности *иджтихада*, а не привел к полному отказу от него (Hallaq, 1984).

Определение круга доктрин, которые можно было бы причислить к позиции *мазхаба*, производилось путем сопоставления различных мнений, сложившихся внутри школы по одним и тем же вопросам, и обоснования правильности какого-то из них. Взаимодействие между *муфти* и авторами-юристами в части складывания доктрин *мазхабов* заключалось в том, что *муфти* разрабатывали позиции в ответ на конкретные вопросы, затем эти *фатвы* могли собираться в сборники

и анализироваться в теоретико-правовых и юридико-догматических трудах. Динамизм такого взаимодействия заключался в том, что даже мнения, признанные не соответствующими общей системе *мазхаба*, впоследствии могли быть пересмотрены и включены в число авторитетных доктрин или повлиять иным образом на теоретико-правовую или юридико-догматическую мысль (Халляк, Царегородцева, 2020: 255–262).

Анализ и систематизация доктрин юридических школ включали категоризацию мнений по различным рубрикам и выбор того, которое можно было бы считать правильным мнением *мазхаба*.

Основными терминами, обозначавшими критерии выбора правила, были *раджих* (предпочтительный) или *сахих* (здравый, правильный) и *машхур* (известный, распространенный). Все *мазхабы* так или иначе использовали приведенные базовые методы оценки позиций, однако маликиты склонялись к выявлению *машхура*, в то время как представители других школ более индивидуалистическим образом считали необходимым выявлять не столько распространенные в теории и на практике мнения, а те, которые можно было бы считать правильными (*раджих* или *сахих*) (Hallaq, 2001: 133–164; Jackson, 1996: 83–89).

Критерий *машхур* наиболее тесно связывал формирование доктрины школы с обычаем. Так, маликит Ибрахим ибн Али ибн Фархун (1319–1396) впервые полно обосновал понимание *машхура* как мнений Малика, переданных его учеником ибн аль-Касимом, — подход, который на момент осмысления ибн Фархуном уже был интегрирован в практику ряда маликитских регионов (Fadel, 1996: 219–223). Вместе с тем среди маликитов была распространена и другая точка зрения, согласно которой *машхур* — это та доктрина, которая традиционно применяется на практике, и поэтому при изучении научных трудов следовало учитывать, что изложенные в них выводы могли иметь не общешкольное значение, а основываться на местных обычаях, в свою очередь, сформировавшихся под влиянием норм маликитского права (Hallaq, 2001: 161; Jackson, 1996: 86–88). Интересно, что некоторые шафииты (в их числе — ибн ас-Салах) в случае конкуренции одинаково обоснованных мнений также отдавали приоритет самому распространенному (Hallaq, 2001: 143).

Выше была рассмотрена ситуация, когда доктрина становится обычаем юристов или даже всех жителей местности. Однако есть и другие аспекты взаимодействия *мазхаба* и обычая, влияющие на формулирование доктрин: (1) обычай обуславливает появление исключения из общего правила, в противном случае считающегося достоверной нормой *мазхаба*, (2) на основании уже существующего местного обычая

формулируется новое правило. В случае маликитов указанные аспекты взаимодействия обычая и доктрины могли выражаться в прямом отказе от доктринальных правил в пользу обычая, который не соответствовал ни одному из них. Представители других школ предпочитали при обнаружении обычая применять более слабое мнение *мазхаба*, которое соответствовало обычно-правовой норме (Hallaq, 2001: 111–113).

В результате обработки доктрин *мазхабов* рассмотренными и многими другими способами появлялись юридико-догматические сочинения разных типов. Наиболее подробными были исследовательские сочинения, в которых демонстрировался анализ различных мнений, обосновывался выбор в пользу каждого из них, заодно фиксировались и те позиции, которые, с точки зрения автора, не следовало считать правильными. Но был и другой род юридико-догматических сочинений — сокращенные учебники, в которых излагались исключительно те мнения, которые можно считать позицией *мазхаба*, для целей их применения на практике. Такие пособия, называемые *мухтасарами*, почти не содержали обоснования мнений и их вариативности, но были призваны обобщить нормы, подлежащие применению в суде (Fadel, 1996).

4. МАЗХАБ КАК КОНСТИТУЦИОННО-ПРАВОВОЙ ИНСТИТУТ

В 1990-е гг. американский исламовед Шерман Джексон в ряде работ, главной из которых является монография «Исламское право и государство: конституционная юриспруденция Шихаб ад-Дина аль-Карафи» (Jackson, 1996), предложил рассматривать *мазхаб* как институт, осмысление которого легло в основу конституционно-правовой теории аль-Карафи. Тем самым исследователь присоединился к точке зрения Дж. Макдиси, согласно которой *мазхаб* представляет собой юридическую гильдию, и показал, что по крайней мере во второй половине XIII в. юридические школы настолько утвердились в качестве правовых (а не просто социальных) институтов, что, во-первых, на практике активно способствовали выстраиванию правовой коммуникации между государством, обществом и личностью, а во-вторых, интерпретировались исламскими юристами как центральный элемент конституционного права (ibid.: XXVII–XXX, 103–106).

Несмотря на большой интерес современной юридической науки к тому, что часто называют исламским конституционализмом, предложение Ш. Джексона, насколько можно судить, остается неизвестным компаративистам, теоретикам права и конституционалистам. Одной из причин такого положения дел является то, что часто исследователи

фокусируются на сравнении западных и незападных подходов к конституционному праву и конституционализму либо с точки зрения поиска в последних доктринах и институтах, похожих на те, что сформировались в исторических условиях Запада, либо с целью аргументировать фактическое отсутствие таковых в восточных традициях. Однако некоторые ученые справедливо предупреждают, что такой подход приводит к риску оставить без концептуального объяснения специфические доктрины, практики и их идейные основы, традиционно сложившиеся в правовых системах Востока для урегулирования отношений, обычно относимых к конституционно-правовым, и это повлечет асимметричность сравнений и неполноту теорий конституционного права (Белов, 2024: 74–76; Троицкая, 1996: 132).

В задачи настоящей статьи не входит анализ феномена исламского конституционализма, к теоретической составляющей которого, если не углубляться в его сопоставление с принятым в западной доктрине понятием конституционализма (явно качественным, в отличие от понятия конституции), на данный момент достаточно применить более широкое и осторожное обозначение «конституционно-правовая доктрина». Однако, рассматривая место *мазхабов* в преемственности в классическом исламском праве, нельзя обойти вниманием их эволюцию от добровольного объединения юристов через становление в качестве правовых институтов (как было показано выше) к роли основополагающих посредников в правовой коммуникации между государством, обществом и человеком. Последнее можно считать формальным критерием соответствия тому, что обычно относят к области конституционно-правового регулирования (там же: 72–75). Кроме того, *мазхаб* рассматривался некоторыми исламскими учеными как правовой институт, позволяющий ограничивать представителей власти и простых мусульман для минимизации деспотизма и произвола, а также для обеспечения верховенства Закона, что считается центральным из материальных критериев соответствия понятию конституционного права (Белов, 2024: 74–75). Учитывая отсутствие иных понятий для адекватной характеристики описанной роли, из соображений концептуальной ясности разумно говорить о том, что *мазхабы* примерно с XIII в. приобрели конституционно-правовое значение.

4.1. ПРИМЕР ПРОБЛЕМЫ: СЛУЧАЙ СУДЕБНОГО АКТИВИЗМА

Чтобы лучше понять, какого рода опасности подтолкнули правоведов концептуализировать *мазхаб* в качестве гильдии, которая могла бы как ограничивать, так и защищать права и интересы мусульман

(ученых и непрофессионалов) и способствовать правовой коммуникации государства, общества и индивида, рассмотрим одно из поворотных событий в истории мусульманского права.

Основатель Мамлюкского султаната Бейбарс I (правил в 1260–1277 гг.) в 1261 г. назначил главным *кади* Каира представителя шафиитского *мазхаба*, уже девяносто лет являвшегося наиболее значимой и поддерживаемой государством правовой школой в Египте, Тадж ад-Дина Абд аль-Ваххаба ибн абу Касима Халафа ибн Бинт аль-Аазза (1207–1267). Сложившаяся на тот момент судебная система предполагала, что у главного судьи должно быть три заместителя, представлявших другие *мазхабы*. Причем, если эти заместители назначались непосредственно правителем, они оказывались независимыми от главного судьи и могли самостоятельно утверждать принятые ими решения, однако если заместителей назначил верховный судья, то он имел право контролировать и даже пересматривать их решения. В 1262 г. султан был вынужден лично назначить заместителей, а в 1265 г. — закрепить результат путем реформы судебной системы, в соответствии с которой вместо верховного судьи и его заместителей в Каире назначались четыре верховных судьи — по одному от каждого суннитского *мазхаба*.

Дело в том, что до 1262 г. принципиальный ибн Бинт аль-Аазз в случаях, когда решения его заместителей, выносимые в соответствии с позициями их *мазхабов*, не соответствовали шафиитской доктрине, по своей инициативе отменял эти решения и пересматривал дело. Особенно сильно это отражалось на приверженцах маликитской и ханафитской школ, составлявших значительную часть населения мамлюкского Египта. В шафиитской школе сложились два подхода к вопросу о том, обязан ли судья-шафиит подтвердить или привести в исполнение решение своего коллеги из другого *мазхаба*, если такое решение соответствовало данному *мазхабу*, но противоречило шафиитской позиции. Одни шафииты (как и все представители остальных школ) соглашались, что судья обязан привести в исполнение такое решение. Однако другая точка зрения, поддержанная исключительно шафиитами (в их числе — ибн Бинт аль-Ааззом), заключалась в том, что шафиитский судья может пересмотреть такое дело (Jackson, 1995; Jackson, 1996: 64–67).

Таким образом, необходимо было обосновать доктрину, позволяющую решить задачи обеспечения независимости судей, защиты традиционного правового плюрализма (как интеллектуального, так и практического) и верховенства исламского Закона с учетом укрепления стабильности

и единства правовой системы и единообразия судебной практики. Во времена судейства ибн Бинт аль-Аазза такую доктрину предложил Шихаб ад-Дин аль-Карафи, представитель маликитского *мазхаба*. Аль-Карафи заметил, что в политически нестабильных условиях мусульманского мира гарантом выполнения вышеуказанных задач может выступить лишь такой институт, который успел зарекомендовать себя как социально устойчивый, и таким институтом оказался *мазхаб* (Jackson, 1996: 68). Важно, что и другие правоведы, представлявшие разные юридические школы, как до аль-Карафи, так и особенно после него, обратились к *мазхабу* как к такому институту, который наилучшим образом мог обеспечить правовую коммуникацию между государством, обществом и индивидами. Чтобы лучше понять соответствующие конституционно-правовые разработки исламских правоведов, целесообразно рассмотреть эволюцию взглядов на допустимость отправления правосудия *мукаллидом*.

4.2. КАДИ, МУДЖТАХИД И МУКАЛЛИД

В период формирования исламского права юристы (за исключением, согласно некоторым сведениям, абу Ханифы (Ibrahim, 2016a: 808)) придерживались позиции, что *кади* обязательно должен быть *муджтахидом*, хотя и может в сложных делах обращаться за подсказкой к *муфти*. Так, аш-Шафии, его ученики и ханафит абу Бакр аль-Джассас (917–981) рекомендовали *кади* в сложных делах совещаться с *муфти*, чтобы не пропустить ни одного аспекта норм, применимых в данном деле, однако при этом судья обязан знать методы толкования и ему запрещается беспрекословно следовать за кем-либо при вынесении решения (Hallaq, 2001: 77–78; Ibrahim, 2016b: 292; El Shamsy, 2008: 10–11).

В XI в. уже появились сторонники той позиции, что *кади* может быть *мукаллидом*, поскольку, как указывали эти правоведы, *мазхабы* устоялись. Однако другие ученые возражали, указывая, что устоявшийся характер *мазхабов* сам по себе не влечет правомочности отправления правосудия *мукаллидом*. Так, аль-Маварди настаивал на том, что *кади* обязан применять каждый раз собственный *иджтихад*, даже если результат будет расходиться с позициями принятой им школы, если же решение судьи совпадет с мнением какой-либо из школ, то это должно быть результатом исключительно самостоятельной деятельности судьи, а не его *таклида*. Аль-Маварди пояснял, что судья вправе, но не обязан обращаться за советом к *муфти* (Hallaq, 2001: 78–79; Ibrahim, 2016a: 808–809; Jackson, 1996: 154–156).

На рубеже XI–XII вв. больше влиятельных ученых поддержало идею, что *кади* может быть *мукаллидом*: более осторожно это сделали шафииты и ханафиты, более уверенно — маликиты (Hallaq, 2001: 3–7, 80; Ibrahim, 2016a). Так, маликит абу Бакр ат-Туртуши (1059–1126) отметил относительно *кади-мукаллидов* (указывая на то, чем именно они должны руководствоваться при отправлении правосудия): «Их Коран — это просто *мазхаб их имама*» (Jackson, 1996: 159). Отстаивая необходимость как можно более широкой практики *иджстихада*, ханбалиты дольше всех сопротивлялись идее, что *кади* может быть *мукаллидом*. Например, Муваффах ад-Дин Абдаллах ибн Кудама аль-Макдиси (1147–1223) утверждал, что если *муфти* запрещено быть *мукаллидом*, то тем более это запрещено судье, решение которого носит обязательный характер. Ученый добавлял, что судье, следовательно, не требуется тратить много времени на подготовку к должности посредством изучения трудов по юридической догматике, поскольку, подобно любому *муджтахиду*, он будет познавать нормы в ходе применения права (ibid.: 156–157). Напротив, ибн Сурайдж (ок. 860–918), первым из шафиитов высказавшийся в пользу дозволения *мукаллиду* быть судьей, указывал, что *кади* часто приходится принимать решения быстро, и поэтому *таклид* становится необходимостью (El Shamsy, 2008: 16).

Наконец, к XIII в. шафиит Шихаб ад-Дин Ибрахим ибн Аби ад-Дам (ум. в 1244 г.) и другие ученые начали разрабатывать условия исполнения должности судьи *мукаллидом*, что стало предпосылкой ограничения *кади* рамками исключительно его *мазхаба* (Hallaq, 2001: 81–85; Jackson, 1996: 157–159). Соображения, по которым в итоге к судейству допустили *мукаллидов*, были двоякого рода. С одной стороны, ученые руководствовались теологическими аргументами о том, что с исторической сцены уже сошли полные *муджтахиды*, да и *муджтахидов*, ограниченных *мазхабами*, остается мало, однако в условиях фиксированности норм вопросы жизни остаются бесконечными, и продолжать придерживаться доктрины, что судьей или *муфти* должен быть только *муджтахид*, значило бы подвергнуть общину опасности оставить ее с нерешенными проблемами. С другой стороны, правоведы руководствовались практическими соображениями (которые они также прямо формулировали) обеспечения: (1) единообразия судебной практики (чего было бы сложно добиться в условиях тотального *иджстихада*); (2) защиты от коррупции, для которой в условиях судебного правотворчества было

меньше препятствий; (3) поддержания доверия мусульман к правоприменительной практике как гаранту действенности Закона (Fadel, 1996; Ibrahim, 2016a).

4.3. МАЗХАБ В СИСТЕМЕ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ, ОБЩЕСТВОМ И ЛИЧНОСТЬЮ

Аль-Карафи условиями независимости судей считал, во-первых, принадлежность судьи определенному *мазхабу*, а во-вторых, соответствие вынесенного решения нормам именно той правовой школы, последователем которой является *кади*. При соблюдении этих условий судебный акт не мог быть отменен вышестоящим судьей, если он принадлежал другому *мазхабу*, на основании несоответствия принятого решения нормам школы данного вышестоящего судьи. С точки зрения ученого, решение *кади* могло быть отменено только в случае неверного установления и интерпретации обстоятельств дела, а также противоречия принципам *фикха*. При этом решение, в котором сформулирована новая норма или применено мнение, признанное в данной школе слабо обоснованным, с точки зрения аль-Карафи, также не подлежало отмене в силу принципа приоритета специальной нормы над общей, поскольку данный судебный акт следовало рассматривать как конкретизацию применительно исключительно к данному делу доктрины, сформулированной для неопределенного числа случаев (Jackson, 1996: 145–184; Al-Qarafi, Fadel, 2017: 68–69, 135–156).

Многие исламские юристы не согласились с последней позицией. Например, шафиитский правовед Таки ад-Дин ас-Субки (1284–1355) заявил, что если правитель назначает судью без указания *мазхаба*, то судья, являющийся *мукаллидом*, должен применять позиции своей школы по критерию *машхур*, а судья, являющийся *муджтахидом*, может применять норму, выведенную путем самостоятельного толкования, однако если правитель при назначении указывает *мазхаб*, то судья, обладающий любой квалификацией, обязан придерживаться стандартной доктрины указанной правовой школы и не вправе не только выходить за ее пределы, но и применять мнения, которого придерживается меньшинство юристов данного *мазхаба* даже в том случае, когда сам *кади* придерживается позиции меньшинства (Rapoport, 2003: 214–215). Тем самым могли вводиться условия, ограничивающие деятельность судьи и одновременно обеспечивающие предсказуемость судебной практики,

основанные не на произвольных соображениях, а на рамках, установленных *таклидом* как правилом признания, получившим действительность в ходе длительной эволюции *мазхабов*.

При этом обсуждалась возможность осуществлять контроль над решениями *кади* — по сути, речь шла об эволюции правила, в соответствии с которым *кади* имел право обращаться за советом к *муфти*. Со временем, во-первых, юристы признали, что по сложным делам (то есть по таким, относительно которых в доктрине отсутствовали сформулированные или признанные в качестве надежных нормы) судья обязан обратиться к *муфти*, а во-вторых, некоторые юристы считали, что судью-*мукаллида* необходимо контролировать во всех случаях и отменять его решение, если оно не соответствовало стандартной позиции его *мазхаба* (Fadel, 1996; Ibrahim, 2016a; Rapoport, 2003).

Функция поддержания правового плюрализма обеспечивалась принципом взаимного признания *мазхабов*, согласно которому юрист должен был исходить из допущения, что доктрина его школы правильно интерпретирует шариат с вероятностью допустить ошибку, а доктрины представителей других школ интерпретируют шариат ошибочно с вероятностью оказаться правыми. Согласно аль-Карафи, не только судья, но и *муфти* должен учитывать данный принцип. Например, если к маликитскому юрисконсульту обратится клиент, следующий другому *мазхабу*, данный *муфти* обязан, как правило, дать этому клиенту *фатву* на основании не норм маликитской школы, а норм школы, которой придерживается спрашивающий, даже если клиент желает получить именно на данный вопрос заключение в соответствии с маликитской школой (Al-Qarafi, Fadel, 2017: 215–225, 238–242).

Последнее уточнение связано со спором вокруг допустимости перехода мусульман из одного *мазхаба* в другой, а также вокруг дозволенности следовать в определенных вопросах мнениям чужой школы — подход, к которому аль-Карафи относился настороженно, хотя и не отрицал полностью его правомерность. На практике, если судья, согласно правилам его *мазхаба* (нормами которого он был ограничен и как личность, и как должностное лицо), не мог вынести решение, кажущееся ему подходящим в данных обстоятельствах, но знал, что такое решение считается допустимым в соответствии с другой школой права, он передавал рассмотрение дела представителю соответствующего *мазхаба*, назначенного в качестве *кади* в данной местности. При этом судья, которому передали дело, обязан был рассмотреть его на ожидаемых от него условиях, даже если лично ему казалось более справедливым

вынести решение в соответствии с нормами школы *кади*, передавшего дело на рассмотрение. Простые мусульмане также использовали право обратиться в суд любого из представленных в городе *мазхабов*. Опять же, некоторые юристы считали такую практику дозволенной как сложившуюся на протяжении многих веков, не подрывающей верховенство Закона и принцип предсказуемости правоприменения ввиду того, что *мазхабы* и сложившиеся на практике нормы взаимодействия между ними представляли собой стабильные системы правил, следование которым во всех случаях можно было считать следованием шариату по причине генетической связи с ним школ права (Rapoport, 2003).

Приведенные соображения имели значение и в дискуссиях о полномочиях правителей. Так, аль-Карафи, исходя из своего представления о полномочиях правителя и о природе *мазхаба* как гаранта построения правовой коммуникации между государством, обществом и личностью, считал, что государство не могло устанавливать определенный *мазхаб* в качестве общеобязательного и принуждать следовать ему тех, кто принадлежит другим школам права, или определять, какие именно доктрины данного *мазхаба* следует считать предпочтительными (Jackson, 1993; Jackson, 1996: 103–112, 185–224).

Особенно остро этот вопрос встал во времена Османской империи, когда официальным *мазхабом* была признана ханафитская школа, а государство стало назначать не только судей, но и *муфти*. В целом ханафитская доктрина признавала правомерность политики назначения *кади* с предписанием выносить решения в соответствии с конкретным *мазхабом* (Peters, 2005). Однако мнения разошлись относительно *муфти*. Одни правоведы считали, что необходимо ввести институт назначаемых юрисконсультов и запретить другим юристам выносить *фатвы* для целей достижения единообразия практики дачи юридических консультаций и защиты мусульман от произвола *муфти*, не получивших должного образования. Другие ученые, не отрицая допустимость учреждения института официально назначаемых *муфти* и даже право султана контролировать компетентность юристов, настаивали на том, что если в регионе есть несколько квалифицированных юрисконсультов, то из соображений сохранения сложившихся доктринальных различий как между школами, так и внутри каждой из них, необходимо позволять им всем выносить *фатвы* вне зависимости от того, были ли данные юристы назначены государством на какую-либо должность (Burak, 2015: 10–64).

Одним из способов отстаивания такого правового плюрализма стало использование при вынесении *фатв* мнений, считавшихся в традиции *мазхаба* слабыми, в случае их соответствия местному обычаю: в таких случаях юрисконсульты не только демонстрировали актуальность вариативности доктрин школы права на фоне попыток ее стандартизации со стороны государства, но и обосновывали, по каким причинам государственный стандарт *мазхаба* не был применим в конкретном регионе (Burak, 2015: 176–177, 203–204).

Еще один аспект связи *мазхаба* и обычая на практике (если учесть обычно-правовую природу *таклида*) заключался в том, что в исламском праве сложился принцип, согласно которому *муфти*, имеющий особое мнение по определенному вопросу, вправе применять это мнение к самому себе, однако ему запрещается выносить *фатвы* в соответствии с данной позицией (Hallaq, 2001: 229). В связи с этим дагестанский шафиитский юрист Хасан аль-Алкадари (1834–1910) напоминал, что «жители как бы обязали судей и *муфтиев* придерживаться того *мазхаба*, который распространен среди них» (Бобровников и др., 2017: 180–183).

Таким образом, можно утверждать, что режим *таклида* включал не только правила признания, но и правила суда (в терминологии Г. Л. А. Харта), сложившиеся как обычно-правовым, так и доктринальным путем (ср.: Харт, Афонасин и др., 2007: 101–102).

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исламские юристы исходили из того, что легитимность Закона для верующих обусловлена достоверностью факта его ниспослания Аллахом (а значит, фактом его действительности), и такая легитимность побуждала реализовывать нормы, что является типичным для модели соотношения трех модусов существования закона (Три царства права..., 2023: 574). Однако ученые также полагали, что легитимность должна подкрепляться действенностью во избежание «угасания шариата». Данный подход напоминает модель соотношения действенности, легитимности и действительности правового обычая (в приведенной последовательности) (там же: 575–578). Это означает, что, по мысли юристов, нормы исламского права должны были приобретать дополнительную эффективность, переходя в обычай (ср.: там же: 580). При этом если наличие (либо отсутствие) такой эффективности не влияло на действительность Корана как Закона в силу его зависимости от воли Аллаха и рассматривалось как значимое условие полноты правовой коммуникации, активное участие в которой оказывалось необходимым

для мусульман, то в случае доктринально сформулированных норм как обладающих производной действительностью переход их в обычай или соответствие уже существующим обычаям мог становиться решающим фактором признания таких норм действительными или недействительными по критерию согласованности с условиями местности или времени.

Поэтому правоведы считали необходимым обеспечить преемственность исламского права как гарантию верховенства Закона и единства мусульманской общины. Учитывая изложенные в разделе 2 настоящей статьи особенности мусульманского права и мышления исламских юристов, преемственность права должна была совмещать следующие аспекты: (1) сохранение и передача текстов шариата с тем, чтобы они не оказались вытесненными из правовой системы юридическим дискурсом и практикой; (2) сохранение и передача всего разнообразия доктрин как вероятного отражения подлинного Закона; (3) постоянная актуализация норм права в интерпретирующей и практической деятельности; (4) стабильность норм и практики их применения; (5) учет условий места и времени.

Стремясь решить эти во многом взаимно противоречащие задачи, исламские правоведы и теологи разрабатывали подходы к преемственности права, различавшиеся как в деталях, так и в существенных тезисах. Некоторые из предложенных решений заключались в синтезе *иджтихада* — как проявления роли авторитета компетентных лиц и динамического аспекта права, и *таклида* — как проявления роли коллектива и стабилизирующего аспекта. Наиболее полно данный подход стало возможным воплотить после институционализации *мазхабов*, которые затем были концептуализированы и тем самым включены правоведами в догму в качестве одного из элементов юридической доктрины.

Значительную роль в институционализации *мазхабов* сыграл правовой обычай, благодаря которому юридические школы приобрели действительность посредством утверждения *таклида* в качестве правил признания и суда. Отмечая сходство между стремлением выявить подлинные позиции *мазхаба* и поиском *communis opinio doctorum* в средневековой Европе (Михайлов, 2022: 317–340), следует оговориться, что, во-первых, при выборе позиции школы могли учитывать не самые распространенные, но весомые мнения или предпочитать один конкурирующий консенсус другому (критерий *раджих*) либо включать самые распространенные не только в теории, но и на практике интерпретации (критерий *машхур*); во-вторых, иногда сознательно выбирались

слабые мнения, если они соответствовали обычаю. Описанные особенности могут рассматриваться как интересные примеры взаимодействия правового обычая и правовой доктрины.

Наконец, как бы классические исламские правоведы ни желали дистанцировать Закон от государства, они не могли отрицать воздействие последнего на первый. Стремясь преодолеть влияние политической и социальной нестабильности и неопределенности правоприменительной практики на право, ученые осмыслили *мазхаб* в качестве института, обеспечивающего упорядоченную правовую коммуникацию между государством, обществом и личностью. При этом если одни юристы усматривали решение проблемы устранения произвола в ограничении действительности исламского права одним *мазхабом* или доктринами, представляющими лишь часть позиции школы, то другие полагали необходимым защищать правовой плюрализм, обоснованный традицией и генетической связью с Законом, от того, что они считали деспотичным навязыванием части мусульман определенной школы в ущерб *мазхабам*, которых те придерживались. В этом проявилась одна из особенностей незападных конституционных традиций, отмеченных С. А. Беловым, — защита прав и интересов индивидов обуславливается их принадлежностью определенным коллективам (Белов, 2024: 83–84), что делает *мазхаб*, *таклид* и иные феномены многообещающими с точки зрения более детального исследования исторических особенностей (возможно, влияющих и на современность) исламской конституционной традиции. Акцентирование внимания исламских правоведов на конституционно-правовом значении *мазхабов* также имело целью обеспечить преемственность права, поскольку таким образом можно было достичь максимально широкой действительности Закона и его верховенства через ограничение правителей, правоприменителей, ученых и непрофессионалов рамками, сформировавшимися в условиях *таклида*, одновременно сохраняя правовой плюрализм и возможности принятия решений, защищающих общественное благо.

ЛИТЕРАТУРА

- Белов С. А. Ценности незападных политических традиций // Сравнительное конституционное обозрение. — 2024. — Т. 33, № 2. — С. 73–88.
- Бобровников В. О., Шехмагомедов М. Г., Шихалиев Ш. Ш. Мусульманское право и обычай в российском Дагестане : источники и исследование. — СПб. : Президентская библиотека, 2017.

- Вайсс Б. Д. Дух мусульманского права : пер. с англ. — М., СПб. : Диля, 2008.
- Губайдуллин А. Р. Преемственность в развитии правовой системы // Вестник Университета им. О. Е. Кутафина (МГЮА). — 2017. — № 4. — С. 81–90.
- Карташов В. Н. Преемственность в правовой системе общества : методологические основы исследования // Юридическая техника. — 2011. — № 5. — С. 10–18.
- Коран / пер. с араб. М.-Н. О. Османова. — М. : Ладомир, 1995.
- Краевский А. А., Тимошина Е. В. Jus non scriptum : о действенности правовых обычаев и их применении российскими судами // Социологические исследования. — 2020. — № 12. — С. 87–97.
- Лурье С. В. Традициология Э. С. Маркаряна : отличие от зарубежных теорий традиции // Культура и образование. — 2015. — № 4. — С. 5–12.
- Михайлов А. М. Юридическая доктрина и правовая идеология. — М. : Юрайт, 2022.
- Неновски Н. Преемственность в праве / пер. с болг. В. М. Сафронова. — М. : Юридическая литература, 1977.
- Рыбаков В. А. Преемственность в развитии права (Теоретико-исторический аспект). — Омск : Наука, 2007.
- Сергеева Е. А. Традиции в современном обществе : особенности конструирования идентичности // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. — 2013. — № 1. — С. 138–143.
- Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. — М. : ЯСК, 2015.
- Сюкияйнен Л. Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. — М. : ВШЭ, 2021a.
- Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право : вопросы теории и практики. — М. : Наука, 2021b.
- Тарасов Н. Н. Правовая традиция и преемственность в праве : основания исследования // Электронное приложение к «Российскому юридическому журналу». — 2020. — № 3. — С. 5–14.
- Три царства права : действительность, действенность, легитимность / Е. В. Тимошина, Н. С. Васильева, В. Е. Кондуров, А. А. Краевский. — СПб. : СПбГУ, 2023.
- Троицкая А. А. Сравнительный метод в науке конституционного права и решениях органов конституционного контроля : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.02 / Троицкая А. А. — М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 1996.
- Халляк В. История исламских теорий права : введение в суннитскую теорию права / пер. с англ. И. А. Царегородцевой. — М. : ВШЭ, 2020.
- Харт Г. Л. А. Понятие права / пер. с англ. Е. В. Афонасина, М. В. Бабака, А. Б. Дидикина, С. В. Моисеева. — СПб. : СПбГУ, 2007.
- Червонюк В. И. Традиции как выражение преемственности в правовом развитии, их регулятивные особенности, взаимосвязь с инновациями в сфе-

- ре действия конституционного права // Юридическая техника. — 2011. — № 5. — С. 511–526.
- Ahmad A. A.* The Fatigue of the Shari'a. — New York : Palgrave Macmillan, 2012.
- Burak G.* The Second Formation of Islamic Law : The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire. — New York : Cambridge University Press, 2015.
- El Shamsy A.* Rethinking "Taqlid" in the Early Shafi'i School // Journal of the American Oriental Society. — 2008. — Vol. 128, no. 1. — P. 1–23.
- El Shamsy A.* The Canonization of Islamic Law : A Social and Intellectual History. — New York : Cambridge University Press, 2013.
- Fadel M.* Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhatasar // Islamic Law and Society. — 1996. — Vol. 3, no. 2. — P. 193–233.
- Hallaq W. B.* Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies. — 1984. — Vol. 16, no. 1. — P. 3–41.
- Hallaq W. B.* Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. — New York : Cambridge University Press, 2001.
- Hallaq W. B.* Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality : Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity // Comparative Islamic Studies. — 2012. — Vol. 8, no. 1/2. — P. 1–51.
- Ibrahim A. F.* Rethinking the Taqlid Hegemony : An Institutional, Longue-Duree Approach // Journal of the American Oriental Society. — 2016a. — Vol. 136, no. 4. — P. 801–816.
- Ibrahim A. F.* Rethinking the Taqlid-Ijtihad Dichotomy : A Conceptual-Historical Approach // Journal of the American Oriental Society. — 2016b. — Vol. 136, no. 2. — P. 285–303.
- Jackson S. A.* From Prophetic Actions to Constitutional Theory : A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence // International Journal of Middle East Studies. — 1993. — Vol. 25, no. 1. — P. 71–90.
- Jackson S. A.* The Primacy of Domestic Politics : Ibn Bint al-Aazz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt // Journal of the American Oriental Society. — 1995. — Vol. 115, no. 1. — P. 52–65.
- Jackson S. A.* Islamic Law and the State : The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. — Leiden, New York, Koln : Brill, 1996.
- Law in the Middle East. Vol. 1. Origin and Development of Islamic Law / ed. by M. Khadduri, H. J. Liebesny. — Richmond : The William Byrd Press, 1955.
- Peters R.* What Does It Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire // The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress / ed. by P. Bearman, R. Peters, F. E. Vogel. — Cambridge : Harvard University Press, 2005. — P. 147–158.
- Al-Qarafi al-Maliki Shihab al-Din Ahmad ibn Idris.* The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers / trans. from the Arabic by M. Fadel. — New Haven, London : Yale University Press, 2017.

Rapoport Y. Legal Diversity in the Age of Taqlid : The Four Chief Qadis Under the Mamluks // *Islamic Law and Society*. — 2003. — Vol. 10, no. 2. — P. 210–228.

Weiss B. G. The Search for God's Law : Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi. — Salt Lake City : University of Utah Press, 2010.

Kuznetsov, N. A. 2025. "Mazhhab v mekhanizme preyemstvennosti klassicheskogo islamskogo prava [Madhhab in the Mechanism of Continuity of Classical Islamic Law]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (2), 292–325.

NIKOLAI KUZNETSOV

LECTURER

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-6537-1852

MADHHAB IN THE MECHANISM OF CONTINUITY OF CLASSICAL ISLAMIC LAW

Submitted: Jan. 21, 2025. Reviewed: Feb. 08, 2025. Accepted: Apr. 14, 2025.

Abstract: One of the urgent problems of the theory and philosophy of law is the question of the essence and mechanisms of succession in law. The discussion of this phenomenon is closely related to both philosophical (for example, the role of tradition, rational and irrational in law) and theoretical and legal (validity, effectiveness and legitimacy of law) topics, as well as concepts emerging in legal dogma, through which mechanisms for ensuring legal continuity can be consolidated in the legal system. The article examines these issues using the example of the *madhhab* (law school), which was formed during the evolution of Muslim law as the most important legal institution and was then conceptualized by Islamic lawyers as one of the concepts of legal dogma. Analyzing the development and functions of the *madhhab*, the author reveals the role of *Ijtihad* and *Taqlid* in the institutionalization of Muslim law. The paper shows that the interrelated functions of the law school included the Islamic doctrine of guaranteeing the independence of judges (*Qadi*) and legal advisers (*Mufti*), imposing legal restrictions on lawyers, representatives of the state and ordinary Muslims in connection with the obligation to follow their chosen law schools, ensuring legal pluralism and legal continuity as a condition for the rule of Law. Thus, since the 13th century, the *madhhab* has become a fundamental link in building legal communication between the state, society and man, which gives reason to assert that it acquired constitutional and legal significance from this period. The study also reveals the relationship between madhhab and legal custom in Islamic legal doctrine and in practice.

Keywords: Ijtihad, Islamic Constitutionalism, Madhhab, Legal Doctrine, Legal Institution, Legal Custom, Continuity in Law, Taqlid.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-292-325.

REFERENCES

Ahmad, A. A. 2012. *The Fatigue of the Shari'a*. New York: Palgrave Macmillan.

- Belov, S. A. 2024. "Tsennosti nezapadnykh politicheskikh traditsiy [Values of Non-Western Political Traditions]" [in Russian]. *Sravnitel'noye konstitutsionnoye obozreniye [Comparative Constitutional Review]* 33 (2): 73–88.
- Bobrovnikov, V. O., M. G. Shekhmagomedov, and Sh. Sh. Shikhaliyev. 2017. *Musul'manskoye pravo i obyчай v rossiyskom Dagestane [Muslim Law and Custom in Russian Dagestan]: istochniki i issledovaniye [Sources and Investigation]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Prezident-skaya biblioteka [Presidential Library].
- Burak, G. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Chervonyuk, V. I. 2011. "Traditsii kak vyrazheniye preymstvennosti v pravovom razvitii, ikh regulativnyye osobennosti, vzaimosvyaz' s innovatsiyami v sfere deystviya konstitutsionnogo prava [Traditions as an Expression of Continuity in Legal Development, Their Regulatory Features, Interrelation with Innovations in the Field of Constitutional Law]" [in Russian]. *Yuridicheskaya tekhnika [Juridical Techniques]*, no. 5, 511–526.
- El Shamsy, A. 2008. "Rethinking 'Taqlid' in the Early Shafi'i School." *Journal of the American Oriental Society* 128 (1): 1–23.
- . 2013. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press.
- Fadel, M. 1996. "Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar." *Islamic Law and Society* 3 (2): 193–233.
- Gubaydullin, A. R. 2017. "Preymstvennost' v razvitii pravovoy sistemy [Continuity in the Development of Legal System]" [in Russian]. *Vestnik Universiteta im. O. Ye. Kutafina (MGYuA) [Courier of Kutafin Moscow State Law University (MSAL)]*, no. 4, 81–90.
- Hallaq, W. 2020. *Istoriya islamskikh teoriy prava [A History of Islamic Legal Theories]: vvedeniye v sunnit-skuyu teoriyu prava [An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh]* [in Russian]. Trans. from the English by I. A. Tsaregorodtseva. Moskva [Moscow]: VSh-E [HSE Publishing House].
- Hallaq, W. B. 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1): 3–41.
- . 2001. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- . 2012. "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity." *Comparative Islamic Studies* 8 (1–2): 1–51.
- Hart, H. L. A. 2007. *Ponyatiye prava [The Concept of Law]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. V. Afonasin et al. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: SPbGU [SPbU Publishing House].
- Ibrahim, A. F. 2016a. "Rethinking the Taqlid Hegemony: An Institutional, Longue-Duree Approach." *Journal of the American Oriental Society* 136 (4): 801–816.
- . 2016b. "Rethinking the Taqlid-Ijtihad Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach." *Journal of the American Oriental Society* 136 (2): 285–303.
- Jackson, Sh. A. 1993. "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence." *International Journal of Middle East Studies* 25 (1): 71–90.
- . 1995. "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-Aazz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt." *Journal of the American Oriental Society* 115 (1): 52–65.
- . 1996. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraḥi*. Leiden, New York, and Koln: Brill.

- Kartashov, V. N. 2011. "Preyemstvennost' v pravovoy sisteme obshchestva [Continuity in the Legal System of the Society]: metodologicheskiye osnovy issledovaniya [Methodological Foundations of the Study]" [in Russian]. *Yuridicheskaya tekhnika [Juridical Techniques]*, no. 5, 10–18.
- Khadduri, M., and H. J. Liebesny, eds. 1955. *Origin and Development of Islamic Law*. Vol. 1 of *Law in the Middle East*. Richmond: The William Byrd Press.
- Koran [Al-Qu'ran] [in Russian]. 1995. Trans. from the Arabic by M.-N. O. Osmanov. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Krayevskiy, A. A., and Ye. V. Timoshina. 2020. "Jus non scriptum [Jus non scriptum]: o deystvennosti pravovykh obyayev i ikh primenenii rossiyskimi sudami [On the Efficacy of Legal Customs and Their Application by Russian Courts]" [in Russian]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya [Sociological Studies]*, no. 12, 87–97.
- Lur'ye, S. V. 2015. "Traditsiologiya E. S. Markaryana [Markarian's Traditionology]: otlicheye ot zarubezhnykh teoriy traditsii [Unlike Foreign Theories about Tradition]" [in Russian]. *Kul'tura i obrazovaniye [Culture and Education]*, no. 4, 5–12.
- Mikhaylov, A. M. 2022. *Yuridicheskaya doktrina i pravovaya ideologiya [Legal Doctrine and Legal Ideology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yurayt.
- Nenovski, N. 1977. *Preyemstvennost' v prave [Priemstvennostta v pravoto]* [in Russian]. Trans. from the Bulgarian by V. M. Safronov. Moskva [Moscow]: Yuridicheskaya literatura.
- Peters, R. 2005. "What Does It Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire." In *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress*, ed. by P. Bearman, R. Peters, and Fr. E. Vogel, 147–158. Cambridge: Harvard University Press.
- Al-Qarafi al-Maliki Shihab al-Din Ahmad ibn Idris. 2017. *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers [Al-Ihkam fi tamyiz al-fatawa 'an al-ahkam wa tasarrufat al-qadi'l-imam]*. Trans. from the Arabic by M. Fadel. New Haven and London: Yale University Press.
- Rapoport, Yo. 2003. "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10 (2): 210–228.
- Rybakov, V. A. 2007. *Preyemstvennost' v razvitii prava (Teoretiko-istoricheskiy aspekt) [Continuity in the Development of Law (Theoretical and Historical Aspect)]* [in Russian]. Omsk: Nauka.
- Sergodeyeva, Ye. A. 2013. "Traditsii v sovremennom obshchestve [Traditions in Modern Society]: osobennosti konstruirovaniya identichnosti [Features of Designing Identity]" [in Russian]. *Vestnik Adygeyskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 1: Regionovedeniye: filozofiya, istoriya, sotsiologiya, yurisprudentsiya, politologiya, kul'turologiya [The Bulletin of the Adyghe State University, the Series Region Studies: Philosophy, History, Sociology, Jurisprudence, Political Sciences and Culturology]*, no. 1, 138–143.
- Smirnov, A. V. 2015. *Soznaniye. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl [Conscience. Logic. Language. Culture. Sense]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: YaSK.
- Syukiyaynen, L. R. 2021a. *Islamskoye pravo i dialog kul'tur v sovremennom mire [Islamic Law and Dialogue of Cultures in Modern World]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: VSh-E [HSE Publishing House].
- . 2021b. *Musul'manskoye pravo [The Muslim Law]: voprosy teorii i praktiki [Issues of Theory and Practice]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Tarasov, N. N. 2020. "Pravovaya traditsiya i preyemstvennost' v prave [Legal Tradition and Continuity in Law]: osnovaniya issledovaniya [Methodological Bases of Research]" [in Russian]. *Elektronnoye prilozheniye k "Rossiyskomu yuridicheskomu zhurnalu" [Electronic supplement to "Russian Juridical Journal"]*, no. 3, 5–14.

- Timoshina, Ye. V., et al. 2023. *Tri tsarstva prava [The Three Realms of Law]: deystvitel'nost', deystvennost', legitimnost' [Validity, Effectiveness, Legitimacy]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: SPbGU [SPbU Publishing House].
- Troitskaya, A. A. 1996. "Sravnitel'nyy metod v nauke konstitutsionnogo prava i resheniyakh organov konstitutsionnogo kontrolya [Comparative Method in the Science of Constitutional Law and Decisions of Constitutional Control Bodies]" [in Russian]. Doctoral diss., MGU im. M. V. Lomonosova [Moscow State University].
- Weiss, B. G. 2008. *Dukh musul'manskogo prava [The Spirit of Islamic Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Dilya.
- . 2010. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press.