

# THE INFLUENCE OF SHIHABADDIN MARDJANI ON THE HANAFISM OF THE MIDDLE EAST AND SOUTH ASIA\*

**Junaid Quadri**  
jqquadri@uic.edu

---

*This paper explores the influence of Shihabaddin Mardjani on Hanafī scholars in the Middle East and South Asia. It examines the impact of Mardjani’s discussion of ijtihād and taqlīd in his famous work, Nāẓūrat al-Ḥaqq on four specific scholars. Much scholarship on Mardjani has focused on his important role as an innovative Tatar Muslim thinker of the Volga-Ural region. This paper, however, shifts attention to his stature as an influential transregional Hanafī thinker by outlining the impact of his work on Muslim scholars writing in the Middle East and South Asia. Though they were first taken up by the “dissident” ḥadīth-centric Hanafism of ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī, Mardjani’s ideas on ijtihād and taqlīd later became naturalized within mainstream Hanafī thinking by the Egyptian mufti Muḥammad Bakḥīt al-Muḥīṭ, and by the critic of Modernism, Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Later, it was incorporated into a textbook written by Mufti Taqī al-‘Uthmānī of Pakistan, further embedding it in the dominant expression of Hanafism.*

**Keywords:** *Mardjani, Hanafism, ijtihād, taqlīd.*

---

Assistant Professor of History  
and Religious Studies of University  
of Illinois at Chicago  
**Junaid Quadri**

---

\* Zukhra Kasimova (translator).

# ВЛИЯНИЕ ШИХАБАДДИНА МАРДЖАНИ НА ХАНАФИЗМ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮЖНОЙ АЗИИ\*

Джунаид Куадри  
jquadri@uic.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.03>

В этой статье автором исследуется влияние Шихабалдина Марджани на ученых-ханафитов Ближнего Востока и Южной Азии, а именно идей об иджтихаде и таклиде из его известного произведения «Назурат ал-хакк». До настоящего времени большинство исследований о Марджани были сосредоточены на его роли в качестве передового татаро-мусульманского мыслителя Поволжья и Урала. В данной статье автор сосредоточивает свое внимание на роли Марджани как влиятельного трансрегионального ханафитского мыслителя через анализ влияния его работ на мусульманских ученых Ближнего Востока и Южной Азии. Изначально подхваченные «диссидентским» хадис-центричным ханафитом Абдалхаем ал-Лакнави, идеи Марджани об иджтихаде и таклиде позже легли в основу преобладающего направления мысли среди ханафитов, сформулированного египетским муфтием Мухаммадом Бахит ал-Мути'и и критиком модернизма Мухаммадом Захид ал-Каусари. Далее эти идеи были включены в учебник, написанный пакистанским муфтием Таки ал-Усмани, который воспринимается сейчас как доминирующее выражение ханафитской традиции.

## Джунаид Куадри

Ассистент-профессор кафедры истории и религиоведения Иллинойского университета в Чикаго

**Ключевые слова:** Марджани, ханафизм, иджтихад, таклид.

**Ш**ихабалдин Марджани (1818–1889) хорошо известен как мыслитель-реформатор Волго-Уральского региона XIX века. Данная статья направлена не на исследование влияния идей Марджани на Волго-Уральский регион в целом и не на религиозные учреждения в частности, и даже не на его роль в контексте политики Российской империи по отношению к ее провинциям. Моей задачей, скорее, являлось позиционирование Марджани как выдающегося межрегионального ханафитского мыслителя через призму влияния его работ на мусульманских ученых Ближнего Востока и Южной Азии.

Один из наиболее значимых трудов Марджани в двух вышеуказанных регионах — сочинение «Назурат ал-хакк» (1870). В частности, самой цитируемой частью данного про-

\* Зухра Касимова (переводчик).

изведения является критика ранних представлений об иджтихаде и таклиде, описанных в трудах великого османского шейх-аль-ислама Ибн Камал-паши (Кемальпашазаде, ум. 1534) (Mardjani, 2012, p. 189-216). В данной статье я анализирую различные интеллектуальные контексты, в рамках которых эта критика была применена, а также интегрирована в ханафизм в более широком смысле.

Во-первых, критика Марджани касалась общепринятой классификации степеней — табакат. Ученые исламского права часто обсуждали «богословские степени» как «структуру власти [мазхаб]» (Hallaq, 2011, p. 1). Цель данной классификации заключалась в том, что ханафиты называют табакат, то есть установление четких границ относительно положения различных ученых данной школы исламского права и, следовательно, их компетентности в трактовке различных аспектов мусульманского права. В случае ханафитской школы классификация, существовавшая в течение почти четырех столетий, была разработана Ибн Камал-пашой еще в XVI веке. По типологии Ибн Камал-паши существует семь степеней<sup>1</sup>. К высшей (первой) степени относятся исключительно основатели (эпонимы) сохранившихся до нашего времени богословско-правовых школ приверженцев Сунны; в ханафизме это Абу Ханифа (ум. 767). Принадлежавшие к этой степени ученые являлись абсолютными муджтахидами мусульманского права (*муджтахидун фи-л-шари'*), которые устанавливали основные принципы и производные от них постановления (*истинбат*) через обращение к первоисточникам. Вторая степень отводилась для прямых последователей Абу Ханифы, среди которых наиболее видными являлись два его ученика — Абу Йусуф (ум. 798) и Мухаммад б. Хасан ал-Шайбани (ум. 805). Члены этой группы считаются муджтахидами внутри мазхаба (*муджтахидун фи-л-мазхаб*), что означает, что они способны практиковать иджтихад в пределах методологических параметров, установленных их учителем. Несмотря на то, что выводы муджтахидун фи-л-мазхаб могут «противоречить трактованию их учителя в отдельно взятых постановлениях, они, тем не менее, придерживаются его общих методологических принципов». К третьей степени относятся те, кто способен осуществлять иджтихад только в тех вопросах, которые не были затронуты их учителем (*муджтахидун фи-л-маса'ил*), опять же в строгом соответствии с методологией последнего. Таким образом, эти три высшие степени объединяют богословов (*муджтахидун*), практикующих иджтихад. Остальные же богословы (*мукаллидун*) практикуют таклид различного уровня. Богословы четвертой степени практикуют тахридж. Несмотря на то, что они не имеют права совершать иджтихад, они являются носителями знаний своей богословской школы, а потому способны вносить ясность в трактование различных аспектов. Богословы пятой степени способны определять лучшее из ряда противоречивых решений (*тарджих*), принятых их предшественниками. Делают они это на основании приведения наиболее весомых письменных доказательств, четкого следования аналогии или же исходя из общественных интересов. Богословам шестой степени разрешено лишь разделять имеющиеся богословские трактовки на обоснованные и недостаточно обоснованные. Их задача заключается в «цензурировании» своих трудов от упоминания необоснованных трактовок и отклоненных богословской школой мнений. Богословам же седьмой степени не позволяется даже определять верность или ложность трактовок. Их задача, скорее, сводится к сбору трудов своих предшественников; в этом они подобны «тому, кто собирает дрова по ночам (*хатиб лайл*), и негоже им исполнять таклид» (Ibn 'Abidin, 3, pp. 179-181).

Несмотря на широкое распространение этой классификации, Марджани активно ее критикует:

1. Подробнее см.: Hallaq, 2011, pp. 14-17.

Ал-Тамими<sup>2</sup> упоминал [классификацию Ибн Камал-паши] в «Табакат», и затем сказал: «Это очень хорошая классификация». Я же считаю, что она весьма далека от здравого смысла, не говоря уже о ее качестве. Это глупое утверждение, пустое заблуждение, бездуховный язык и бессмысленные слова. Он [Тамими] не имеет прецедента в этом утверждении, и никакой возможности создания такового. Несмотря на это, некоторые его подражатели последовали за ним без каких-либо доказательств (Mardjani, 2012, p. 192).

Взамен прежней классификации Марджани предлагает заменить ее относительно простой (Mardjani, 2012, pp. 189-190). В его понимании муджтахиды бывают двух типов. Первый тип — это абсолютный муджтахид, или муджтахид мутлак, который «обладает полным знанием закона, дальновиден и способен принимать независимые решения». Характеристика такого богослова в точности соответствуют первой степени в категории Ибн Камал-паши, разница лишь в том, что Марджани настаивает на включении в эту высшую категорию не только основателей, но также и учеников Абу Ханифы, а именно Абу Йусуфа, Мухаммада ал-Шайбани и Зуфара ибн ал-Хузайла. Основываясь на этом, мы можем с уверенностью заключить, что Марджани предлагает объединить два верхних ранга старой классификации в эту новую категорию.

Второй тип муджтахида — это тот, которого Марджани называет «муджтахидом в мазахебе отдельно взятого имама», но становится ясно, что он имеет в виду нечто подобное тому, что соответствует третьей категории в типологии Ибн Камал-паши, а не второй; хотя этот тип муджтахида «принимает тексты имама как усул (принципы) и извлекает из них фуру’ (постановления)», он «на самом деле является муджтахидом лишь в некоторых вопросах [маса’ил], а не во всех». Третья (и последняя) категория в классификации Марджани используется в качестве всеобъемлющей категории не-муджтахидов, к которой относятся все остальные богословы (степени от 4 до 7 по типологии Ибн Камал-паши). Марджани признает, что данная категория включает в себя группы, члены которых имеют «различные уровни знаний, объединяя заслуживающих доверия, с теми, чьи трактования не имеют достаточной основы; как экспертов богословия, так и тех, кто не имеет навыков трактования законов».

Эта критика классификации Ибн Камал-паши стала весьма популярной на Ближнем Востоке и в Южной Азии после того, как Марджани опубликовал ее. На новую классификацию Марджани одобрительно ссылался индийский ученый Абдалхай ал-Лакнави (ум. 1886), ее дословно процитировал муфтий Египта Мухаммад Бахит ал-Мути’и (ум. 1935), а также она подробно описана эрудитом-полемистом Мухаммадом Захидом ал-Каусари (ум. 1952) и известным пакистанским богословом Мухаммадом Таки Усмани.

Здесь следует отдельно осветить интеллектуальный контекст, в котором произошла эта критика. Критика Марджани была сформулирована вследствие резкой критики таклида, начатой его учителем Абу Насром ал-Курсави, и, как правильно отметил Натан Спаннаус, в контексте разобщенности/фрагментированности религиозного авторитета в тот период (Spannaus, 2013). Точно так же ал-Лакнави писал в рамках традиции, широко распространенной в Индии, наиболее авторитетной фигурой в которой был знаменитый Шах Валиаллах Дахлави. Амбивалентность Шаха Валиаллаха по отноше-

2. Обсуждение ал-Табакат ал-Саниййа фи Тараджим ал-Ханафиййа Такиаддина ал-Тамими см.: Вугак, 2015, pp. 111-118.

нию к ханафизму, его открытость идеям других школ и его позитивное отношение к иджтихаду хорошо подтверждены источниками<sup>3</sup>. Это была интеллектуальная традиция, в которой ценили хадис, зачастую считавшийся слабой стороной ханафитской мысли, а иногда даже противоречащим существенным выводам ханафизма. Ал-Лакнави прочно вписывается в эту субконтинентальную традицию в качестве ханафи, чей основной вклад относится к области хадисов, и особенно тех из них, которые имеют отношение к обсуждению фикха<sup>4</sup>.

Наряду с прото-джадидизмом Марджани этот индийский хадис-центричный ханафизм являлся локальной формой того, что мы могли бы считать оппозиционным ханафизмом, хотя данная форма и не отделялась от мазхаба, но все же интерпретировала его особым образом. Нет сомнения в том, что Марджани являлся не единственным богословом, оказавшим влияние на ал-Лакнави. У ал-Лакнави прослеживается влияние идей Шаха Валиаллаха, а также Бахр ал-‘улум Лакнави, еще одного из его южноазиатских предшественников. Он также находился в диалоге с представителями шафиитского мазхаба, такими как Ибн Хаджар ал-Макки, которому ал-Лакнави предложил альтернативу классификации Ибн Камал-паши в виде трехступенчатой классификации муджтахидов.

Но только когда мы остановим свое внимание на идеях Мухаммада Бахита ал-Мути‘и из Египта, мы увидим начало проникновения этих новых идей в ханафизм. Ал-Мути‘и почти дословно воспроизводит критику Марджани, хотя и не без некоторых важных поправок. Интеллектуальный контекст, в котором ал-Мути‘и делает это, не предполагает модификации ханафитских традиций. Хотя он также говорит и о локальных проблемах, его принятие идей Марджани служит для защиты «традиционализма» от оппонентов-реформистов. Этими оппонентами являлись известные реформисты Мухаммад Абдо и Рашид Рида, инициировавшие критику таклида и мазхабов в целом. Для противостояния их достаточно жесткой критике ал-Мути‘и искал предшественников, опираясь на мнения которых можно было бы подтвердить, что иджтихад действительно является традиционной позицией. Таким образом, ханафизм не являлся инертным и негибким, а скорее открытым для творческого мышления, на котором настаивали реформисты, и, в частности, для европейской мысли, которая начинала доминировать в модернизирующемся Египте.

Это представляет собой замечательную инверсию доводов Марджани. Если аргументы Марджани приводились джадидами для преодоления ограничений, налагаемых концепцией исламского традиционализма, то ал-Мути‘и ссылаясь на Марджани с прямо противоположной целью, а именно для защиты традиционного Ислама от реформистов, которые, по его мнению, разрушали авторитет богословия.

Помимо этого, доводы Марджани использовались в качестве способа сохранения влияния улемов, сосредоточенных вокруг мечети ал-Азхар, которая начинала подвергаться критике. Таким образом, доводы Марджани здесь работали в качестве социальной защиты улемов, а не в качестве критики старого порядка, которую мы могли бы ассоциировать с Марджани и ал-Курсави.

Как я уже утверждал в других моих работах, этот шаг, предпринятый ал-Мути‘и, обернулся своего рода уступкой требованиям реформистов, что само по себе ставит под сомнение традиционализм египетских улемов, тем самым приписывая им большую исто-

3. См., например, Hermansen, 2011.

4. Для более позднего южноазиатского использования комментариев к хадисам, см.: Zaman, 2002, pp. 38-59.

рическую сознательность, чем простая реклассификация табаката. Тем не менее, это было сделано в рамках языка и решений ханафитской школы, что придало ей престиж и статус, которых реформистам часто не хватало. Как утверждает Индира Фальк Гесинк, улемы тем самым предоставили определенную культурную поддержку реформам (Gesink, 2014). Но это также означало, что критика Марджани интегрировалась в более широкое понимание ханафизма — не просто диссидентского ханафизма, а того, который определял локальный мазхаб, в рамках которого приводилась критика (Mu 'i, 2000, pp. 205-260). Теперь это стало обыденным проявлением ханафизма, которое со временем интегрировалось в традиционный ханафизм еще больше.

Захид ал-Каусари в биографии Абу Йусуфа, ученика Абу Ханифы, приводит утверждения Марджани и отзывается о последнем как о «превосходном критике». Ал-Каусари настаивает на включении Абу Йусуфа в качестве независимого муджтахиды и находит прецедент этому в критике Марджани, чья сжатая классификация, конечно же, помещает Абу Йусуфа в ту же высшую категорию, что и Абу Ханифу. Хотя ал-Каусари не полностью уверен в том, что не было прежде прецедента для классификации Ибн Камал-паша, он, тем не менее, согласен с Марджани в том, что Ибн Камал-паша допустил ошибку в своей семиуровневой типологии.

Он не был прав ни в одном из двух вопросов — ни в предложенных им категориях, ни в своем распределении богословов согласно тем категориям, даже несмотря на то, что данная классификация была оценена положительно теми, кто практиковал таклид после него (Kawthari, 2002, p. 23).

Важно отметить то, что плодотворный интеллектуальный труд ал-Каусари часто был основан на противостоянии реформистским салафитским движениям. После изгнания из Стамбула он поселился в Каире, где был заместителем шейхуль-ислама Мустафы Сабри. Там он столкнулся с теми же противоречиями, что и ал-Мути'и. Ал-Каусари написал трогательный панегирик после смерти ал-Мути'и, восхваляя его в качестве «шейха богослова его эпохи» и «авторитета, к которому обращались кади и улемы со всего мира... благодаря его обширному знанию богословских школ (*мазахиб*) и его обширному опыту преподавания, судейства и вынесения фетв» (Kawthari, 2009, p. 199). Таким образом, нет никаких сомнений в том, что когда ал-Каусари писал биографию Абу Йусуфа, он имел в виду интеллектуальный контекст Египта. Учитывая, что ал-Каусари был известен как защитник-традиционалист старого порядка, воспроизведение критических замечаний Марджани в его произведениях бросается в глаза — но все же в данном контексте это относится к сфере ханафитского традиционализма, а не ханафитской критики и оппозиционизма.

В Южной Азии муфтий Мухаммад Таки Усмани, глава Дар ал-'улум Карачи и бывший судья Шариатского Верховного суда Пакистана, широко использовал критические замечания Марджани в качестве учебного пособия по подготовке фетв, предназначенных для студентов и муфтиев (Uthmani, 2011, pp. 85-106). После изложения классификации Ибн Камал-паша в изложении Ибн Абидина он предлагает некоторые комментарии, основанные на взглядах Марджани и ал-Лакнави. Это составляет, на мой взгляд, дальнейшее интегрирование первоначальной критики в официальный ханафизм. Включение этой критики в учебное пособие свидетельствует о том, что к этой критике следует относиться серьезно, как к части корпуса ханафитской мысли. Взгляды ал-Лакнави также занимают в них видное место и в соответствии

с южноазиатской открытостью к взглядам мазхабов, упомянутых выше, также включают в себя обсуждение ханафитской классификации, на которую тоже опирался ал-Лакнави.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

**Н**есмотря на то, что Марджани не является достаточно широко известным для специалистов, работающих над вопросами, выходящими за рамки исламского богословия на территории России и Центральной Азии, его значение для ханафизма достаточно велико. Несомненно, он имел большое значение для джадидского движения, которое сознательно стремилось отличаться от господствующего религиозного порядка. Однако он воспринимался отдельными богословскими кругами на Ближнем Востоке и в Южной Азии неоднозначно. Как и в случае большинства влиятельных авторов, его мнения часто применялись за пределами того непосредственного контекста, в котором он писал. Самое раннее применение его идей в Южной Азии было направлено на поддержание диссидентской формы ханафизма. Однако в Египте его идеи были хорошо интегрированы в традиционалистское ханафитское течение, которое ссылалось на него при противостоянии реформистским идеям. Poleмика этого периода была жесткой, и вклад Марджани в нее позволил использовать отсылки к ханафитской мысли как подходящие для того периода, когда иджтихад набирал популярность среди увеличивающейся части образованного населения в модернизирующемся обществе. Влияние критики Марджани было достаточно хорошо известно среди тех ученых, которые совсем недавно включили его мысли в свои учебные тексты и в введения к основным ханафитским произведениям в качестве неотъемлемой части ханафитской традиции.

## REFERENCES

- Burak, G. (2015). *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gesink, I. (2014). *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London; New York: I.B. Tauris.
- Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermansen, M. (2011). *Shah Wali Allah's Treatises on Islamic Law*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Ibn 'Abidin. *Hāshiyat Radd Al-Muhtār*. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub.
- Kawthari, M. (2002). *Husn al-Taqaḍī fī Sirat al-Imām Abī Yūsuf al-Qāḍī*. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turath.
- Kawthari, M. (2009). *Maqālāt al-Kawtharī*. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turath.
- Marjani, Sh. (2012). *Nāzūrat al-Ḥaqq*. Amman: Dar al-Fatḥ & Istanbul: Dar al-Ḥikma.
- Muṭī'i, M. (2000). *Irsbād Abl al-Milla ilā Itbbāt al-Abilla*. Beirut: Dar Ibn Ḥazm.
- Spannaus, N. (2013). The Decline of the Akhūnd and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire. *Islamic Law and Society*, 20, 202-241.
- Uthmani, M. (2011). *Uṣūl al-Iftā' wa Ādābuhu*. Karachi: Maktabat Ma'arif al-Qur'an.
- Zaman, M. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.