

LEGAL AND RELIGIOUS AUTHORITY IN MARDJANI'S CONCEPTION OF IJTIHAD

Nathan Spannaus

nathan.spannaus@gmail.com

In the history of Islamic thought in the Russian Empire, Shihabaddin Mardjani's (1818-1889) call for ijtiḥad is well-known, but often misunderstood as a form of radical modernization. In fact, Mardjani's understanding of ijtiḥad, as evident in his important Arabic works, does not differ significantly from the conception of ijtiḥad that predominated in the post-classical period of Islamic history (13th-19th cent.). This article addresses in detail Mardjani's stance on ijtiḥad and its religious and legal premises, from the perspective of its broader context in the middle of the 19th century, specifically the changes to the structure of Islamic institutions in the Volga-Ural region and the weakening of the religious authority of the ulama. I argue that although Mardjani's stance was shaped by this context, it is nevertheless based on maintaining the legal methodology of the Hanafi school (madhhab) and scholars' role as religious interpreters.

Keywords: *Shihabaddin Mardjani, ijtiḥad, religious authority, Islamic law, legal reform, madhhab, fiqh, ulama, Tatars.*

Postdoctoral researcher,
University of Jyväskylä (Finland)
Nathan Spannaus

ПРАВОВОЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АВТОРИТЕТ В КОНЦЕПЦИИ ИДЖТИХАДА У МАРДЖАНИ*

Натан Spannauс

nathan.spannaus@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.08>

В истории исламской мысли Российской империи широко известен призыв Шихабалдина Марджани (1818–1889) к иджтихаду, при этом само его толкование иджтихада часто понимается неправильно, как полное переосмысление этого понятия. В действительности, толкование иджтихада, предлагаемое Марджани, как видно в его важнейших арабоязычных сочинениях, незначительно отличается от концепции распространенной в постклассический период исламской истории (XIII–XIX вв.). В этой статье подробно разбирается взгляд Марджани на иджтихад, на его религиозные и правовые основы в условиях середины XIX в., в частности связанных с изменениями в структуре исламских институтов в Волго-Уральском регионе и ослаблением религиозного авторитета улемов. Я считаю, что, несмотря на влияние окружающей действительности на представления Марджани об иджтихаде, он выступал за сохранение правовой методологии ханафитской школы (мазхаб) и отстаивал роль ученых как религиозных интерпретаторов.

Натан Spannauс

Постдокторантура,
Университет
Йювяскюля
(Финляндия)

Ключевые слова: Шихабалдин Марджани, иджтихад, религиозный авторитет, исламское право, правовая реформа, мазхаб, фикх, улемы, татары.

Шихабалдин Марджани (1818–1889) был ключевой фигурой в среде Волго-Уральских улемов XIX века. Он прославился своей ученостью и работами по истории, исламскому богословию (*калам*) и праву (*фикх*). Известность в сфере *фикха* связана прежде всего с его подходом к *иджтихаду*. Предложенное Марджани толкование термина *иджтихад* оставило важнейший след в исторической памяти, однако несмотря на это оно нередко понимается неправильно и основывается

* Выражаю благодарность Джунaidu Куадри за комментарий и особенно Динаре Мардановой за корректуру русского текста статьи.

на устаревшей историографии. В этой статье на основании нескольких источников подробно разбирается взгляд Марджани на *иджтихад*.

В основе представлений Марджани лежит идея необходимости *иджтихада*, который он понимает весьма традиционным образом. В сочинениях *Назура ал-хакк* (оригинальный правовой текст, обсуждается ниже) и *ал-Хикма ал-балига* (комментарий на *Акаи́д насафийа*) *иджтихад* понимается как добывание мнения (*тахсил ал-занн*) или выведение норм (*истинбат ал-ахкам*) из Корана, Сунны, *иджма'* и *кийаса* (т.е. из четырех основ *усул ал-фикх*) (Марджани, 1870, с. 4–5, 15; Марджани, 1888, с. 144). По мнению Марджани, совершение *иджтихада* является религиозным долгом и одной из главных задач правоведов (*фукаха*), которые через *иджтихад* выводят новые правовые нормы, необходимые для осуществления руководства общиной и исправления ошибочных представлений, существующих в общине (Марджани, 1870, с. 4–5).

Марджани критикует широко распространенную идею, что «врата *иджтихада* закрылись», т.е. век *иджтихада* завершился и *муджтахидов* больше не существует. Считая это утверждение бездоказательным вымыслом, Марджани рассматривает *иджтихад* как непрекращающуюся обязанность (*фард даим*), входящую в число обязательных религиозных предписаний (Марджани, 1870, с. 20, 31; Халлаq, 1984). Подобные моральные доводы в пользу *иджтихада* встречаются также у других реформистских деятелей позднего постклассического периода исламской истории (XIII–XIX вв.). В частности, йеменский *муджтахид* Мухаммад Али ал-Шаукани (1760–1834 гг.) и индийский ханафит Шах Валиуллах ал-Дихлави (1703–1762 гг.) при существующих различиях в воззрениях на *иджтихад* (отличавшихся в том числе от представлений Марджани), тем не менее, рассматривают *иджтихад* в качестве религиозной необходимости (Шаукани, 1991; Дихлави, 1977; Дихлави, 1995).

На основании подобного понимания *иджтихада* требования, предъявляемые к *муджтахиду*, как считал Марджани, оказывались легко достижимы для образованного правоведа (*факих*):

Условия [для иджтихада] — высокие умственные способности, знание Книги [Коран] и Сунны — в тексте и в иснаде — их языковое и шариатское значение, их разделение с точки зрения доказательства и содержания, знание поговорок и обычаев арабов, контекст их употребления и методы их складывания (дарб ал-амтал), решения консенсуса, высказывания сподвижников [пророка], элементы кийаса, и важные значения в суждениях (ал-ма'ани ал-му'аттира фи ал-ахкам) (Марджани, 1888, с. 144).

Эти несложные требования не нуждаются в высочайшей степени знания, удовлетворяющий им считается *муджтахидом*: «отвечающий в мастерстве (*аттакана*) этому перечню требований — один из людей *иджтихада*. Ему предписывается поступать сообразно с собственным *иджтихадом*, а *таклид* запрещается» (Марджани, 1888, с. 144). Вышеупомянутые требования выведены из *фикха* и лежат в основе представлений Марджани.

Марджани понимает *иджтихад* в соответствие с тем, что в классификации Халлака входит в раздел «первичного правового обоснования», при котором *факих* при вынесении правового решения непосредственно обращается к священным текстам (Халлаq, 2001, р. 140). Такое «непосредственное обращение» отличается от индивидуалистской интерпретации, имеющей центральное значение в модернистских концепциях *иджти-*

хада, в особенности *джадидских*, которые нередко приписываются Марджани (речь об этом пойдет ниже). Вместо этого, как показывает исследование Халлака, первичная интерпретация противопоставляется вторичной (при которой постановления выводятся *факихом* из свода решений в границах собственного *мазхаба*), которые отличаются лишь текстуальными материалами, используемыми при толковании. В то время как сама вторичная интерпретация, будучи видом *таклида*, совершенно не является чем-то пассивным и бездумным. Таким образом *иджтихад* не противоречит и не отрицает *таклид*, в реальности оба метода в правовом дискурсе до Нового времени переплетались, в частности, когда *таклид* активно применялся при решении вопроса об *иджтихаде* (Hallaq, 2001, pp. 86–120; Jackson, 1996).

Это наиболее очевидно в случае с *муджтахидом фи ал-мазхаб*, правоведом, выводящим собственное мнение в рамках интерпретационных и методологических границ собственной правовой школы (*мазхаб*). Марджани также касается *иджтихада фи ал-мазхаб*, занимающего важное место в его пересмотре *иджтихада*. Хотя Марджани считает возможным абсолютный или независимый *иджтихад* (*иджтихад мутлак* или *мустакилл*), то есть *иджтихад* свободный от любого существующего метода интерпретации и доступный абсолютным *муджтахидам*, которые, будучи выдающимися мастерами *фикха*, составляют незначительное меньшинство в общем числе правоведов. Не владеющие необходимым мастерством или испытывающие трудности в решении того или иного правового вопроса должны полагаться на *таклид* (Марджани, 1870, с. 27). Таким образом, согласно концепции Марджани, *таклид* и *иджтихад* не взаимоисключающие, а совпадающие категории (по аналогии с концепцией Шаукани, *иджтихад* неоднороден [*йатаба* “ид”]: в некоторых случаях *факих* выступает как *муджтахид*, в некоторых — как *мукаллид* (Шаукани, 1991, с. 69–70).

Особенно важно, что это обеспечивает важное место в *фикхе* для трактовки *мазхаба*, очерчивающего рамки правового дискурса. *Мазхаб* как герменевтический метод играет главную роль в концепции Марджани, и это, по его словам, несомненно (Марджани, 1888, с. 145). Поэтому человеку, получающему образование в сфере мусульманского права, необходимо освоить базу знаний своего учителя и изучить признанные тексты из области *фуру* своего *мазхаба*, включающие в том числе известные ханафитские авторитетные источники (*мухтасары*) (Марджани, 1870, с. 6, 51–53).

Несмотря на защиту *мазхаба*, Марджани, тем не менее, отходит от его структурных границ, накладывающих на ученых определенные ограничения при выведении правовой интерпретации. Подобная ограниченность в значительной степени составляла фундамент постклассического *мазхаба*, как профессиональной гильдии, которой он стал в постклассическом периоде (см. Makdisi, 1985), когда правоведы (*фукаха*) оказались лимитированы разрядами, определяющими степень, в которой для них допускалось расходиться с мнениями, уже существующими внутри разделов *мазхаба* (*фуру* ал-мазхаб). Так, в ханафитской школе основой для деления на разряды служила хронология, оставившая позднейшим поколениям *фукаха* фактически исключительно вторичную интерпретацию. Она предполагала оценку мнений при вынесении наиболее обоснованного суждения (*тарджих*) и отделение более убедительных взглядов от менее убедительных, это позволяло выявить наиболее соответствующие, с точки зрения доктрины школы, взгляды (*тамийиз* или *тасхих*) (см. Hallaq, 2001, pp. 126–146). Поэтому *фукаха* поздних разрядов считались *мукаллидами*, несмотря на свое прекрасное знание *фикха* (ср. Kazem Beg, 1850, pp. 202–206) Хорошим примером служит выдающийся *ахунд* Фатхул-

лах Уруви (1767–1843), о котором казанский историк Хусаин Амирханов (1816–1893) писал следующее: «Если бы врата иджтихада не были закрыты, то несомненно, он стал бы муджтахидом» (Амирхан, 1883, с. 42; Амирхан, 2010, с. 62). Это утверждение свидетельствует о том, что более всего статус ученого *факиха* определялся и зависел от его места в истории.

Марджани попытался отказаться от установленных разрядов, открывая ученым доступ к первичной интерпретации священных текстов, и к вынесению суждений, противоречащих утвержденным прежде мнениям *мазхаба* при наличии уважительной причины. Так, чтобы степень правовой самостоятельности ученого определялась его знанием и пониманием *фикха*, утверждалась на основе его совести и благочестия (Марджани, 1870, с. 17–18, 27–28; Марджани, 1888, с. 144–145).

Особое место в правовой сфере Марджани придает религиозной правильности: интерпретация в вопросах *фикха* требует неких общих условий и ограничений. Призыв к *иджтихаду* не означает, тем не менее, что все подлежит *иджтихаду*. По мнению Марджани, *иджтихад* не может нарушать консенсус (*иджма'*), ясные и категоричные (*кат'и*) решения *фикха* или фундаментальные религиозные принципы, среди которых вера в Бога, его атрибуты и ритуальные вопросы (Марджани, 1870, с. 16–17, 26, 32). Кроме того, точка зрения Марджани на границы допустимого правового дискурса основывается на традициях *мазхаба*. В качестве важных методов интерпретации он выделяет *тарджих* и *тасхих*, считая их частью *иджтихада* (Марджани, 1870, с. 53–54; Марджани, 1888, с. 144–145), мирянам предписывает придерживаться одного из четырех *мазхабов*, что позволит предотвратить отклонение или путаницу в определении допустимого и недопустимого в религиозной практике и верованиях (Марджани, 1888, с. 145).

Одновременно с этим Марджани утверждает, что все, как ученые, так и миряне, могут следовать за ясными доказательствами (ед.ч. *далил*) из священных текстов, без *таклида* (Марджани, 1870, с. 16–17, 32). Он также допускает возможность поиска наиболее подходящей *фетвы* (*татаббу' ал-рухас*; так называемый «*фетва-шоппинг*»), рассматривая это как один из видов *иджтихада* (Марджани, 1870, с. 33).

Представления Марджани основываются на эпистемологической системе исламского права. То, что принято консенсусом или входит в число ясных доказательств (*далил*), считается категоричным (*кат'и*) или утвержденным, в то время как результат правовой интерпретации (*фуру'* или *акауил*) расценивается лишь, как вероятное (*занни*). Поэтому решения из области вероятного могут игнорироваться, быть в противоречии и отвергаться по разным причинам; они допускают широкий спектр интерпретаций и разногласий (*ихтилаф*) (Марджани, 1870, с. 14–15; Марджани, 1888, с. 145). Учитывая, что все мнения имеют одинаковую вероятность (*занни*), а *иджтихадом* для мирян служит их выбор мнения, за которым следует следовать в определенном вопросе. Данный выбор для мирян оказывается не менее правомерен, чем *иджтихад* ученых в добывании этих мнений, в связи с этим мирянам разрешается взвешивать разные мнения и переходить из одной школы в другую по определенному вопросу (Марджани, 1870, с. 33).

Точка зрения Марджани о необходимости *иджтихада* основывается на его повышенном внимании к религиозной правильности, ориентированной на отделение категоричного знания от вероятного, разграничение того, что следует принимать и за чем следует следовать без сомнений, от того, что является вероятным и допускает разногласие в мнениях (Марджани, 1888, с. 144–145). Последнее является областью *иджтихада*,

которая охватывает не только новые интерпретации ученых, но и изучение уже существующего в *фуру*: с целью обеспечить их достоверность, также для выявления наиболее подходящих *фетв*. Это достигается благодаря вовлечению мирян в изучение мнений правоведов (*фукаха*), тем самым, обнаруживая их активное участие в правовом обосновании (Марджани, 1870, с. 7–8, 32; Марджани, 1888, с. 145).

Отражение этих представлений проявляется в вопросе ночной молитвы (*'иша* или *ясту намазы*) в короткие летние ночи в крайних широтах, когда не наступает установленное время молитвы, связанное с исчезновением сумерок (*шафак*). Среди ханафитских *улемов* в течение продолжительного времени широко бытовало представление, что молитва должна совершаться *только* в это время. Время считалось причиной (*сабаб*) или условием (*шарт*) для совершения молитвы, поэтому из-за неисполнения необходимого условия обязательность ее совершения летом отменялась (Kemper, 1998, pp. 278–283; Kemper, 2015)¹. Марджани отвергает подобную точку зрения, считая, что исполнение молитвы является известным обязательством, которое не может отмениться обоснованием времени, выведенным из *фикха*. В связи с этим, любой подход к вопросу молитвы должен начинаться с предпосылки, что она должна выполняться ежедневно, в то время как вопрос о точном времени ее исполнения подлежит интерпретации. По мнению Марджани, многочисленные свидетельства из священных текстов об обязательности молитвы являются ее причиной (*сабаб*), а исчезновение сумерек — всего лишь указанием на ее исполнение. При отсутствии необходимых указаний в летние ночи ночную молитву (*'иша*) лучше всего исполнять сразу за вечерней молитвой (*магриб*).

Из вышесказанного следует, что Марджани старался поддержать то, что мусульманским правом определяется как обязательное предписание — такое как ежедневная ночная молитва; одновременно подвергалось сомнению и переоценивалось устоявшееся мнение, согласно которому конкретное время оказывалось причиной для обязательной молитвы, поэтому «ненаступление» этого времени влекло упущение этой молитвы. Переосмысление Марджани служит примером применения *иджтихада* (который ученый рассматривал наравне с прежним обоснованием), вступавшего в противоречие с широко распространенным представлением, и одновременно отстаивающего более сильное обязательство.

Следует отметить, что в *Назурат ал-хакк* Марджани обращается к проблеме *иджтихада* через вопрос о молитве *'иша*. На протяжении всего текста автор цитирует различные точки зрения, ссылаясь на ученых из числа ханафитов и представителей других правовых школ, приводит аргументы «за» и «против» *иджтихада*. Обращаясь к многочисленным примерам, Марджани в целом защищает *иджтихад*, после этого приводит конкретные доказательства, указывающие на допустимость применения *иджтихада* при решении вопроса молитвы *'иша*. Помимо *Назурат ал-хакк* вопроса границ применимости *иджтихада* Марджани касается также в его комментарии к трактату *Акаид насафийя*, названном автором *Акаид ханафийя*, где пишет о необходимости *иджтихада* как несомненном аспекте вероучительной ортодоксии.

Хотя вопрос о молитве *'иша* представляется предметом исключительно ритуального значения, в действительности он затрагивал важные вопросы религиозного авторитета. Противоречие коренилось в разном понимании того, кем и каким образом определя-

1. Среднеазиатский ханафит Шамс ал-Дин ал-Кухистани (?–1546) одобрительно упоминает отмену молитвы в Волго-Уральском регионе в популярном сочинении по ханафитскому фикху *Джами' ал-румуз* (Кухистани, 1299, с. 69–70).

ется правильное время молитвы. Для многих ученых этот вопрос был решен в пределах ханафитского свода предписаний, и задачей мусульман было молиться только в надлежащее время. Однако, по мнению Марджани, наличие коротких летних ночей аннулировало традиционную точку зрения, в связи с этим требовалось новое обоснование, соответствующее окружающей действительности. В основе противоречия лежали разные исходные позиции при решении этого вопроса: для ученого, современника Марджани — это было индивидуальное решение, для ученых прошлых поколений — коллективное. Относя эту проблему к сфере проблем *иджтихада*, Марджани утверждал, что он, подобно любому компетентному ученому, наделен необходимым авторитетом, позволяющим определить правильное время, даже в случае возникновения противоречия с широко признанным мнением среди *фукаха*.

Связанные между собой *иджтихад* и *таклид* неотделимы от вопроса авторитета, что также проявляется в представлениях Марджани. Ученый выделяет в своей концепции место для приемлемого и необходимого *таклида* и одновременно очерчивает границы допустимости применения *иджтихада*: не все является сферой абсолютного *иджтихада*, из диапазона возможных интерпретаций исключаются мнения, противоречащие установленному консенсусом (*иджма*). Кроме того, за границы допустимого *иджтихада* Марджани выносит вопросы богословского характера и вопросы, связанные с теологической ортодоксией (кредо), не входящие в область *фикха*. (Марджани, 1870, с. 6–7; Марджани, 1898, с. 5).

Таким образом, здесь вырисовываются существующие различия в концепциях Марджани и Абу Наср Курсави (1776–1812 г.). Марджани перенимает у предшественника основные тезисы своей концепции, а именно необходимость первичной интерпретации через *иджтихад* (в том числе абсолютный *иджтихад*), с целью поддержания религиозной правильности через непрерывную интерпретационную связь со священными текстами². Также Марджани придерживается позиции Курсави в вопросе об *'иша* (которая не была уникальной среди богословов Волго-Уральского региона в XIX в.) (Марджани, 1870, с. 144–148). В отличие от Курсави Марджани делает больший упор на поддержание авторитета *улемов*, балансируя между, с одной стороны, необходимостью активной правовой интерпретации с сохранением доктрины *мазхаба*, а с другой, необходимостью ограничить доступ к интерпретации только ведущими *фукаха*. Это ключевое отличие во взглядах на *мазхаб* Марджани и Дихлави: второй наделял ученых гораздо большей свободой при обращении к мнениям разных *мазхабов* (Дихлави, 1995, с. 26–28).

Курсави, напротив, отдает предпочтение непрерывной интерпретации, а не поддержанию существующей школьной доктрины (*мазхаб*), рассматривая *мазхаб* в общей методологии (*усул*) над разделами (*фуру'*) (Курсави, 1903). Например, сочинение Курсави *Иршад ли-л-'ибад* преследовало аналогичные труду Марджани *Назурат ал-хакк* цели. В первую очередь в нем рассматривалась связь между *фикхом* и правильной ритуальной практикой (преимущественно через проблему *'иша*, но также и другие примеры). Через эту проблему Курсави обратился к ханафитской герменевтике. Это отличает его сочинение от *Назурат ал-хакк*, которое не только содержит несколько широких дискуссий по теории права, но и уделяет внимание трактовке ханафитского корпуса права (Марджани, 1870, с. 52–56).

2. О реформизме Курсави см. Spanghaus, 2019.

Особенно следует обратить внимание на категоричное переосмысление Курсави допустимости совершения *иджтихада* разными людьми: по его мнению, *иджтихад* обязателен для всех (*ваджиб ли-кул ахад*). Одновременно с этим Курсави, подобно Марджани, считает *иджтихад* доступным только для обладающих необходимыми знаниями: не все способны на абсолютный *иджтихад*, некоторым следует ограничиться *тарджи-хом*. При имеющихся параллелях между двумя учеными, Курсави присуще более широкое понимание *иджтихада*, чем Марджани. Если первый полагает, что *иджтихад* включает в себя способы взаимодействия с *фикхом*, то второй рассматривает это частью *таклида*, в особенности в отношении мирян (Курсави, 1903, с. 29).

Курсави жил в годы после основания Оренбургского магометанского духовного собрания, которое поместило Волго-Уральских *улемов* в официальную иерархию, наложив значительные ограничения на их деятельность и полномочия (Spannaus, 2014). В силу этого позиция Курсави отражает шаткие позиции исламских институтов рубежа XVIII–XIX веков и его очевидно отрицательное отношение к другим ученым. Что касается Марджани, то ко времени, когда он занял должность имама Первой мечети г. Казани в 1849 году, структура духовного собрания уже утвердилась и была принята *улемами*. Несмотря на весьма противоречивые отношения Марджани с современниками, как показывает его *мансаб*, он занимал более заметное и центральное положение в обществе в сравнении с Курсави, который на протяжении всей жизни оставался полемичной фигурой.

Представления Марджани об *иджтихаде* помогают лучше понять окружающую действительность. В отличие от мусульманской религиозной иерархии, которая укоренилась к середине XIX в., характер авторитета *улемов* продолжал меняться. Шел процесс фрагментации (дробления) исламского религиозного авторитета (см. будущую статью: Spannaus, 2020), то, что Мухаммад Касим Заман описывает как ослабление существующей структуры «*фикхского*» дискурса. Это сопровождалось, с одной стороны, пересмотром прежде утвержденных решений консенсуса, а с другой, снятием ограничений на толкование исключительно в рамках существующих *мазхабов*. Под ревизию попали прежде решенные вопросы права и сам круг возможных толкований значительно расширился, что привело к появлению не только новых, но и расходящихся точек зрения (Zaman, 2012).

В свете этого становится понятным особый интерес Марджани к структуре *мазхаба* и сохранение определенных ограничений при обращении к *иджтихаду*. Подход Марджани к реформе правовой системы получил высокую оценку сирийского ханафита Мухаммада Захида Каусари (1878–1951), выступающего против расширения границ *иджтихада* в результате его дробления или фрагментации. Каусари сравнивает Марджани с османским *шейхуль-исламом* Ибн Камал-пашой (1468–1536) (Каусари, 1968)³.

Религиозная среда Волго-Уральского региона в Новое время характеризовалась фрагментацией исламского авторитета, движущими факторами которой стали: 1) бюрократизация *улемов*; 2) влияние европейского образования; и 3) распространение массовой грамотности. Перечисленные факторы, появившись за несколько десятилетий до публикации *Назурат ал-хакк* в 1870 году, к концу XIX — началу XX века лишь усилились. К революции 1905 года в Волго-Уральском регионе сформировалась новая социальная

3. Микроформа *Хикма ал-балига* в библиотеке Принстонского университета, использованная нами, сделана с копии, принадлежавшей Мухаммаду Каусари.

и интеллектуальная среда, оказавшая существенное влияние на понимание исламского права и религиозной учености. В это время обращение к интерпретации за пределами границ устоявшегося дискурса проходило под знаменем «иджтихада», символизовавшего либо скептицизм в отношении религиозной традиции, либо указывающего на отказ от нее как дискурсивной основы. Что касается «таклида», то в противовес к новому пониманию *иджтихада*, он рассматривался как строгая приверженность традиции. Тем самым отношения между ними перестали касаться интерпретации *фикха*, тем более первичной или вторичной интерпретации, речь, скорее, шла о легитимности самой научной традиции. *Таклид* стал ассоциироваться со слепым следованием за *улемами*, сторонники *иджтихада* критиковали его как что-то отсталое и бездумное⁴.

Дихотомия *иджтихад* — *таклид* стала ассоциироваться соответственно с «кадимизмом» и «джадидизмом», при том что *джадиды* объявили Марджани (в меньшей степени Курсави) предтечей *джадидизма* за его призыв к *иджтихаду*. Для *джадидов* *иджтихад* представлял собой индивидуализированное переосмысление ислама, не ограниченное в своих возможностях и не зависимое от существующего религиозного авторитета. *Джадидизм* не был однородным движением, условно его можно разделить на тех, кто стремился к светской культурной реформе и тех, кто призывал к религиозному возрождению (Валидов, 1923). Представители первого направления видели в *иджтихаде* открытый отказ от исламского прошлого в пользу «европеизации» (*европалашу*) и «реформации» (*реформачлык*)⁵. Что касается представителей второго, то целью *фикха* они видели непосредственную интерпретацию священных текстов (Бигиев, 1910; Бигиев, 1912, с. 33–39).

Обе эти *джадидские* концепции *иджтихада* очевидным образом отличались от концепции Марджани, тем не менее, нельзя совершенно отрицать его связь с *джадидизмом*. Известно, что вместе со своим бывшим студентом Хусаином Фаизхановым и известным крымским публицистом Исмаилом Гаспринским Марджани пытался реформировать исламскую школу, поддерживал педагогическую реформу (Усманов, 1990), ввел в своем *медресе* преподавание русского языка (Шэрэф, 1915, с. 126–34; Kanlidere, 1997, pp. 48–49).

Данная, на мой взгляд, более актуальная генеалогия *джадидизма*, позволяет провести связь от источника его появления до разнообразного и многогранного движения, появившегося впоследствии. Такая интерпретация не основывается на призыве к *иджтихаду*, ставшему скорее последствием религиозной ориентированности *джадидизма*, чем его источником. *Иджтихад* понимался *джадидами* и предыдущими *реформистами-улемами* практически в противоположных категориях. Первые рассматривали *иджтихад* как средство для выхода за границы исламской традиции и одновременно как механизм кардинального переосмысления; в отличие от Марджани, который, как прослеживается в его сочинениях, рассматривал *иджтихад* как способ возобновления правовой интерпретации, неотделимой от структур постклассического *фикха*.

4. См., например, Буби, 1919. Ср. Kanlidere, 1997, pp. 60–65; Zacone, 1996.

5. В советский период такое понимание *джадидизма* получило широкое распространение (Сэгди, 1926, с. 76; Spannaus, 2016).

ЛИТЕРАТУРА

Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3-41.

Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Sh. (1996). Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. *Islamic Law and Society*, 3:2, 165-192.

Kanlidere, A. (1997). *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?* Istanbul.

Kazem Beg, M. (1850). Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence musulmane parmi les sectes orthodoxes. *Journal asiatique*, 4:15, 154-210.

Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.

Kemper, M. (2015). Imperial Russia as Dar al-Islam? Nineteenth-Century Debates on Ijtihad and Taqlid among the Volga Tatars. *Encounters: an International Journal for the Study of Culture and Society*, 6, 95-124.

Makdisi, G. (1985). The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court. *Cleveland State Law Review*, 34:3, 3-18.

Spannaus, N. (2014). Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th Century Russian Empire. *Muslim World*, 104:3, 354-378.

Spannaus, N. (2016). The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irsbad* and the Historiography of Muslim Modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 93-125.

Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. New York: Oxford University Press.

Spannaus, N. (2020) *Taqlid and Discontinuity: the Transformation of Islamic Legal Authority in the Volga-Ural Region*. In: Paolo Sartori (Ed.) *Sharia in the Russian Empire*. 2020. (Forthcoming).

Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zarcone, T. (1996). Philosophie et théologie chez les djadids [La question du raisonnement indépendant (ijtihād)]. *Cahiers du monde russe*, 37:1-2, 53-63.

Амирханов, Х. (2010). *Таварих-е Булгария (Булгарские хроники)* / пер. А.М. Ахунов. Москва: Издательский дом Марджани.

Әмирхан, Х. (1883). *Тәварих-и болгария*. Казань.

Бигиев, М. (1910). *Кавагыд-ы фикһия*. Казань.

Бигиев, М. (1912). *Халык назарына берничә мәсьәлә*. Казань.

Бубый, Г. (1909). *Заман-ы ижтиһад монкарыйзмы, дөгелме?* Казань.

Валидов, Дж. (1923). *Очерк истории образованности и литературы татар*. Москва, Петроград. Государственное издательство.

Дихлави, Шах Валлиуллах. (1977). *ал-Инсаф фи байан асбаб ал-ихтилаф*. Бейрут.

Дихлави, Шах Валлиуллах. (1995). *Икд ал-джид фи ахкам ал-иджтиһад вал-тақлид*. Шарджа.

Каусари, М. (1968). *Хусн ал-такади фи сират ал-имам Аби Йусуф ал-кади ва-сафха мин табакат ал-фукаха*. Хомс.

Курсави, А. (1903). *ал-Иршиад ли-л-‘ибад*. Казань.

Кухистани, Ш. (1882). *Джами‘ ал-румус*. Казань.

Марджани, Ш. (1870). *Назура ал-хакк фи фардийат ал-‘иша ва ин лам йагиб ал-шафак*. Казань.

Марджани, Ш. (1888). *ал-Хикма ал-балига ал-джанийя фи шарх ал-‘акаид ал-ханафийя*. Казань.

Марджани, Ш. (1898). *Хашийя ‘ала шарх ал-‘акаид ал-‘адудийя*. Стамбул.

Сәгъди, Г. (1926). *Татар әдәбияты тарихы*. Казань.

Усманов, М. А. (1990). Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе. В: *Марджани: ученый, мыслитель, просветитель* (с. 119–128). Казань.

Шаукани, М. (1991). *ал-Каул ал-муфид фи адаллат ал-иджтихад ва-л-таклид*. Каир-Бейрут.

Шәрәф, Ш. (1915). Мәржанинең тәржемә-и хәле. В: *Мәржани* (с. 2-193). Казань.

REFERENCES

- Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3-41.
- Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Sh. (1996). Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. *Islamic Law and Society*, 3:2, 165-192.
- Kanlidere, A. (1997). *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?* Istanbul.
- Kazem Beg, M. (1850). Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence musulmane parmi les sectes orthodoxes. *Journal asiatique*, 4:15, 154-210.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Kemper, M. (2015). Imperial Russia as Dar al-Islam? Nineteenth-Century Debates on Ijtihad and Taqlid among the Volga Tatars. *Encounters: an International Journal for the Study of Culture and Society*, 6, 95-124.
- Makdisi, G. (1985). The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court. *Cleveland State Law Review*, 34:3, 3-18.
- Spannaus, N. (2014). Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th Century Russian Empire. *Muslim World*, 104:3, 354-378.
- Spannaus, N. (2016). The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irshad* and the Historiography of Muslim Modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 93-125.
- Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. New York: Oxford University Press.
- Spannaus, N. (2020) *Taqlid and Discontinuity: the Transformation of Islamic Legal Authority in the Volga-Ural Region*. In: Paolo Sartori (Ed.) *Sharia in the Russian Empire*. 2020. (Forthcoming).
- Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarcone, T. (1996). Philosophie et théologie chez les djadids [La question du raisonnement indépendant (iğtihād)]. *Cahiers du monde russe*, 37:1-2, 53-63.
- Amirkhanov, Kh. (2010). *Tavarikh-e Bulgariya (Bulgarskie khroniki)* / per. A.M. Akhunov. Moskva: Izdatel'skiy dom Mardzhani.
- Amirkhan, Kh. (1883). *Tavarikh-i bolgariya*. Kazan'.
- Bigiev, M. (1910). *Kavagyd-y fykhiya*. Kazan'.
- Bigiev, M. (1912). *Kbalyk nazaryna bernicha mas'ala*. Kazan'.
- Bubiy, G. (1909). *Zaman-y ijtiḥad monkariyzmy, dagelme?* Kazan'.
- Dihlavi, Shakh Valliullah. (1977). *al-Insaf fi bayan asbab al-ikhtilaf*. Beirut.
- Dihlavi, Shakh Valliullah. (1995). *'Ikd al-dzbid fi akhkam al-idzbtikḥad val-taklid*. Shardzha.
- Kausari, M. (1968). *Khusn al-takadi fi sirat al-imam Abi Yusuf al-kadi va-safkha min tabakat al-fukakha*. Khoms.
- Kursavi, A. (1903). *al-Irshad li-l-'ibad*. Kazan'.
- Kukhistani, Sh. (1882). *Dzhami' al-rumuz*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1870). *Nazura al-khakk fi fardiyat al-'isha va in lam yagib al-shafak*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1888). *al-Khikma al-baliga al-dzhaniya fi sharkh al-'akaid al-khanafiya*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1898). *Khashbiya 'ala sharkh al-'akaid al-'adudiya*. Stambul.
- Sagdi, G. (1926). *Tatar adabiyaty tarikby*. Kazan'.
- Shaukani, M. (1991). *al-Kaul al-mufid fi adallat al-idzbtikḥad va-l-taklid*. Kair-Beirut.