

В. О. Бобровников, М. Г. Шехмагомедов,  
Ш. Ш. Шихалиев

Мусульманское право  
и обычай  
в российском Дагестане:  
ИСТОЧНИКИ  
И ИССЛЕДОВАНИЯ

*Хрестоматия*

УДК 297  
ББК 86.38(2Рос.Дар)  
Б72

*This work was supported by the Netherlands Institute  
for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (NIAS)*

*Хрестоматия была обсуждена и рекомендована  
к печати на ученых советах Института востоковедения  
и Института истории, археологии и этнографии  
Дагестанского научного центра Российской академии наук*

*Печатается в рамках реализации  
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов  
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

Рецензенты:

*Дьяков Н. Н., доктор исторических наук, профессор;  
Соболев В. Г., кандидат исторических наук*

**Бобровников В. О., Шехмагомедов М. Г., Шихалиев Ш. Ш.**

Б72 Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования : хрестоматия / В. О. Бобровников, М. Г. Шехмагомедов, Ш. Ш. Шихалиев ; С.-Петербург. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2017. – 319 с.

ISBN 978-5-9909732-8-2

В хрестоматию вошли переводы крупнейших арабоязычных памятников исламской правовой мысли и законодательства Дагестана с XVII по первую треть XX в., большинство из которых ранее не публиковалось на русском языке, а значительная часть остается в рукописях, хранящихся в частных и государственных архивах. В книгу также включены очерки по истории мусульманского правоведения и правосудия в регионе, отражающие современное состояние исследований в этой области. Основное внимание уделено текстам, посвященным теории и практике мусульманского права и обычая, нормативным источникам и документам.

Учебное пособие адресовано прежде всего студентам вузов с углубленным изучением ислама, специализирующимся в области истории мусульманского права, и может быть использовано при чтении лекций и проведении семинаров по учебным курсам, посвященным российским реалиям мусульманского права и общей истории ислама в России и в мире.

УДК 297

ББК 86.38(2Рос.Дар)

- © Бобровников В. О., Шехмагомедов М. Г., Шихалиев Ш. Ш., 2017
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2017
- © Президентская библиотека, 2017

ISBN 978-5-9909732-8-2

# Оглавление

Предисловие.....	5
------------------	---

## Часть I. ИССЛЕДОВАНИЯ

<b>Глава 1. Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов</b> (Ш. Ш. Шихалиев, М. Г. Шехмагомедов).....	12
<b>Глава 2. Горский обычай и государственный закон</b> (В. О. Бобровников).....	52
‘Адат как общинное и семейное право.....	53
Правовая реформа Шамиля: правда и вымыслы.....	61
<b>Глава 3. Правовой плюрализм у мусульман Северного Кавказа</b> (В. О. Бобровников).....	68
Что такое правовой плюрализм?.....	69
Особенности правовой культуры кавказских горцев.....	74
Правовой плюрализм в исторической этнографии региона.....	76
<b>Глава 4. Суд по ‘адату и шари‘ату в Дагестане 1860–1927 гг.</b> (В. О. Бобровников).....	84
Судебно-административная реформа 1860–1868 гг. ....	86
Советское шариатское правосудие.....	98

## Часть II. ИСТОЧНИКИ

<b>Глава 5. Мургада ‘Али ал-Уради. «Ал-Мургим»</b> (перевод с арабского языка и комментарии М. Г. Шехмагомедова).....	126
---	-----

<b>Глава 6. Нур-Мухаммад ал-Авари. «Такрират»</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>М. Г. Шехмагомедова</i> ).....	147
<b>Глава 7. Правовые заключения Хасана ал-Алкадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун»</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>Ш. Ш. Шихалиева</i> ) .....	166
<b>Глава 8. Полемика между Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгути</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>Ш. Ш. Шихалиева</i> ) .....	186
Назир ад-Дургили. «Ал-Иджтихад ва-т-таклид» .....	186
Йусуф ал-Джунгути. «Ал-Кавл ас-саид фи хасм мадда ал-иджтихад ва вуджуб ат-таклид».....	205
<b>Глава 9. Жанр соглашений-иттифак XVII–XIX вв.</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>В. О. Бобровникова</i> ).....	227
<b>Глава 10. Ишкиль: обычай или преступление XVIII – середины XIX в.?</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>В. О. Бобровникова</i> ).....	247
<b>Глава 11. Новый «Низам» Шамиля</b> (перевод с арабского языка и комментарии <i>М. Г. Шехмагомедова</i> ).....	271
<b>Глава 12. Охрана природы и хозяйство джама'ата: соглашение и протокол из с. Хуштада</b> (перевод с арабского языка и комментарий <i>В. О. Бобровникова</i> ).....	283
Соглашение хуштадинцев середины XIX в. (перевод с арабского языка <i>Т. М. Айтберова</i> ).....	287
Хуштадинский протокол 23 марта 1904 г. (перевод с арабского языка <i>В. О. Бобровникова</i> и <i>М. Ю. Рощина</i> ).....	287
Словарь терминов и понятий.....	304

## Предисловие

Задача хрестоматии – познакомить читателей с крупнейшими памятниками правовой культуры Дагестана с XVII по первую треть XX в. Для этого нужно было сначала собрать характерные образцы правоведения и законотворчества горцев в хороших переводах с литературного арабского языка, на котором они были написаны, дать к ним необходимые комментарии, объяснив отошедшие в прошлое и понятные только специалистам имена и реалии. Но это только полдела. Чтобы показать, какую роль эти законы играли в жизни своих создателей, в чем их современное значение и как они включены в общую цепь исторических эпох, начиная с государственных образований Нового времени до включения Северного Кавказа в единое социальное и правовое поле России, необходим ряд историко-этнографических и правовых очерков. Эти задачи предопределили деление книги на две части: в первой собраны исследования по истории мусульманского права и правового обычая, во второй опубликованы переводы источников. Основное внимание уделено текстам, посвященным теории и практике мусульманского права, нормативным источникам и документам – они занимают около двух третьей всего объема издания.

В книге есть два сквозных и вместе с тем стержневых сюжета, вокруг которых строится повествование, – история сельских общин Нового времени и складывание с ними местной версии мусульманского права и правового обычая горцев. Это то, что выделяет регион из множества других регионов для ученых, занимающихся историей и этнографией права. Вплоть до присоединения к России сельская община, или *джама'ат*, была основной

социальной ячейкой общества. Союзы союзов образовывали конфедерации, которые европейские и русские наблюдатели называли «республиками», «федерациями» и «вольными обществами». При отсутствии единой государственной машины и мощного полицейского аппарата *джамата* горцев построили высокоразвитое гражданское общество. Традиции горского самоуправления и законотворчества запечатлены в знаменитом горском обычном праве, или *адате*.

Мы хорошо сознавали величие стоящей за нами традиции изучения и издания северокавказских правовых обычаев, уходящей корнями в XIX в. Мировую известность дагестанскому *адату* принесли исследования знаменитого историка и социолога права М. М. Ковалевского. Его работы об общине и обычае на Кавказе и в Дагестане, вышедшие в последней трети XIX в. на французском языке, повлияли на взгляды Карла Маркса и общее развитие теории общественных наук в Западной Европе и России. Ученик Ковалевского дагестанский юрист и этнограф Б. К. Далгат продолжал изучение *адата* и *тухума* горцев до 30-х гг. XX в. Еще один прорыв в исследовании обычного права связан с работами в этой области историков права Х.-М. О. Хашаева и А. С. Омарова. Если до революции главным источником сведений об *адате* были наблюдения этнографов, то с 1940-х гг. в научный оборот вошло немало арабоязычных сводов *адата* и соглашений. Плодом совместных усилий востоковедов, историков и этнографов стало издание Х.-М. О. Хашаевым «Гидатлинских адатов» (1957), «Памятников обычного права Дагестана» (1965), за которыми последовал сборник материалов «Из истории права народов Дагестана» (1968), опубликованный А. С. Омаровым. Теорию изучения дагестанского *адата* в горской общине на новую ступень поднял М. А. Агларов, его книга «Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в.», вышедшая в 1988 г., стала классической. Уже в постсоветское время оригинальные работы по истории мусульманского права и горского обычая в Дагестане

создал немецкий исламовед из Амстердамского университета М. Кемпер.

В последнее время стало модно переиздавать классиков кавказоведения, не утруждая себя соотнесением их работы с современностью и даже не снабжая комментариями, в лучшем случае представляя тексты в новой орфографии. Так, в 1992 г. в Москве вышел репринт трех первых томов «Сборника сведений о Кавказских горцах» (1868–1870) с очерком генерала А. В. Комарова о суде по *‘адату* в Дагестане. В 2002 г. в Нальчике опубликовали двухтомник «Адаты кавказских горцев» (1882–1883) современника М. М. Ковалевского известного русского историка права Ф. И. Леонтовича. Эти и другие издания, уже исчезнувшие с полок книжных магазинов, свидетельствуют об интересе широкой публики к праву на российском Кавказе. Однако простым переизданием дореволюционных и советских классиков кавказоведения читательский спрос не удовлетворить. Всего выпущенного за полтора столетия не перепечатаешь. Возвратиться в науку XIX или начала XX в. нельзя. Поэтому мы пошли другим путем – предлагая читателю не переиздание и не компиляцию, а совершенно новую книгу.

Остро чувствуется нехватка переводов и исследований, касающихся кавказских памятников мусульманского права. М. М. Ковалевский посвятил ему главу в своей знаменитой книге «Закон и обычай на Кавказе» (1890). В советское время этнографы и историки описали только систему шариатского судопроизводства. Из современных ученых историей мусульманского права в регионе занимались единицы, прежде всего уже упоминавшийся немецкий исламовед М. Кемпер. Однако богатая правовая традиция, созданная в регионе, в первую очередь в Дагестане, усилиями местных улемов, все еще остается в тени. Чтобы начать заполнять эту лауну, авторы настоящей книги сделали переводы классиков исламского права на Кавказе Нового времени. Это сочинения Муртады ‘Али ал-Уради, Нур-Мухаммада ал-Авари и Хасана ал-Алкадари, Назира ад-Дургили и Йусуфа ал-Джунгути.

Насколько нужна сегодня такая книга? Уже говорилось о росте интереса читателей к мусульманскому праву (*фикх*) и *'адатам* горцев. Между тем чуть ли не все они по-прежнему недоступны широкой читающей по-русски аудитории. Одна из причин этого кроется в том, что книги и статьи на эту тему, выпущенные в царской и советской России, давно стали библиографической редкостью. Кроме того, – и это главное, – в большинстве прежних изданий были обнаружены «голые» тексты без комментариев, порой также с ошибками в правовых реалиях и искажениями имен, названий селений и местностей. Хронология большинства горских *'адатов* точно не установлена и колеблется в пределах двух-трех, а то и четырех столетий. На все эти недостатки изданий памятников обычного права еще двадцать лет назад указал дагестанский историк В. Г. Гаджиев. «Чтобы избежать ущербности в использовании анализируемых адатов, – писал он, – в ближайшем будущем необходимо подготовить и издать отвечающие современным требованиям публикации с точной передачей текстов памятников. Они должны быть снабжены историко-литературными очерками, научными комментариями и другими необходимыми примечаниями, помогающими приблизить источник к читателю и позволяющими исследователю извлечь достоверную информацию из этих памятников»<sup>1</sup>.

Против этих справедливых слов нечего возразить. В «ближайшем будущем» пожелание историка не сбылось, ему не довелось осуществить свой замысел. Вскоре распался Советский Союз, наступил крах социалистической экономики и разгорелась серия братоубийственных войн. В таких условиях и государству и академической науке было не до издания правовых памятников минувших эпох. В России и на Кавказе значение закона упало как никогда. Крах советского порядка на деле обернулся небывалым разгулом

---

<sup>1</sup> Гаджиев В. Г. Памятники обычного права Дагестана: опыт источниковедческого анализа // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Серия общественных наук. Ростов н/Д, 1987. № 3. С. 86.

преступности, от которого как государство, так и бизнесмены и простые обыватели уже устали. По мере укрепления государственной власти и восстановления порядка и законности в России, публикация законов, по которым жило прежде горское общество, приобрела не только научную, но и общественную значимость. Сегодня напоминание о горской законности не только уместно, но и поучительно. Эти соображения в немалой степени определили подбор текстов и содержание историко-правовых очерков в этой книге. Готовя ее, мы думали не только о прошлом, но и о настоящем, стремились с ее помощью ответить на призыв В. Г. Гаджиева.

Первым опытом создания подобной работы стали два тома «Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в.», опубликованные в 2009 г. издательским домом «Марджани». В настоящей хрестоматии они представлены переработанными и дополненными. В книге были использованы главы 1 и 7 тома I, а также главы 1, 3 и 8 тома II «Обычая и закона...». В отличие от публикации 2009 г., основное внимание книги обращено не на обычное право, а на *фикх* и его сосуществование и соперничество с другими системами права, такими как *'адат* и российское имперское и раннее советское законодательство. Глава, посвященная «Своду нового *Низама*» Шамиля, представляет собой переработку недавней публикации этого интересного источника<sup>1</sup>.

Определяя тематический репертуар глав книги, пришлось провести строгий отбор источников и проблем по истории исламской правовой мысли в регионе. За рамками хрестоматии остались правовые заключения (*фатвы*) Мухаммада Кудутлинского и других северокавказских правоведов, купчие и завещания, документы своего рода благотворительных фондов (*вакфов*). В книгу не вошли и законы великих держав Средневековья, в числе

<sup>1</sup> Шехмагомедов М. Г. «Лаиха Низам ал-джадид» – «Свод нового Низама» Шамиля // Вестник Института истории, археологии, этнографии. Махачкала, 2014. № 2. С. 43–49.

подданных или вассалов которых были горцы, – Сефевидского Ирана и Османской империи. Мы решили ограничиться дискуссионными проблемами мусульманского и обычного права, развернув перед читателем непростую историю их взаимоотношений в Новое время.

Несколько слов стоит сказать о принципах перевода и представления читателю законодательных памятников прошлого. Учитывая учебный характер издания, его составители стремились к доступности изложения, избегая искажений тестов правовых источников. Право как наука очень формализовано, при искажении терминологии или нарушении формы правовые источники порой теряют смысл. Перевод не должен превращаться в пересказ, как это делали дореволюционные военные переводчики. Нельзя вносить в текст закона собственные комментарии или оценки, чем порой грешили специалисты по *'адату* советского времени. Вместе с тем можно и нужно менять структуру фразы, находить русские эквиваленты правовых понятий, не перегружая текст памятника сложными непонятными словами. Соединение доступности, точности и научности перевода было решено нами за счет постраничных сносок. При необходимости нюансы употребления правовых терминов оригинала приведены в комментариях. Все юридические понятия выделены курсивом. Термины на восточных языках приводятся в строгой арабистической транскрипции, цитаты на языках народов Северного Кавказа – в современной орфографии. В конце книги помещен словарь основных терминов и научных понятий, встречающихся в хрестоматии.

Учебное пособие адресовано прежде всего студентам российских вузов с углубленным изучением ислама, специализирующимся на истории мусульманского права, и может быть использовано при чтении лекций и проведении семинаров по учебным курсам, посвященным исламскому праву и общей истории ислама в России и в мире.

ЧАСТЬ I  
ИССЛЕДОВАНИЯ

# Глава 1

## Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов

*Ш. Ш. Шихалиев, М. Г. Шехмагомедов*

Мусульманское право на Северном Кавказе имеет многовековую историю. Ее подробное изложение выходит за рамки настоящей работы. Мы разберем здесь лишь несколько сюжетов, характеризующих нюансы дискуссий в области теории и практики шафиитской правовой системы в Дагестане Нового времени. Один из них – это полемика по поводу легитимности *имамата* в период Кавказской войны XIX в. Второй сюжет – это попытка адаптировать шафиитскую правовую систему к российской действительности в период интеграции Дагестана в Российскую империю в последней трети XIX в. Третий сюжет – это попытка выйти на связи шафиитской и ханафитской правовых школ через теорию мусульманского права, в частности обсуждение религиозно-правовых принципов *таклида* и *иджтихада*. Последние два сюжета тесно связаны с широкими контактами дагестанских мусульман-*шафи'итов* с ханафитским окружением. Они развивались в ходе ссылки мусульман Северо-Восточного Кавказа в российскую провинцию. Кроме того, дагестанцы с целью заработка или обучения ездили во внутренние губернии Российской империи, где плотно взаимодействовали с мусульманами Волго-Ураль-

ского региона. Массовые переселения и миграции повлияли на развитие в регионе в конце XIX – первой четверти XX в. мусульманского реформаторства, включившегося в шедшие тогда среди улемов дебаты о *таклиде* и *иджтихаде*.

Чтобы охарактеризовать все эти сюжеты, необходимо кратко описать меняющуюся правовую ситуацию в дороссийский период. Дело в том, что некоторые вопросы теории и практики шафиитского права, обсуждаемые дагестанскими правоведами, были обусловлены общим развитием шариатской правовой системы в XVIII в. В этот период мусульманское право соперничало с существующей судебной системой норм обычного права (*адат*), последовательно включаясь в систему судопроизводства в Дагестане, а в период Кавказской войны (1817–1864) заняло господствующее положение в *Имамате*, потеснив адатную систему судопроизводства.

История развития мусульманской правовой системы в Дагестане начинается в X–XI вв., когда здесь стала формироваться местная мусульманская духовная элита – суфийские шейхи, *кади* и *мударрисы*, сложилась широкая сеть мусульманских учебных заведений по образцу ближневосточных *мадрас*<sup>1</sup>.

Ближе к XVII в. система изучения исламских наук в Дагестане трансформируется. На смену одним дисциплинам, которым дагестанские ученые уделяли пристальное внимание в домонгольский период (хадисоведение, суфийская литература), пришли другие, до XVII в. здесь мало популярные. Началось широкое развитие мусульманской правовой традиции и в целом формирование сетей мусульманских исламских учебных заведений в Северо-Западном Дагестане. Последнее явление было тесно связано с именем дагестанского ученого Мухаммада сына Мусы ал-Кудуки (1652–1717) из аварского селения Кудутль в Северо-

<sup>1</sup> Более подробно см.: Аликберов А. К. Эпоха классического ислама в Дагестане: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.) / под ред. С. М. Прозорова. М., 2003.

Западном Дагестане, который одним из первых стал выступать против адатной системы судопроизводства.

Мухаммад ал-Кудуки получил хорошее образование в *мадрасах* разных селений Дагестана. Затем он отправился в Египет и Хиджаз с целью совершенствовать свои знания в области *фикха*. В Мекке он встретился с арабским ученым Салихом ал-Йамани (1637–1697), у которого продолжительное время обучался<sup>1</sup>.

Вернувшись на родину, Мухаммад ал-Кудуки основал здесь сеть исламских учебных заведений, которые стали известны далеко за пределами Дагестана, в частности, в среде мусульман Волго-Уральского региона<sup>2</sup>. Он отправился в паломничество в Мекку, но по дороге заболел и скончался в г. Алеппо в 1717 г.<sup>3</sup>

Мухаммад ал-Кудуки – автор ряда произведений по грамматике арабского языка, логике, риторике, практической астрономии (*‘илм ал-микат*). Ал-Кудуки не оставил ни одного цельного сочинения по *фикху*. Вместе с тем на полях дагестанских рукописей по *фикху* встречаются многочисленные глоссы со ссылкой на юридические заключения (*такрират*) ал-Кудуки по разным вопросам.

---

<sup>1</sup> Мухаммад ал-Кудуки (ум. 1717) – крупный дагестанский ученый, оставивший заметный след в дагестанской научной и образовательной традиции; один из организаторов крупных *мадрас* в Дагестане в Новое время. О нем см.: *Шихсаидов А. Р.* Ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. М., 1999. Вып. 2. С. 51–52; *Gould R.* Ijtihad against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan // *Comparative Studies in Society and History*. 2015. Vol. 57. P. 35–66; *Kemper M.* Ijtihad into philosophy: Islam as cultural heritage in post-Stalinist Daghestan // *Central Asian Survey*. 2014. Vol. 33, Iss. 3. P. 391–392; *Мусаев М. А.* Материалы к биографии Мухаммада, сына Мусы ал-Кудуки // *Вестник Института истории, археологии, этнографии*. Махачкала, 2013. № 3. С. 61–70.

<sup>2</sup> *Шихаб ад-Дин ал-Марджани*. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар. Кисм 2. Казан, 1900. С. 219–220; *Мухаммад Мурад ар-Рамзи*. Талфик ал-ахбар ва-талких ал-асар фи вака’и Казан ва Булгар ва-мулук татар. Муджаллид 2. Казан, 1908. С. 413–414.

<sup>3</sup> *Мусаев М. А.* Материалы к биографии Мухаммада... С. 63.

С именем ал-Кудуки связан бурный расцвет арабоязычной литературы в Дагестане, где начали создавать оригинальные сочинения по логике, риторике, теории диспута, грамматике арабского языка и *фикху*. Начиная с этого периода наблюдается дальнейшее развитие шафиитской правовой системы.

На формирование правового дискурса в Дагестане повлияло несколько внутренних и внешних факторов. Одним из них было расширение и укрепление союзов сельских общин, которые выступали самостоятельными политическими образованиями в этот период<sup>1</sup>. Правовая культура в них характеризовалась господством норм обычного права, охватывавшего практически все сферы социальной и экономической жизни той или иной общины, с некоторым незначительным переплетением с положениями шафиитской правовой системы.

Несколько крупных богословов, начиная с Мухаммада ал-Кудуки, весь XVIII в. пытались противопоставлять судопроизводству по *'адатам* нормы шафиитской правовой системы. Вместе с тем, оставаясь в большей степени богословами, чем практикующими юристами, они не имели ни реальных административных рычагов, ни военных возможностей, чтобы запретить применение противоречивших шариату установок *'адата*. Их юридические заключения оставались всего лишь частными правовыми мнениями богословов. Мусульманская духовная элита не принимала некоторые установки обычного права. Особенно это касалось таких разделов *фикха*, как завещание, преступления против личности (*ал-джинайа*), некоторых социальных проблем. Однако, учитывая специфику социальной и экономической жизни Дагестана, мусульманские правоведы не всегда находили готовые ответы на часть вопросов в самом шафиитском праве. Для решения таких сложных спорных случаев многие дагестанские богословы обращались к авторитетным правоведам в странах

<sup>1</sup> Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988.

Ближнего Востока, преимущественно в Сирии, Египте или Хиджазе. Причем правовые консультации они получали как лично, в ходе многочисленных поездок дагестанских улемов в страны Ближнего Востока, так и опосредованно, в письмах, которые арабские улемы писали в ответ на запросы с Северного Кавказа<sup>1</sup>.

Анализ сочинений дагестанских улемов говорит не только о развитии культурных связей региона с Ближним Востоком, но и о более широком по сравнению с последующим периодом использовании юридических заключений арабских ученых в мусульманском правосудии в Дагестане. Такое положение более характерно для дагестанской шафиитской правовой культуры доколониального периода. Дагестанские ученые не только консультировались с улемами Ближнего Востока, они также нередко получали углубленное образование в исламских центрах Ближнего Востока: Дамаске, Каире, Алеппо, Мекке и Медине. Связи с Ближним Востоком играли большую роль в развитии мусульманской правовой культуры в доколониальном Дагестане.

В этот период местная школа мусульманского права переживала настоящий расцвет. Можно выделить несколько типов распространенных тогда в Дагестане правовых сочинений. Некоторые, преимущественно теоретические, трактаты были посвящены отдельным вопросам теории мусульманского права (*усул ал-фикх*) или являлись абстрактными, зафиксированными только в дагестанских рукописных источниках личными мнениями тех или иных правоведов по разным вопросам. Такие юридические заключения (араб. *такрират* – *تقريرات*) не всегда имели прикладной

<sup>1</sup> Известны многочисленные ответы мекканских правоведов на вопросы, которые задавали им дагестанские ученые XVIII в. В частности, в Фонде восточных рукописей (далее – ФВР) Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН (далее – ИИАЭ ДНЦ РАН) имеется сборная рукопись, где представлены ответы шафиитского *муфтия* Мекки Са'ида ал-Макки на вопросы дагестанских богословов XVIII в. Ибрахима ал-Уради и Мухаммада ал-Унсукули. См.: ФВР ИИАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 661. Л. 44–47.

характер. К ним относились дискуссии о *таклиде* и *иджтихаде*, определение легитимности тех или иных мусульманских течений с точки зрения суннитского права (как, например, юридические заключения XVIII в. относительно разных групп ши'итов: езидов, джа'фаритов, исма'илитов, друзов, алавитов)<sup>1</sup>. В эту же категорию входил ряд вопросов мусульманской правовой системы, регулирующей сферу взаимоотношений между людьми (*му'амалат*), ответы на них также оставались в большей степени мнением того или иного правоведа. Они не всегда находили практическое применение в судебной системе союзов сельских общин Дагестана. Исключения, пожалуй, составляют некоторые союзы сельских общин, где нормы шафиитской правовой системы были более глубоко интегрированы в судебную систему и превалировали над нормами обычного права. В нормативных сводах обычного права такие союзы фиксировали, что ряд отраслей права, в частности наследственное, необходимо регулировать исключительно на основе норм *шари'ата*.

В судебной практике отдельных союзов сельских общин в Дагестане в доколониальный период можно наблюдать переплетение шафиитских правовых норм и норм обычного права. Первые из них, за редким исключением, регулировали в основном мусульманские обрядовые практики (*'ибадат*), такие как пятикратная молитва (*салат*), пост (*саум*), обязательный налог в пользу бедных (*закат*) и т. д. По нормам обычного права разбирались «преступления против личности» (*ал-джинайа*) – ранения, убийства, грабежи, воровство и т. д. При этом наказания, предусмотренные в шафиитском праве за те или иные преступления против личности (казнь, отсечение кисти руки и проч.),

---

<sup>1</sup> Гизбулаев М. А. Источниковедческий анализ дагестанского правового источника XVIII в. «Фатва Ибн Салмана ал-Кудали» // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 4. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=9906> (дата обращения: 14.10.2016).

зачастую заменялись более «мягкими» согласно нормам обычного права (штраф в размере быка, барана или в денежном эквиваленте, изгнание из села и проч.).

Проведенный нами предварительный текстологический анализ памятников обычного права и юридических заключений дагестанских правоведов рисует любопытную картину. Кодексы обычного права в разной степени кодифицированы, некоторые из них разделены по отраслям и разделам *фикха*. При этом в них нет ссылок ни на какие мусульманские правовые источники, за исключением упоминаний о прецедентах постановлений сельских шариатских судов. Эти тексты представляют собой некий структурно упорядоченный свод правил и законов для той или иной сельской общины. Нормы обычного права в Дагестане носили местный характер и, несмотря на сходства с нормами других сельских общин, ориентировались на особенности социальной и экономической жизни конкретной сельской общины. Одновременно с этим нормы обычного права имели диффузную структуру: наряду с местными правовыми обычаями в них вошли и отдельные нормы шафиитского *фикха*; влияние последнего было где-то более, а где-то менее значительным, в зависимости от общины, времени и места.

В отличие от памятников права, юридические заключения дагестанских правоведов этого периода структурно несколько аморфны: в большинстве случаев они посвящены конкретным правовым вопросам, а не представляют собой законченный юридический документ. Вместе с тем в этих заключениях можно встретить многочисленные ссылки как на основные источники мусульманского права – Коран и Сунну, так и на сочинения шафиитских правоведов, работы которых оставались популярными в Дагестане на протяжении нескольких столетий.

Иными словами, в шафиитских правовых заключениях (*такрират*) практически нет ссылок на нормы *'адатов* конкретных дагестанских селений. Равно как в кодексах обычного права

разных сельских общин нет ни одной ссылки на трактаты по мусульманскому праву.

В течение всего XVIII в. правовая мысль в Дагестане быстро развивалась, и, как уже было отмечено выше, ближе к концу этого столетия шафиитские правовые нормы, в зависимости от места и контекста, частично вошли в систему дагестанского шариатского судопроизводства.

То же самое можно сказать и о теории мусульманского права (*усул ал-фикх*), которая тоже развивалась в Дагестане поэтапно. В доколониальный период широко обсуждались вопросы теории мусульманского права, выходящие за рамки шафиитской школы. Делались попытки расширить сферу исследования дел и вынесения решений исключительно с позиций шафиитской правовой системы; решение или пересмотр ряда вопросов, предполагающих распространение практики *иджтихада* как в рамках *мазхаба*, так и всего мусульманского права (*ал-иджтихад ал-мутлак ал-мунтасиб*).

Здесь следует отметить, что основы мусульманской религии в сфере культовой практики (*‘ибадат*) практически не претерпели изменений. Некоторые богословы XVIII в. предлагали пересмотреть ряд вопросов в области взаимоотношений между людьми (*му‘амалат*), ориентируясь больше не на прецедент и не на труды шафиитских правоведов, а на переосмысление основных источников права – Корана и Сунны.

Полемика по различным правовым вопросам, равно как и вынесение решений некоторых из них дагестанскими правоведами XVIII в. на основании собственного анализа источников права посредством частичного *иджтихада*, шла практически на протяжении всего XVIII в. В борьбе с господством адатной системы многие дагестанские правоведы пытались найти ответы на текущие вопросы по-разному. Некоторые из них, учитывая особенности социальной и экономической жизни Дагестана,

пытались приспособить нормы существующих в шафиитском праве юридических заключений к местным условиям, в том числе через обращение к похожим *фатвам* арабских правоведов. Другие пытались решить эти вопросы непосредственно, через прямое обращение к основным источникам – Корану и Сунне или через практику *талфик*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Талфик – это юридическая практика, применяемая в разных правовых школах. Суть его заключается в том, что в некоторых сложных вопросах представители одной правовой школы в определенных случаях могут временно следовать практике другой правовой школы. К примеру, согласно шафиитскому праву, прикосновение посторонних женщин и мужчин (не близких родственников) друг к другу нарушает состояние ритуальной чистоты, в то время как у *ханафитов* – не нарушает. Поскольку во время *хаджжа* при семикратном обходе Каабы (*таваф*), который необходимо совершать в состоянии ритуальной чистоты, мужчинам сложно избежать случайного прикосновения к представительницам другого пола, паломники-шафи'иты временно переходят в ханафитский *мазхаб*, чтобы совершить *таваф* в состоянии ритуальной чистоты. При выплате обязательной милостыни разговения в конце месяца Рамадан (*закат ал-фитр*) шафи'иты должны зерном, финиками, рисом и другими продуктами; ханафиты могут выплатить их стоимость в денежном эквиваленте. Однако, поскольку в больших городах может возникнуть проблема с покупкой зерна или это зерно нецелесообразно раздавать, поскольку рядом нет мельниц и проч., шафи'иты имеют право также выплатить стоимость зерна в денежном эквиваленте. При этом шафи'иты совершают намерение (*нийат*), что в данном случае, для выплаты милостыни деньгами, они временно переходят на ханафитский *мазхаб* (т. е. шафи'ит в этом случае объявляет следующее намерение: «Я намереваюсь выплатить обязательную милостыню разговения месяца Рамадан деньгами, согласно *мазхабу имама Абу Ханифы*»). Правоведы из числа реформаторов предлагали расширить такую практику перехода из одного *мазхаба* в другой, говоря, что нет необходимости ждать исключительных случаев, а достаточно применять ее по необходимости. При этом они ссылались как на Сунну, так и на прецедент ранних шафиитских и ханафитских правоведов (в частности, на пример Абу Йусуфа, ученика Абу Ханифы).

Некоторые проблемы, обсуждаемые дагестанскими правоведами, сохраняли актуальность на протяжении нескольких веков. На них никак не повлияли политические перемены: российские реформы в колониальный период и ранние советские преобразования. В ряде частных юридических заключений, которые пронизывают несколько столетий, отсутствует влияние любой политической системы.

Одним из таких наиболее обсуждаемых вопросов является трехкратная процедура развода. Согласно решению всех четырех суннитских правовых школ, если муж дал жене троекратный развод (*талак*) одновременно, то такой развод считается действительным. Супруги не могут больше воссоединиться и жить вместе до тех пор, пока бывшая жена не выйдет замуж за другого и не разведется с ним. Только в таком случае она может вновь воссоединиться со своим первым мужем, заключив с ним новый брак.

Есть мнение, которое противоречит единогласному решению всех четырех суннитских школ. Ряд ученых считает развод действительным только тогда, когда формула развода трижды произнесена в разное время. Если же формула развода была произнесена одновременно, пусть даже трехкратно или десятикратно, то это считается за один раз, так что у супруга есть еще возможность вернуть жену. Это второе мнение восходит к арабскому ученому Ибн Таймийе. Такого же мнения придерживался и Салих ал-Йамани, и его ученик Мухаммад ал-Кудуки. Вместе с тем, по сообщению дагестанского ученого Ибрахима ал-Уради (ум. 1771), ал-Кудуки в конце концов отказался от своего мнения по этому вопросу в пользу решений всех четырех правовых школ. В частности, он отмечает: «До меня дошло, что Мухаммад б. Муса ал-Кудуки в этом вопросе (трехкратной процедуры развода. – М. Ш., Ш. Ш.) отказался от его предпочтения (*тарджих*)

[другому мнению], от того, что он говорил ранее, и совершил покаяние (*таба*)»<sup>1</sup>.

Слова Ибрахима ал-Уради дают нам понять следующее. Если первоначально Мухаммад ал-Кудуки по примеру своего учителя Салиха ал-Йамани считал необходимым условием расторжения брака минимум трех- и более кратное произнесение формулы развода в разные промежутки времени, то в конце концов он отказался от своего первоначального мнения и пришел к выводу, что если муж трижды произнес слова развода в одно и то же время, то этот развод считается совершённым. В дальнейшем мнения Ибн Таймийи по этому вопросу придерживались последователи Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба, а позже – египетские реформаторы Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад 'Абдо и Рашид Рида, а также ученик последнего из числа дагестанцев – 'Али ал-Гумуки (Каюев) и его собственные ученики<sup>2</sup>.

Другой вопрос, также ставший предметом бурных богословских дискуссий в Дагестане, касался совершения добавочной полуденной молитвы после пятничной. Как известно, в пятницу мусульмане вместо полуденной молитвы совершают коллективную пятничную (*салат ал-джум'а*). При этом для ее проведения, согласно шафиитскому *мазхабу*, необходимо соблюдать некоторые условия, как, например, присутствие не менее 40 дееспособных совершеннолетних мужчин, постоянно проживающих в той

---

<sup>1</sup> Выписки Ибрахима ал-Уради по правовым вопросам. Рукопись хранится в частной коллекции М. Г. Шехмагомедова. Автограф Ибрахима ал-Уради. № 43. Л. 26а.

<sup>2</sup> Ар-Рисала фи интикад 'ала Салих ал-Йамани фи мас'алаталак // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 7856; 'Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Ат-Талак // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. Фонд М.-С. Д. Саидова (далее – ФМС). Оп. 1. № 50. Л. 1а–7б; Ас'ила Ибрахим ал-Уради ва-'аджвиба Са'ид ал-Макки // Выписки из сборной рукописи (№ 16. Л. 42а). Рукопись хранится в частной коллекции М. Г. Шехмагомедова; Йусуф ал-Джунгути. Мас'ала талак // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1926. № 5. С. 13–14; Хасан-афанди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: Ал-Матба'а ал-исламийа ли-Мухаммад Мирза Маврайуф, 1912. С. 66, 153–154.

или иной местности; правильное чтение суры «ал-Фатиха» и т. д. При несоблюдении условий пятничная молитва не засчитывается. В этом случае мусульманин совершает обеденную молитву (если он находится, например, в поездке) или повторяет обеденную молитву после пятничной.

По вопросу о повторении полуденной пятничной молитвы среди улемов нет единого мнения. Некоторые ученые полагали, что всем молящимся необязательно уметь правильно читать суру «ал-Фатиха» и что правильное чтение этой суры *имамом* – достаточное условие, чтобы считать пятничную молитву действительной. Другие шли дальше и прямо запрещали совершение полуденной молитвы после пятничной, аргументируя это тем, что вместо обязательных пяти молитв мусульмане совершают шесть.

Этот вопрос был предметом острых споров среди богословов. Ибн Таймийа, также как и последователи Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба и упомянутые выше реформаторы из числа дагестанцев, считали полуденную молитву после пятничной абсолютно лишней и ненужной. Их противники же считали, что возможно несоблюдение одного из условий, делающих совершение пятничной молитвы законным, как, например, существование в одном населенном пункте двух мечетей, недостаточное количество в нем совершеннолетних здравомыслящих мусульман или же неправильное чтение большей частью собравшихся суры «ал-Фатиха». Поэтому они настаивали на повторении полуденной молитвы после пятничной. Согласно имеющимся источникам, эта полемика в Дагестане велась долго, не менее трехсот лет<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ‘Умар ал-Ухли ад-Дагистани. Ан-Нусус ас-сариха фи ‘адам джаваз аз-зухр ба’д ал-джум’а. Копия рукописи хранится в частной коллекции Ш. Ш. Шихалиева; ‘Али б. ‘Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Ал-джум’а ва-и’адат аз-зухр ба’да-ха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура, 1916, № 12. С. 3–4; ‘Али б. ‘Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Мас’ала ал-джум’а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура, 1916, № 19. С. 4.

Более подробно об этом см.: *Наврузов А. Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012. С. 129–135.

Таким образом, доколониальный период в Дагестане характеризуется развитием шафиитской правовой системы, постепенным расширением сфер ее влияния и частичным его включением в правовую культуру союзов сельских общин. В течение XVIII в. дагестанскими правоведами через практику *иджти-хада*, обращения к мусульманским авторитетам Ближнего Востока или заимствования схожих решений в шафиитской литературе, были вынесены юридические заключения по широкому кругу вопросов, связанных как с некоторыми тонкостями теоретических вопросов культа (*салат, саум, закят*), так и с практическими вопросами в сфере общественных (*вакф, харим*), межличностных (*назр, васийа*) и семейно-брачных отношений (*никах, талак*).

Следующий этап развития шафиитской правовой системы связан с созданием *Имамата* на Северо-Восточном Кавказе. Окончательное становление этого теократического государства произошло в правление третьего *имама* Шамиля (1834–1859), который упорядочил его административную, судебную и экономическую структуру.

Административная и судебная реформы Шамиля фактически ликвидировали гражданское самоуправление сел и союзов сельских общин; их публичная власть была уничтожена и заменена административной. На местах судопроизводство было сосредоточено в руках *кади*, поставленных в каждом селении взамен старинной выборной системы судей, зачастую не имевших религиозного образования. За деятельностью сельских *кади* надзирали *муфтии* наибств, заменившие собой *кади* бывших союзов общин.

Нормы обычного права, узаконивавшие традиционное самоуправление союзов сельских общин, практически везде потеряли свою юридическую силу. Местный *'адат* в большинстве общин был заменен шафиитской правовой системой, признанной в *Имамате* единственно правомочной.

За пределами *Имамата* сельские общины сохранили прежнее устройство под русским протекторатом. Имперская власть на подвластной территории установила режим косвенного управления с опорой на местную аристократию или нормы обычного права. Эта система после окончания Кавказской войны легла в основу режима военно-народного управления, распространившегося на весь Дагестан<sup>1</sup>.

Следует отметить, что в течение XVIII в. шафиитская система в Дагестане настолько развилась, что многие вопросы социальной и экономической жизни были уже решены или через практику обращения к юридическим заключениям (*фатва*) авторитетных шафиитских правоведов, работы которых были популярны в Дагестане, или через частные юридические заключения (*такрират*) дагестанских правоведов, рассматривавших тот или иной вопрос с учетом специфики дагестанских реалий. Это касалось, например, земельных и семейно-брачных отношений, завещаний.

Сосуществование разных правовых систем в Дагестане – шафиитской в *Имаamate* и обычного права в сельских общинах вне его территории, равно как и само расширение присутствия российских институтов в Дагестане и Чечне, породило новые дискуссии. Они касались таких вопросов, как роль и место юридической практики судопроизводства в Дагестане, исламское правовое обоснование *Имамата*, необходимость переселения (*хиджра*) дагестанцев с территорий, подвластных Российской империи (*дар ал-харб*), на территорию *Имамата* (*дар ал-ислам*).

Как известно, деятельность первого дагестанского *имамата* Гази-Мухаммада включала в себя и военные действия против мусульманской элиты и общин, которые по разным причинам

---

<sup>1</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002. С. 136–141.

не признавали власти *Имамата* и противились введению *шари'ата* в своих владениях.

Сторонники *Имамата* полагали, что все мусульмане Кавказа должны признать власть *имама* и присоединиться к *джи-хаду*. Не подчинившиеся *Имамату* признавались отступниками (*бугат*), их жизнь и имущество объявлялись «дозволенными» для уничтожения. Не все представители дагестанской духовной элиты приняли данную концепцию, считая составляющие ее правовые заключения не соответствующими нормам *шари'ата*. С переходом *имама* Гази-Мухаммада ал-Гимрави к активным действиям наметилось идеологическое противостояние. Были написаны критические сочинения по доктрине *имамата*, в которых разбирались действия ее во времени, пространстве, оспаривались разные правовые заключения, которыми руководствовался *имам* в осуществлении своих полномочий<sup>1</sup>. Главными критиками *имамата* стали ученые-богословы Йусуф ал-Йахсави, Мамма-Киши ал-Индирави, Мирза-‘Али ал-Ахти и Аййуб ал-Джунгути. Позднее в правовую полемику вступили наиболее авторитетные сторонники *имамата* Муртада ‘Али ал-Уради, Мухаммад-Тахир ал-Карахи, Атти-хаджжи ал-Газигумуки<sup>2</sup>.

Полемика с разной степенью интенсивности длилась в ходе всей Кавказской войны, причем наибольшей активности она достигла в период деятельности *имама* Гази-Мухаммада, а также в последние годы вооруженного сопротивления горцев уже под предводительством *имама* Шамиля. В период с 1847 по 1856 г. было написано много правовых сочинений полемического характера, отражавших точку зрения как сторонников, так и противников *имамата*.

---

<sup>1</sup> См.: Кемпер М. Шариатский дискурс имамата в Дагестане первой половины XIX в. // Дагестан и мусульманский Восток: сб. ст. / сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М., 2010. С. 107–124.

<sup>2</sup> О нем см.: Абдулмажидов Р. С., Шехмагомедов М. Г. Биографии кумухских ученых-богословов XIX века в изложении ‘Али ал-Гумуки (Каяева) // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2015. № 57. С. 51–60.

Одним из первых в полемику вступил *имам* Гази-Мухаммад, его оппонентом стал *кади* хунзахских ханов, известный в то время во всем Дагестане ученый-богослов Нур-Мухаммад ал-Авари.

Гази-Мухаммад начал распространять *шари'ат*, написав сочинение, критикующее приверженность дагестанцев обычному праву. Он призывал заменять *'адат шари'атом*, что в его представлении равнялось строгому следованию нормам шафиитской правовой системы в обрядовой практике и судопроизводстве<sup>1</sup>. Любопытно, что в своем произведении Гази-Мухаммад ссылаясь на работы Мухаммада ал-Кудуки, почти полностью копируя его риторику. В частности, Гази-Мухаммад жестко обвиняет в отходе от ислама (*иртидад*) тех, кто руководствовался нормами обычного права.

Ответ Нур-Мухаммад ал-Авари изложил в виде правовых заключений (*такрират*).

Основной и самой острой проблемой, вокруг которой шел правовой диспут, являлся вопрос о легитимности *имамата* в целом и статуса *имам* в частности. Легитимность *имамата* раскрывает большие возможности перед *имамом* и дает ему правовые рычаги, в первую очередь право объявлять *джихад*. Свое сочинение Нур-Мухаммад начинает именно со слов Гази-Мухаммада, которыми он обосновывает законность своего имамства: «Ответственные и компетентные представители из народа сперва возложили (*каллада*) на меня ответственность за рассмотрение тяжб (т. е. обязанности судьи. – Ш. Ш., М. Ш.), а потом – [обязанности] *имам*, а те, кто не подчинится мне в наших краях,

---

<sup>1</sup> Его сочинение «Бахир ал-бурхан ли-иртидад 'урафа' ад-Дагестан» («Блестящее доказательство об отпадении знати Дагестана от ислама») было проанализировано европейскими историками. См.: *Zelkina A.* In Quest for God and Freedom. London: C. Hurst & Co., 2000. P. 138–139; *Kemper M.* Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von Khanaten und Gemeindebünden zum gihād-Staat. Wiesbaden, 2005. S. 219–224.

являются послушниками (*бугат*)»<sup>1</sup>. В ответ Нур-Мухаммад пишет: «Если под термином „*имам*“ понимать „верховное имамство“ (*имамат ал-'узма*), которое толкуется в источниках как „наместник Пророка“ (*халифа*), то нет на сегодняшний день и с давних времен „верховного *имам*“ (*имам ал-а'зам*) или „главы исламского [сообщества]“ (*султан ал-ислам*). Если допустить, что он есть, то в таком случае он должен быть один, как об этом говорится в *хадисах* и книгах богословов. А если вы, Гази-Мухаммад, [под понятием „*имам*“] имеете в виду „*кади*“ *вилаята*, то в таком случае ваша власть на все города Дагестана не распространяется»<sup>2</sup>.

Пытаясь придать феодальной власти правовую оболочку с точки зрения шариатского права, Нур-Мухаммад пишет: «В условиях шариатского безвластия любая другая власть становится законной. <...> В тех странах, где нет [законного] *имам*, следует подчиняться „держателям власти и силы“ (*зу аш-шавка*). Ему можно и нужно подчиняться, если он вне зоны влияния верховного *имам*».

Под «держателями власти и силы» автор подразумевает именно местных дагестанских правителей. В своем сочинении ал-Авари также подвергает резкой критике в целом правовые идеи *имам* Гази-Мухаммада.

Вряд ли Нур-Мухаммад ал-Авари рассчитывал на то, что первый *имам* станет принимать его аргументы. В своем сочинении он прямо подчеркивает, что его доводы направлены к тем, кто еще не попал под влияние речей Гази-Мухаммада<sup>3</sup>.

Как известно, через два года с начала вооруженного *джихада* на рубеже 1820–1830-х гг. первый *имам* Гази-Мухаммад

<sup>1</sup> *Ал-Авари Нур Мухаммад*. Такрират // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 39. Л. 1а.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Л. 6а.

ал-Гимрави, а вскоре и его оппонент Нур-Мухаммад ал-Авари были убиты. И хотя их риторику подхватили последователи, эти дискуссии об *имамате* вплоть до конца 40-х гг. XIX в. велись не столь оживленно. Вероятно, этому в немалой степени способствовали военные успехи горцев под предводительством уже третьего *имамата* – Шамиля.

Спустя почти 20 лет в полемику включились две наиболее известных и авторитетных фигуры в среде богословской элиты Дагестана – Муртада ‘Али ал-Уради и Мухаммад-Тахир ал-Карахи. Оба были сторонниками *Имамата* и, более того, входили в близкий круг *имамата* Шамиля. Муртада ‘Али ал-Уради в своем сочинении «Ал-Мургим» выступил с поддержкой *имамата*, обосновывая законность власти Шамиля и его заместителей (*на’ибов*). Там же ал-Уради упоминает о переписке, которая относилась к самому началу вооруженной борьбы между Нур-Мухаммадом, его он называет не иначе как «судьей правителей», и первым *имамом* Гази-Мухаммадом. Сочинение «ал-Мургим» является наиболее объемным и авторитетным трудом, написанным в поддержку *Имамата* Шамиля.

Мухаммад-Тахир Ал-Карахи также написал сочинение, которому дал красноречивое название «Ахсан ат-та’вил лима вака’а фи заман имам Шамвил» («Лучшее толкование того, что происходит во время *имамата* Шамиля»). В своем труде ал-Карахи рассматривает те же вопросы, что и Муртада ‘Али, но в более сжатой форме.

Примечательно, что для полемики в среде дагестанской мусульманской элиты в указанный период, несмотря на глубокие идеологические расхождения и противоречия в оценке происшедших событий, богословские прения в целом проходили сугубо в рамках традиционных правовых школ. Все участники диспута, будучи строгими приверженцами *таклида*, ссылались в основном на наиболее авторитетные традиционные источники.

Таким образом, праведы из числа сторонников *имамата* определяли легитимность этого государственного устройства и Шамиля как правителя этого государства. Соответственно, «войну за веру» против Российской империи они провозглашали обязательной для всех мусульман (*фард ал-'айн*). Те мусульмане, которые живут под властью имперского правления, должны переселиться (*хаджара*) на земли *Имамата*. Те из мусульман, кто предпочел жить под управлением колониальной власти, именуемой ими «территорией войны» (*дар ал-харб*), объявлялись веротступниками (*муртадд*), в их отношении допускалось насилие, в том числе и принудительное отчуждение имущества.

Противники *имамата* выступали против Шамиля как «повелителя правоверных» (*амир ал-му'минин*), обосновывая это тем, что у мусульман-суннитов уже есть духовный *имам* – турецкий султан. Избрание *имамом* Шамиля они считали нелегитимным<sup>1</sup>.

Любопытно также отметить, что и сторонники, и противники *имамата* обращались к арабским правоведам с тем, чтобы легитимировать свои заключения, усилив их весомыми аргументами в виде *фатв* из «святых мест». Для дагестанских праведов внешний аргумент был более убедительным, чем «внутренний», что способствовало дополнительной легитимации заключений сторонников *имамата*.

Резюмируя положение правовой системы, действовавшей в Дагестане с середины 1830-х по 1859 г., можно сделать следующие краткие выводы.

На территории Дагестана в указанный период существовали разные правовые системы:

---

<sup>1</sup> *Кемпер М.* Шариатский дискурс имамата в Дагестане первой половины XIX в. // Дагестан и мусульманский Восток / сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М.: Марджани, 2010. С. 107–124; *Кемпер М.* The Daghestani Legal Discourse on the Imamate // Central Asian Survey. 2002. Vol. 21, Iss. 3. P. 265–278; *Мусаев М. А.* Биографии дагестанских ученых-богословов, противников имама Шамиля, в изложении 'Али ал-Гумуки (Каяева): перевод, комментарии // Фундаментальные исследования. 2014. № 6, ч. 3. С. 632–639.

1. На территории *Имамата* нормы обычного права были в основном заменены нормами шафиитской правовой системы, которая действовала одинаково на всей территории государства Шамиля. Судебная самостоятельность разных союзов сельских общин была ликвидирована, вместо нее построена судебная вертикаль власти с возможностью подачи апелляции в вышестоящие судебные органы.
2. На территориях, не подвластных *Имамату*, судопроизводство осуществлялось в большей степени на основе обычного права. Вместе с тем эта практика судопроизводства не осталась неизменной. Некоторые правовые казусы были изъяты из ведения местных судов и подлежали юрисдикции по общеимперским законам России. Это касалось прежде всего уголовных дел и преступлений против власти. Вопросы наследственного и семейного права оставались прерогативой сельских шариатских судов.

Развитие шафиитской правовой системы в течение всего XVIII в. привело к тому, что некоторые нормы шафиитского *фикха* были интегрированы в судебную систему общин и политических образований, находившихся под российским протекторатом. Это касалось прежде всего тех положений обычного права, которые регламентировали вопросы развода, брака и, частично, вопросы наследования. После установления имперской власти на землях, не входивших в *имамат* Шамиля, российская власть изъяла из судопроизводства преступления против личности – отрасль права, в отношении которой в *'адате* не применялась шафиитская правовая норма. Поэтому в ведении шариатских судов под российским господством в период Кавказской войны остались, по сути, вопросы, в адатной системе в большей степени регулировавшиеся шафиитским правом или тесно интегрированные с ним.

Вместе с тем следует отметить, что шафиитская правовая система не имела окончательного юридического заключения по

некоторым вопросам; в популярных в Дагестане сочинениях по мусульманскому праву можно встретить порой противоположные мнения арабских правоведов. Подобные разночтения позволяли *кади* и *муфтиям* разбирать спорные случаи, выбирая те или иные источники. Эти же расхождения во мнениях в рамках шафиитской правовой системы позволяли истцам подавать апелляцию в вышестоящие органы.

В дальнейшем, после окончания Кавказской войны и утверждения российского господства на всем Северо-Восточном Кавказе, на развитие шафиитской правовой системы повлияло несколько факторов.

Первый из них – это ссылка представителей мусульманской духовной элиты во внутренние регионы Российской империи. Как правило, в основном их выдворяли из Дагестана за «повстанчество» – выступления против российского колониального правления. Таких восстаний на Восточном Кавказе было несколько, самое крупное из них произошло в период Русско-турецкой войны 1877 г. Следует также упомянуть сосланных во внутренние губернии Российской империи суфийских шейхов и их наиболее активных *муридов*. В ссылке дагестанские *'улама'* контактировали с религиозной элитой Волго-Уральского региона, привнося в жизнь местных мусульманских общин некоторые суфийские практики Северного Кавказа, равно как и заимствуя их у татар Урала и Поволжья. Кроме того, дагестанские ученые-*шафи'иты* в ссылке знакомились с трудами ханафитских правоведов, популярных в Волго-Уральском регионе и Центральной Азии. По возвращении на родину они уже рассматривали те или иные правовые вопросы не только сквозь призму шафиитской правовой школы, но и через сопоставление шафиитской и ханафитской систем.

Следующий фактор имеет экономическую причину. Колониальное правление в Дагестане, его включение в общую российскую экономическую модель частично привели к тому, что

некоторые сельские общины потеряли свое «экономическое поле»; традиционные ремесла, характерные для тех или иных общин, приходили в упадок; отчуждение общинных земель в категорию «казенных» становилось причиной обнищания населения. Жители этих сел были вынуждены заниматься «отходничеством» – выезжать в другие регионы Российской империи на заработки (в частности, на нефтяные промыслы в Баку в начале XX в., в Казанскую или Астраханскую губернии и т. д.). Это также привело к тесным контактам дагестанцев как с мусульманами-ханафитами, так и с немусульманским населением. Когда дагестанцы-шафи'иты проживали в ханафитском окружении и в регионах с преобладающим русским населением, у них возникали новые вопросы: можно ли жениться на русских девушках; как совершать молитву (*салат*) за ханафитом; можно ли использовать граммофон для прослушивания текста Корана; можно ли носить одежду «неверных»; можно ли есть мясо, забитое «людьми Писания» (армянами, грузинами, русскими, евреями) и являются ли православные «людьми Писания»; можно ли жить под колониальным правлением России или же мусульманам следует совершить переселение (*хиджру*) в Османскую империю и проч. Все эти проблемы дагестанские правоведы в конце XIX в. пытались решать путем сопоставления ханафитских и шафиитских правовых систем или посредством *иджтихада*.

Наконец, третий фактор связан одновременно с поездками дагестанцев в исламские регионы за пределами Российской империи (Египет, Сирию, Турцию и т. д.) не с целью эмиграции, а чтобы получить или усовершенствовать свое религиозное образование. Развитая сеть путей сообщения (железнодорожный транспорт, дороги, пароходы) сделали эти путешествия более доступными, чем в доколониальную эпоху или во время Кавказской войны, когда территория *Имамата* оставалась фактически закрытой для внешнего мусульманского мира.

Развитие типографской техники сделало как мусульманскую литературу, так и мусульманскую прессу Каира, Стамбула, Бахчисарая, Уфы и Оренбурга более доступной для дагестанцев. Таким образом они получили возможность познакомиться с новыми явлениями мусульманской правовой мысли. Идеи египетских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада ‘Абдо (1849–1905) и Рашида Риды (1865–1935), а также работы ‘Абд ан-Насира ал-Курсави (1776–1812) и Шихаб ад-Дина ал-Марджани (1818–1889) стали широко известными в Дагестане. Все это дало толчок развитию новых дискурсов. Через ближневосточную или татарскую литературу в дагестанские правовые сочинения стали проникать заимствования из авторов или вовсе неизвестных в Дагестане, или же порядком подзабытых. К ним можно отнести Ахмада Зайна ад-Дахлана, Шаха Валиуллаха ал-Дахлави, ‘Абд ал-Хайя ал-Лакнави, Абу Йусуфа, Муртаду аз-Забиди, Ибн Таймийю, его ученика Ибн ал-Каййима ал-Джаузи и др.

В проблематике мусульманского правоведения в Дагестане этого периода наблюдается парадоксальная картина: с одной стороны, одни и те же правовые сюжеты обсуждались на протяжении нескольких столетий, причем на спорах о них никак не отразилась менявшаяся социально-политическая обстановка в регионе: Кавказская война и образование *Имамата*, введение имперского управления во второй половине XIX в. и даже ранние советские преобразования в первой трети XX в. С другой стороны, социальные и политические трансформации, более широкая интеграция дагестанцев в общеимперские социальные и экономические институты наложили свой отпечаток на появление новых правовых дискуссий и дальнейшее развитие мусульманского права в целом. В пореформенный и даже в ранний советский период дагестанские правоведа начали обсуждать новые вопросы, так или иначе связанные с восприятием окружающей их действительности, причем эти вопросы рассматривались исключительно сквозь призму методологии мусульманского права.

Таким образом, шафиитская правовая система в Дагестане не была некой застывшей формой, передаваемой в неизменном виде по традиции из века в век. Напротив, она развивалась с учетом внешних и внутренних факторов: административных и судебных реформ в имперский период, эволюции социальных и экономических отношений в рамках общеимперских институтов, а также ранних советских преобразований. Иными словами, в Дагестане эта система, имевшая четкие принципы, методы исследования, чутко реагировала на изменения в обществе. Дагестанские правоведы выносили новые решения, опираясь на практику *иджтихада* или опыт других правовых школ и авторитетов. На перемены социально-политической ситуации в Дагестане местные ‘*улама*’ реагировали по-разному. Некоторые отдавали предпочтение прецеденту уже решенных вопросов как дагестанскими, так и ближневосточными правоведами и, минимально расширяя практику *иджтихада* (*иджтихад* в *фатве*), пытались найти на них ответы. Другие же, отрицая обращение к прецеденту и к работам предшествующих правоведов, пытались решить их, еще больше расширяя практику *иджтихада* (*иджтихад* в рамках *мазхаба*). При этом они старались полностью отказаться от обращения к решениям по схожим делам, не проводили аналогии с заключениями предшествующих правоведов, а призывали вернуться к Корану и Сунне и решить эти вопросы через их новое осмысление, объясняя, что священные тексты являются более действенными аргументами, чем решения живших в более позднее время правоведов. Третьи предлагали в исключительных случаях расширить практику *талфик*, к которой дагестанские шафиитские правоведы подходили с большой осторожностью<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Таких сочинений дагестанских ученых, посвященных вопросам теории мусульманского права, насчитывается несколько десятков. В основном эти тексты датируются или XVIII в., или же самым концом XIX – первой третью XX в.

Вновь возникающие вопросы и правовые дискуссии по ним дали толчок дальнейшему развитию практики юридических заключений *такрират*. Этот жанр частных правовых заключений, не имевших юридической силы, заменил собой *фатвы*, что было связано с тем, что Российская империя, не создав на Северном Кавказе отдельного муфтията, не признавала за *фатвами* местных мусульманских авторитетов юридической силы. *Такрират* носили большей частью теоретический характер, т. к. их авторы не были интегрированы в судебную систему военноподчиненного управления. Среди крупных правовых работ, написанных дагестанскими учеными, можно отметить сборник «Фатава ал-Чухи»<sup>1</sup> Мухаммада ‘Али (1833–1888) из селения Чох в Северном Дагестане и сочинение «Джираб ал-Мамнун» Хасана ал-Алкадари (1834–1910)<sup>2</sup>.

В контексте развития мусульманского права в Дагестане в конце XIX в. интересны правовые заключения Хасана ал-Алкадари, который был внуком одного из главных идеологов сопротивления Российской империи, учителя двух *имамов* Мухаммада ал-Йараги (1771–1838). Хасан ал-Алкадари родился в 1834 г. в селении Балахуни. После смерти его деда Мухаммада ал-Йараги он вместе с родителями вернулся в родовое село Алкадар в Южном Дагестане. Здесь в течение 18 лет Хасан ал-Алкадари обучался у разных богословов. С 1866 по 1877 г. он исполнял обязанности *на’иба* в Южном Табасаране в имперской администрации. В 1879 г. за недонесение о готовившемся в 1877 г. восстании в Дагестане Хасан ал-Алкадари был арестован и сослан в Тамбовскую губернию, где находился до 1883 г. После возвращения на родину Хасан ал-Алкадари основал в своем селении *мадраса*, где преподавал до самой смерти.

---

<sup>1</sup> Мухаммад ‘Али ал-Чухи. Фатава ал-Чухи. Темир-Хан-Шура: Ал-Матба’а ал-исламийа ли-Мухаммад Мирза Маврайуф, 1908.

<sup>2</sup> Хасан-афанди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: Ал-Матба’а ал-исламийа ли-Мухаммад Мирза Маврайуф, 1912.

Хасан ал-Алкадари создал множество произведений по истории, биографиям дагестанских улемов, мусульманскому праву и поэзии. Несмотря на то, что его родной язык был лезгинским, ал-Алкадари много писал на арабском, турецком, азербайджанском и персидском языках.

Особенно заметный вклад Хасан ал-Алкадари внес в область мусульманского права. Его юридические заключения, изложенные в сочинении «Джираб ал-Мамнун», являются попыткой адаптировать традиционную мусульманскую правовую систему к социальным реалиям жизни под немусульманским правлением.

Сочинение «Джираб ал-Мамнун» было опубликовано в 1912 г., через два года после смерти автора, в издательстве Мухаммада Мирзы Мавраева в столице Дагестанской области Темир-Хан-Шуре. Поясняя, как книга появилась на свет, Хасан ал-Алкадари во введении пишет, что некий ученый *Хаджжи-Карим ал-Ахти* в переписке задавал ему разные вопросы, на которые он давал ответы, опираясь на достоверные книги (*ал-истинбат мин ал-кутуб ал-абрар*). Позднее ал-Алкадари нередко отвечал на вопросы других улемов. Решив, что подобные вопросы и ответы будут полезны ученикам *мадрас* и другим образованным мусульманам, интересующимся проблемами *фикха*, он решил собрать воедино все ответы на присланные ему дагестанскими учеными вопросы<sup>1</sup>.

Данное сочинение не структурировано тематически. Вопросы респондентов и ответы Хасана ал-Алкадари затрагивают различные области знаний: грамматику арабского языка, историю, географию, мусульманскую догматику, *фикх*, логику, риторику и т. д. Самая ранняя часть была написана третьего числа месяца *ша'бан* 1284 г. / 30 ноября 1867 г. На некоторые вопросы Хасан ал-Алкадари отвечал из ссылки, на что указывают примечания

---

<sup>1</sup> Там же. С. 1.

к ответам вроде следующего: «Я написал этот ответ на основе тех книг, которые были при мне в городе Спасск Тамбовской губернии». Он продолжал свою деятельность вплоть до самой смерти в 1910 г. Его последние правовые заключения вошли в завершающий раздел книги.

Жанр текста «Джираб ал-Мамнун» является более сложным, чем может показаться на первый взгляд, и заслуживает более детального исследования. Несмотря на широкий диапазон интересов, наиболее пристальное внимание Хасан ал-Алкадари в своем сочинении уделял правовым вопросам.

В своих юридических заключениях ал-Алкадари чаще всего опирался на мнения шафиитских правоведов. Вместе с тем, учитывая, что бóльшая часть тех, кто задавал ему вопросы, жили в ханафитском окружении, ал-Алкадари часто ссылается и на ханафитскую правовую литературу, к которой он, вероятно, имел доступ в ссылке. Оригинальность юридических заключений Хасана ал-Алкадари в том, что он сопоставлял мнения разных правовых школ, пытаясь вынести общее решение, а там, где это было не всегда возможно, приводил мнения различных ханафитских и шафиитских правоведов. Применяя сравнительный метод, ал-Алкадари вынужден был искать компромисс между *таклидом* и *иджтихадом*, по сути не видя причины для запрещения *иджтихада*. Он часто апеллировал к мусульманским авторитетам, которые выступали против «закрытия врат *иджтихада*», однако вместе с тем на практике с большой осторожностью относился к методу абсолютного *иджтихада*<sup>1</sup>.

С одной стороны, Хасан ал-Алкадари хорошо понимал, что некоторые вопросы, особенно в случаях, когда в ханафитском и шафиитском *мазхабах* имелись противоположные мне-

---

<sup>1</sup> Gould R., Shikhaliev Sh. Beyond the Taqlid / Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // Islamic Law and Society. 2017. Vol. 24. P. 142–169.

ния, очень сложно решить без обращения к первоисточникам и практике *иджтихада*. Поэтому он хвалит дагестанских ученых, которые допускали частичный *иджтихад* (*ал-иджтихад фи-л-фатва*; *ал-иджтихад фи-л-мазхаб*). С другой – оставаясь приверженцем *таклида*, ал-Алкадари подчеркивал, что метод *иджтихада* применим только в частных консультациях мусульманских правоведов, но никак не в государственных шариатских судах Дагестанской области, где судопроизводство осуществлялось на основе шафиитской правовой школы<sup>1</sup>.

В дагестанской правовой традиции, во многом основанной на трудах шафиитских авторов, были детально разработаны разные уровни и степени *иджтихада*. Так, с небольшими отличиями, имевшей широкое хождение в Дагестане, в правовой литературе определены следующие разновидности *иджтихада*.

Самый первый, «высший» уровень *иджтихада* в этих сочинениях определяется как «абсолютно независимый *иджтихад*» (*ал-иджтихад ал-мутлак ал-мустакилл*). Для него характерна собственная разработанная система исследования главных (Коран, Сунна) и дополнительных (*иджма*<sup>2</sup>, *кийас*) источников на основе извлечения и анализа доводов (*ал-истинбат мин ал-адилла*<sup>2</sup>). *Муджтахиды* этого уровня выработали собственные принципы и методику исследования источников и, отдавая предпочтение тому или иному принципу, выносили решения по разным вопросам<sup>3</sup>. Поскольку одним из главных условий этого уровня

<sup>1</sup> Хасан-афанди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 281.

<sup>2</sup> *Ал-истинбат* (الاستنباط) – это извлечение тех или иных доводов (ал-адилла, ед. ч. – ад-далил; الادلة – الدليل) из главных источников мусульманского права – Корана и Сунны, с соблюдением ряда условий.

<sup>3</sup> Речь идет прежде всего о выработке решений, на которые Коран и Сунна не давали прямого ответа. С развитием системы мусульманского права в основные источники *фикха* были включены суждение по аналогии – *кийас*

иджтихада является выработка собственной методологии и принципов, *муджтахид* этого уровня не должен в возникшем вопросе следовать (*каллада*) другому *муджтахиду*, но обязан изучить этот вопрос (*иджтихад*) через свою собственную методологию и принципы<sup>1</sup>.

(*قياس*) и единодушное мнение авторитетов – *иджма‘* (*اجماع*). С дальнейшим развитием теории *фикха* правоведы разных *мазхабов* разработали свои принципы и методы применения мусульманского права. К примеру, у *ханафитов* широкое распространение получила практика *истихсан* (*استحسان*) – когда правоведы при рассмотрении спорных вопросов, очевидного довода которым нет ни в Коране, ни в Сунне, руководствовались критерием пользы для мусульманской общины, применяя рациональный метод (*الرأى*). Шафиитская школа не приветствовала ханафитский *истихсан*, видя в нем расширение субъективного мнения правоведа и опасность отхода от основных правовых источников в пользу дополнительных. Теория *шафи‘итов* была построена по принципу *истисхаб* (*استصحاب*), когда при вынесении решения требовалось прямое доказательство, минимизирующее субъективное мнение правоведа. Конечно же, шафиитские правоведы тоже используют логическое, рациональное суждение, однако более точно ограничивают его применение рамками *кийаса*, причем этот метод допустим только при единогласном мнении авторитетных правоведов. В этом они близки к другой группе – *асхаб ал-хадис* (*اصحاب الحديث*), которая предпочитает скорее руководствоваться доводами «слабых» хадисов (*الضعيف*), чем широко использовать рациональный метод *истихсан*. (О принципе *истихсан* см.: Мухаммад б. Ахмад ал-Килаби. Такриб ал-вусул ила ‘илм ал-усул. Мадина, 2002. С. 399–403; о принципе *истисхаб* см.: Тадж ад-Дин ‘Абд ал-Ваххаб ас-Субки. Джам‘ джавами‘ фи усул ал-фикх. Байрут, 2003. С. 108; ‘Али Джум‘а Мухаммад. Ал-Мадхал ила дирасат ал-мазхаб ал-фикхийа. Каир, 2012. С. 33–34).

<sup>1</sup> Вали ад-Дин Ахмад б. ‘Абд ар-Рахман ал-‘Ираки. Ал-Гайс ал-хами‘ шарх джам‘ ал-джавами‘. Байрут, 2003. С. 693–701; ‘Абд ал-Хайй ал-Лакнави. Ан-Нафи‘ ал-кабир шарх джами‘ ас-сагир. Карачи, 1999. С. 14; см. также: Pooya A. Anerkennung des Iğtihād – Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion // Islamkundliche Untersuchungen / Hrsg. von G. Winkelhane. Berlin, 2003. Bd. 250.

Следующий уровень *иджтихада* можно обозначить как «относительно независимый *иджтихад*» (*ал-иджтихад ал-мутлак ал-мунтасиб*)<sup>1</sup>, т. е. абсолютный *иджтихад*, связанный (*мунтасиб*) с одной из четырех суннитских правовых школ. Этот вид *иджтихада* привязан (*интасба*) к одной из известных правовых школ и в процессе вынесения решений по тем или иным вопросам использует методологию основателя школы. При этом такой вид *иджтихада* все же считается «абсолютным *иджтихадом*», поскольку правовед прилагает усердие (*иджтахад*) в исследовании вопросов на основе извлечения и анализа доводов главных источников *фикха*. Руководствуясь юридическими принципами того или иного *мазхаба*, *муджтахид* вправе выносить свои собственные правовые решения, которые могут расходиться с мнением основателя правовой школы<sup>2</sup>. Действуя в рамках методологии шафиитского или ханафитского *фикха*, он может придерживаться иной точки зрения по поводу конкретных правовых решений, нежели, к примеру аш-Шафи'и или Абу Ханифа. В качестве иллюстрации можно привести деятельность ученика Абу Ханифы – Абу Йусуфа, который, придерживаясь ханафитской теории, все же по части вопросов имел собственное мнение, отличное от мнения его учителя Абу Ханифы.

---

<sup>1</sup> *Шах Вали Аллах Ахмад б. Абд ар-Рахим ад-Дахлави*. 'Ақд ал-джайид фи ахкам иджтихад ва-т-таклид. Дар ал-гайс, 1995. С. 48–50.

<sup>2</sup> *Schacht J., Macdonald D. B. Idjtihād // The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden; London, 1971. Vol. III. P. 1026–1027; Martyr Murtada Mutahhari. The Role of Ijtihad in legislation // Al-Tawhid. A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture (no Published date). Vol. IV, № 2. P. 238–253, здесь: 242–243; Hughes Th. P. Dictionary of Islam. London, 1885. P. 199; Hallaq W. B. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies. 1984. Vol. 16. P. 3–41; Шах Вали Аллах Ахмад б. Абд ар-Рахим ад-Дахлави*. 'Ақд ал-джайид фи ахкам иджтихад ва-т-таклид. С. 48–54; *Абу Исхак аш-Шатиби*. Ал-Мувафакаг фи усул аш-шари'а. Байрут, 2004. С. 774–867.

Следующий уровень – это *иджтихад* в рамках существующей правовой школы (*ал-иджтихад фи-л-мазхаб*). Он подразумевает вынесение самостоятельных правовых решений, не сформулированных в этом *мазхабе* ранее. Основное условие для *муджтахид* этого уровня – это следование в принципах и методологии за учеными своей правовой школы, позиция которых выражает мнение основателя школы. Однако там, где основатель не высказал собственной точки зрения, *муджтахид* третьего уровня может давать *фатву* в соответствии с собственным исследованием. При этом *муджтахид* данного уровня не должен нарушать в своих исследованиях принципы, правила и основные положения, изложенные в трудах *имама* его правовой школы. Ученые этого уровня в своих решениях, помимо Корана и Сунны, также опираются на правовые сочинения предшественников, исследуя их и вынося решения преимущественно методом казуистики или аналогии. При этом тот, кто претендует на степень *муджтахид* в *мазхабе*, должен обязательно знать принципы извлечения того или иного довода из основных источников мусульманского права<sup>1</sup>.

Последний уровень *иджтихада* – это *иджтихад* в рамках *фатвы* (*ал-иджтихад фи-л-фатва*), когда по тому или иному вопросу в одной правовой школе существует два противоположных мнения, и исследующий этот вопрос ученый, пользуясь принципами и методологией своей школы, отдает предпочтение одному из них<sup>2</sup>. Основные условия для *муджтахид* этого уровня: необходимость следовать методологии ученых своего *мазхаба*, знать принципы извлечения того или иного довода из основных источников мусульманского права и быть ком-

<sup>1</sup> Шах Вали Аллах Ахмад б. 'Абд ар-Рахим ад-Дахлави. 'Акд ал-джайид фи ахкам иджтихад ва-т-таклид. С. 50–54.

<sup>2</sup> Вали ад-Дин Ахмад б. 'Абд ар-Рахман ал-'Ираки. Ал-Гайс ал-хами' шарх джам' ал-джавами'. С. 700; 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави. Мас'ала ал-иджтихад ва-инкираду-х // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура, 1910, № 42. С. 4.

петентным в предпочтении более сильных аргументов (*тарджих*)<sup>1</sup>.

Вместе с тем в теории шафиитского права выстроена иерархия по поводу предпочтения мнений того или иного правоведа. В частности, если есть разногласия по одному и тому же вопросу в рамках шафиитской правовой школы, то в выборе окончательного решения предпочтение отдается мнению ученого Мухйи ад-Дину ан-Навави (1233–1278) в противовес мнению Абу ал-Касима ар-Рафи'и (1160–1226). Если оба ученых пришли к единому заключению, то оно преобладает над мнениями остальных шафиитских правоведов. Если же по какому-либо вопросу нет решения у ан-Навави, то предпочтение отдается мнению ар-Рафи'и, которое также превалирует над решениями других шафиитских правоведов. Следующими по шафиитской иерархии идут Ибн Хаджар ал-Хайтами (1504–1567) и Шамс ад-Дин Мухаммад ар-Рамли (1513–1596), причем новая *фатва* в рамках *мазхаба* не должна противоречить мнениям этих ученых<sup>2</sup>.

Как показывает анализ дагестанских арабоязычных источников, *иджтихад* и *таклид* нельзя рассматривать как взаимоисключающие понятия. Элемент *иджтихада* никогда полностью не отвергался в шафиитской правовой традиции, причем границы между *иджтихадом* и *таклидом* в дагестанской письменной

---

<sup>1</sup> Тарджих (ترجيح) – это выбор между двумя противоречащими друг другу или противоположными решениями путем обращения к первоисточникам и определения более сильного довода, в соответствии с которым и принимается нужное решение. См.: Мухаммад 'Амим ал-Ихсан ал-Муджаддиди ал-Баракати. Ат-Та'рифат ал-фикхийа. Байрут, 2003. С. 55; Мансур б. Мухаммад ас-Сам'ани. Кавати' ал-адилла фи-л-усул. Байрут, 1997. С. 404–409.

<sup>2</sup> Ас-Саййид ал-Баكري б. ас-саййид Мухаммад Шата ад-Димйати. Ианат ат-талибин. Байрут, 1997. С. 18–19; 'Али Джум'а Мухаммад. Ал-Мадхал ила дирасат ал-мазхаб ал-фикхийа. Каир, 2012. С. 65–66.

традиции более размыты; те правоведы, кого местная традиция относит к сторонникам *таклида*, фактически допускали применимость некоторых уровней *иджтихада*. Вся дискуссия о *таклиде* и *иджтихаде* среди мусульманской духовной элиты Дагестана лежала не столько в плоскости противопоставления одного другому, сколько в плоскости обсуждения допустимости разных уровней *иджтихада*<sup>1</sup>.

Особо бурная дискуссия о допустимости разных уровней *иджтихада* развернулась в первой трети XX в., что было связано с деятельностью мусульманских реформаторов в Дагестане.

Развитие идей мусульманского реформаторства в регионе было обусловлено, с одной стороны, тесными контактами дагестанских ученых с мусульманскими интеллектуалами Крыма, Поволжья и Урала. В частности, новометодной, «звуковой» системе начального исламского образования *джадидов* дагестанские реформаторы обучались в *мадрасах* Поволжья и Урала<sup>2</sup>. Те же реформаторы изучали издательское дело в Бахчисарае и поддерживали связи с Исма‘илом Гаспринским<sup>3</sup>.

С другой стороны, идеи реформировать систему мусульманского права, призывы дагестанских реформаторов к *иджтихаду* были обусловлены тесными контактами дагестанских ученых с египетскими реформаторами Джамалуддином ал-Афгани,

---

<sup>1</sup> Gould R., Shikhaliev Sh. Taqlid and Modernity: Hasan al-Alqadāri (d. 1910) and Dagestani Islamic Legal Theory under Russian Rule // Journal of Islamic Studies. Oxford: Oxford University Press (в печати).

<sup>2</sup> Автобиография Абусуфьяна Акаева / пер. А. Р. Шихсаидова, коммент. Г. М.-Р. Оразаева // Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева: сб. ст. и материалов / сост. Г. М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1992. С. 128.

<sup>3</sup> Исаев А. А. Магомедмирза Мавраев – первопечатник и просветитель Дагестана. Махачкала, 2003.

Мухаммадом 'Абдо, Рашидом Риды, работы которых были популярны в Дагестане в начале XX в.<sup>1</sup>

В вопросе о *таклиде* и возможности применять *иджтихад* дагестанские реформаторы разделились на несколько групп.

Первая группа призывала к реформам в сфере мусульманского образования, строго следуя при этом шафиитской правовой традиции (*таклид*)<sup>2</sup>.

Вторая группа, также призывая к реформе системы мусульманского образования, выступала за расширение границ *таклида*, чтобы решать некоторые юридические коллизии в рамках шафиитской правовой традиции, применяя принципы, аргументы, методы и приемы шафиитской системы (*ал-иджтихад фи-л-мазхаб*). Особенность взглядов этой группы состояла в том, что они считали необходимой более широкую интерпретацию мусульманских источников в некоторых частных вопросах правового характера. В то же время эти ученые считали, что такая интерпретация не должна выходить за рамки существующей шафиитской правовой системы, т. е. призывали не полностью пересмотреть шафиитскую правовую традицию или отказаться от нее, а, используя методологию и принципы шафиитской системы, «реформировать» или «очистить» *фикх* от более поздних толкований частных мнений правоведов,

---

<sup>1</sup> Автобиография Абусуфьяна Акаева. С. 129; *Мас'уд б. Мухаммад б. 'Али ад-Дагистани ал-Мухухи*. Харак ал-асдад 'ан абваб ал-иджтихад. Рукопись хранится в личной коллекции жителя г. Хасавюрт Абубакара Саидбекова (род. 18.12.1977), он любезно предоставил ее копию авторам хрестоматии.

<sup>2</sup> *Джамал ад-дин ал-Гарабудаги ад-Дагистани*. Ат-такрират ал-мухталифа. Л. 54. Рукопись хранится в мечети с. Карабудахкент. См. также: *Дебиров М.* Шариат дарслар уьч йыллыкь мактапларда (на кумыкском языке). Темир-хан Шура: Исламская типография М.-М. Мавраева, 1914.

противоречивших основным мусульманским источникам – Корану и Сунне<sup>1</sup>.

Наконец, третья группа реформаторов пошла дальше и выступала с критикой четырех правовых суннитских школ. Они призывали «открыть врата *иджтихада*», следовать не мнениям мусульманских правоведов, а, опираясь на Коран и Сунну, выносить самостоятельные суждения по вопросам мусульманского права вне рамок правовых школ (*ал-иджтихад ал-мутлак*)<sup>2</sup>.

Характерная полемика по этому вопросу развернулась в 1928 г. между дагестанскими учеными Назиром ад-Дургили (1891–1935) из селения Дургели и Йусуфом ал-Джунгути (1869–1929) из кумыкского селения Нижний Дженгутай. Она отражает тонкости дискуссий о разновидностях *иджтихада* и допустимости некоторых из них<sup>3</sup>.

Полемика началась с того, что Назир ад-Дургили написал письмо *кади* селения Тарки Мухаммаду ал-Таргули, где процитировал арабского ученого Ибн Таймийю. В ответ Мухаммад ал-Тар-

---

<sup>1</sup> Назир ад-Дургили. Ал-иджтихад ва-т-таклид // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Рукопись. Оп. 1. № 35. Л. 2–32. *Его же*. Ат-та'лик ал-хамид 'ала кавл ас-саид // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Рукопись. Оп. 1. № 35. Л. 69–108; Абу Суфйан б. Акай ал-Газиниши. Мас'ала ал-иджтихад // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1926. № 3. С. 2–5.

<sup>2</sup> 'Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Ар-Рисала фи-т-таклид ва вуджуб ат-талфик // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Рукопись. Оп. 1. № 37. Л. 101–106; Мас'уд б. Мухаммад б. 'Али ад-Дагистани ал-Мухухи. Харак ал-асдад 'ан абваб ал-иджтихад; 'Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Фи хакк ал-иджтихад ва-т-таклид // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура, 1913. № 13. С. 4.

<sup>3</sup> Данная дискуссия включена в сборную рукопись, которая состоит из четырех сочинений и писем, посвященных *таклиду* и *иджтихаду*, критике или апологетике Ибн Таймийи, египетских реформаторов ал-Афгани, 'Абдо, Риды, а также *ваххабитов*. См.: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС. Оп. 1. № 35. 141 л. Дискуссия продолжалась с конца 1927 г. по конец 1928 г. В 1929 г. один из участников этой дискуссии, Йусуф ал-Джунгути, был расстрелян органами НКВД.

гули согласился с мнением ад-Дургили, но упрекнул его в том, что он сослался на Ибн Таймийю, которого *кади* селения Тарки считал «заблудшим ученым». В очередном послании Назир отмечал большой вклад Ибн Таймийи в разработку теории и практики *фикха*. В ответ Мухаммад ал-Таргули написал, что последующие «еретики» (марик), такие как Салих ал-Йамани, *ваххабиты* и египетские реформаторы, основывали свои работы на учении Ибн Таймийи, и одним из их «заблуждений» (далала) был призыв к *иджтихаду*<sup>1</sup>. Это подтолкнуло Назира ад-Дургили к созданию отдельного труда под названием «*Иджтихад и таклид*». Он лег в основу последовавшей дискуссии между ним и Йусуфом из Дженгутая, которому Назир ад-Дургили отправил свой трактат.

В «*Иджтихаде и таклиде*» Назир ад-Дургили разбирает некоторые вопросы теории мусульманского права, пишет о противоречиях внутри разных правовых школ, в частности шафиитской и ханафитской, а также о том, что некоторые ученые этих правовых школ более позднего времени выводят решения, противоречащие Корану и Сунне. В качестве примера такого рода разногласий между представителями разных правовых школ Назир ад-Дургили приводит несколько решений, вынесенных правоведами ханафитского и шафиитского *мазхабов*, часть из которых противоречили даже *хадисам*. В таком случае, пишет Назир, необходимо отбросить решение позднейших правоведов и следовать прямым указаниям (*далил*) Корана и Сунны. В то же время Назир, отмечая неправомочность *иджтихада* в отношении тех вопросов, где есть прямые указания Корана и Сунны, призывает применять его ограниченно, в частных вопросах и только в рамках того или иного *мазхаба*. Отмечая, что различия в *мазхабах* разобщают мусульман, Назир вместе с тем категорически

---

<sup>1</sup> Мухаммад б. Зайн ад-дин ат-Таргули. Мурасалат байн Назир ад-Дургили ва-Мухаммад ат-Таргули // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 35. Л. 116–141.

выступал против абсолютного *иджтихада* и жестко критиковал тех, кто призывал к этому<sup>1</sup>.

На сочинение Назира Йусуф ал-Джунгути написал критику, назвав свою работу «Благоразумная речь в отрицании *иджтихада* и обязанности [следовать] *таклиду*»<sup>2</sup>; в ней он говорит о необходимости придерживаться одной из четырех правовых школ. Не отрицая *иджтихад* в принципе, Йусуф указывает на то, что сейчас не осталось ученых, которые достигли бы даже уровня *муджтахид* в рамках *мазхаба*, не говоря уже об абсолютном *муджтахиде*. Он комментирует суждения и примеры Назира, иллюстрирующие разногласия в ханафитской и шафитской правовых школах, и пишет о том, что даже наличие разногласий есть большое благо для мусульман, т. к. эти разногласия касаются не основ *фикха* и не вопросов мусульманской культовой практики (*‘ибада*), а области межличностных отношений (*му‘амала*). Отрицая возможность *иджтихада*, Йусуф жестко критиковал *ваххабитов*, которые, на его взгляд, призывали к абсолютному *иджтихаду*. Йусуф рассматривает полную историю развития «еретических» идей сторонников абсолютного *иджтихада*, распространившихся в исламском мире от Ибн Таймийи, Салиха ал-Йамани, Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба и египетских реформаторов: Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада ‘Абдо и Рашида Риды – и вплоть до некоторых современных ему дагестанских ученых первой четверти XX в.

В ответ на критику Йусуфа Назир написал еще одно сочинение, назвав его «Похвальные примечания к [сочинению Йусуфа] „Благоразумная речь“»<sup>3</sup>.

Критикуя мысль Йусуфа о том, что четыре правовые школы есть благо для мусульманской общины, Назир отмечает, что

<sup>1</sup> Назир ад-Дургили. Ал-иджтихад ва-т-таклид. Л. 2–32.

<sup>2</sup> Йусуф б. Хасанайн ал-Джунгути. Ал-кавл ас-садид фи хасм мадда ал-иджтихад ва-вуджуб ат-таклид // ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Рукопись. Оп. 1. № 35. Л. 33–62.

<sup>3</sup> Назир ад-Дургили. Ат-та‘лик ал-хамид ‘ала кавл ас-садид. Л. 68–103.

отдельные разногласия в разных правовых школах в определенные исторические периоды переходили из области богословия в политические распри. Так, в XIII в., когда монголы осадили Мерв, в городе начали воевать друг с другом мусульманские общины *ханафитов* и *шафи'итов*. В результате вражда настолько ослабила обе эти группы, что монголы без труда захватили Мерв и уничтожили как *ханафитов*, так и *шафи'итов*. Подобное же случилось и в городе Рей, где враждующих между собой групп было уже три: *ханафиты*, *шафи'иты* и *ши'иты*. Противоречия между *мазхабами*, по мнению Назира, только ослабляют мусульманский мир. Чтобы преодолеть этот раскол и объединить мусульманское сообщество, следует применять практику частичного *иджтихада* в отношении тех вопросов, решения по которым у разных правовых школ противоречат друг другу, а особенно в отношении основных источников, Корана и Сунны, через обращение непосредственно к ним.

На примере полемики Назира и Йусуфа мы видим не противопоставление *таклида иджтихаду*, а спор двух приверженцев *таклида* о границах допустимости последних уровней *иджтихада* (в *мазхабе* и в *фатве*), что вполне согласуется с шафиитской теорией *фикха*. И Назир, и Йусуф ссылаются на одних и тех же широко известных авторов, принадлежащих как шафиитской правовой традиции, так и другим *мазхабам* – ханафитскому и ханбалитскому. Иногда оба богослова дают собственную интерпретацию мнений этих ученых или дополняют их из альтернативных источников.

И Назир, и Йусуф считали недопустимым абсолютный *иджтихад* вне рамок правовых школ. Оба они были единодушны также в том, что ученые, не соответствующие критериям, предъявляемым к *муджтахидам*, должны обязательно следовать одной из четырех религиозно-правовых школ.

Конечно же, в среде дагестанских правоведов первой трети XX в. были и те, кто выступал с критикой *таклида*, призывая при

принятии решений руководствоваться не мнением того или иного правоведа, а исключительно Кораном и Сунной. Среди сторонников этого подхода был дагестанский ученый из аварского селения Могох Мас'уд ал-Мухухи (1889–1941). Ученик дагестанского ученого 'Али ал-Гумуки (Каяева, 1878–1943), которого дагестанская традиция связывает с распространением идей египетских реформаторов в Дагестане, Мас'уд ал-Мухухи относился к крайним критикам *таклида*, что и отразилось в его сочинении «Сжигание преград на пути *иджтихада*»<sup>1</sup>. Он пошел дальше Назира ад-Дургили, говоря о необходимости каждому мусульманину выносить решения на основании Корана и Сунны, пусть даже он плохо разбирается в мусульманском праве.

Подобных сочинений дагестанских ученых первой трети XX в., посвященных *ваххабитам*, реформаторам, *таклиду* и разным уровням *иджтихада*, достаточно много. Эта дискуссия продолжалась как в полемических рукописных трактатах, так и на страницах мусульманской прессы позднего имперского и раннего советского периодов вплоть до конца 1920-х гг.<sup>2</sup>

Но в 1930-е гг. не было создано ни одного сочинения по теории и практике мусульманского права. На наш взгляд, это объясняется ужесточением советских антирелигиозных преследований. Было ликвидировано легальное исламское образование, закрыты шариатские суды, вакфные земли мечетей и *мадрас* передавались

---

<sup>1</sup> Мас'уд б. Мухаммад б. 'Али ад-Дагистани ал-Мухухи. Харак ал-асдад 'ан аббаб ал-иджтихад. Л. 52.

<sup>2</sup> Абу Суфйан б. Акай ал-Газиниши. Мас'ала ал-иджтихад. С. 2–5. *Его же*. Ахмал ал-Хиджаз ва-л-га'ила ал-ваххабийа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1925. № 1. С. 2–4; Мас'уд б. Мухаммад ал-Мухухи. Хитаб ила-л-'улама' // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1926. № 4. С. 7–11; Ибрахим Хаджийав ат-Тамири ар-Рикуни. Мукалама ви хакк зам мат-таклид // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1927. № 6. С. 15–17; 'Абд Аллах б. Курбан 'Али ал-'Ашилти. Фи хакк ал-иджтихад ва-т-тасавуф // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1927. № 7. С. 6–8.

крестьянским комитетам, многие представители мусульманской элиты были расстреляны или репрессированы<sup>1</sup>.

Дискуссия по поводу *таклида* и *иджтихада* опять возобновилась в послевоенный период и приобрела новый импульс после распада Советского Союза, однако эта тема выходит за рамки настоящей работы и заслуживает отдельного рассмотрения.

---

<sup>1</sup> Bobrovnikov V., Nauruzov A., Shikhaliev Sh. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan // Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States / ed. by M. Kemper, R. Motika and St. Reichmuth. London; New York, 2010. P. 107–167.

# Глава 2

## Горский обычай и государственный закон

*В. О. Бобровников*

На материалах Северного Кавказа сделаны классические описания обычного права. Горский *'адат* возник и развивался как обычай сельских общин и их союзов (*нахийя*, «вольных обществ»), многие из которых до второй трети XIX в. оставались за пределами единого государства. В то же время его правовые нормы не раз определяли законы крупных государственных образований на территории региона.

Последние полтора-два столетия судьба *'адата* неразрывно связана с метаморфозами государства и права в России. Чтобы понять, чем *'адат* стал для дагестанского общества, следует обратиться к государственной политике регулирования правовых обычаев горцев, начиная с первого единого горского государства, который воплотился в *Имамате* Шамиля, и заканчивая включением Северного Кавказа в состав Российской империи.

## ‘Адат как общинное и семейное право

Критики горского ‘адата сильно заблуждались, считая горцев плохими мусульманами и разбойниками, не знавшими твердого закона. Во всяком случае, арабские правовые источники, созданные в Дагестане, рисуют совсем другую картину. Многие ‘адаты общин и «вольных обществ» ничем не противоречили нормам *шари‘ата*. Они следовали им при использовании общественных пастбищ (араб. *мават*, по *шари‘ату*; «запрещенных для раздела и другого использования», *харим*, по ‘адату), передаче части этих угодий в частную собственность путем их «оживления» или в случае возмещения убийцей понесенной потери семье убитого. При этом горцы были очень привержены своему закону. Самые разные стороны общественной и частной жизни членов *джама‘ата* подвергались детальной регламентации в горских ‘адатах, древнейшие записи которых сохранились в арабских рукописях и эпиграфике XIV–XVII вв. Судя по этим нормативным актам, дагестанские горцы всегда были строгими законниками, своего рода «британцами» Кавказа в том, что касалось почитания порядка и справедливости.

Анализ памятников горского ‘адата позволяет выделить в нем два основных уровня законотворчества. Правовые нормы создавались, во-первых, на уровне семьи либо рода-*тухума* и, во-вторых, на уровне селения, вольного общества или ханства. Право второго, высшего, уровня было писаным, семейный закон – как правило, бесписьменным. По этой причине до нас дошли большей частью памятники общинного ‘адата, главным образом регулирующие отношения между членами *джама‘атов* в области уголовного и имущественного (поземельного) права.

Несмотря на этническую пестроту и политическую раздробленность Северного Кавказа до российского завоевания, нормы и принципы обычного права были довольно единообразны. Эту особенность горского ‘адата уловил еще его знаменитый

исследователь М. М. Ковалевский. «Я считаю также более или менее установленным, – писал он, – то общее положение, что, несмотря на пестроту племенного состава и разнообразие языков, жители Дагестана придерживаются более или менее одинаковых начал права»<sup>1</sup>.

Обращаясь к памятникам горских правовых обычаев, нельзя подходить к ним с мерками современной юриспруденции. Не только горский *'адат*, но и гораздо менее партикулярный, чем он, *шари'ат* порой обнаруживают весьма серьезные расхождения с современными правовыми системами. То, что мы привыкли относить к области публичного права, относилось и в *'адате*, и в *шари'ате* к праву личного статуса, и наоборот. Например, убийство рассматривалось в них как преступление не против общества, а против семьи убитого. Отсюда кровомщение (араб. *кисас*), имеющее юридическую силу как в *'адате*, так и в *шари'ате*.

Решающим в *'адате* было понятие физического или имущественного **ущерба**. Оно переплеталось с понятием **оскорбления**. Сферы гражданского и уголовного права в *'адате* не были разведены, как в современном законодательстве. Судебный процесс по уголовным и гражданским делам был одинаков. Нормы гражданского и уголовного права входили в одни и те же кодексы общин и их союзов, прекрасными примерами чему являются Андалальские, Гидатлинские, Цекобские *'адаты*. Но главное отличие горского правового обычая и от современного российского и европейского права, и от *шари'ата* заключалось в том, что **преступление** и **наказание** рассматривались не как индивидуальные, а как **коллективные действия**. Согласно *'адату*, любое правонарушение причиняет ущерб или затрагивает честь не столько отдельного человека, сколько того рода и обществен-

---

<sup>1</sup> Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 2. С. IX. Ср. также: Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане XVII – начала XIX в. М., 1988. С. 166.

ной группы, с которыми он связан. Говоря о разборе «преступлений против личности» согласно *'адату*, следует иметь в виду, что под личностью понимался не индивид, а коллектив – семья, *тухум*, квартал, селение и т. д.

Субъектом права, по горскому обычаю, был не индивид, а то социальное поле, которое вырабатывает правовые нормы, – *тухум* либо селение. Человек, не имеющий или лишившийся своей социальной группы, не может иметь какой-либо правовой защиты. Это изгой, и его каждый может оскорбить, ограбить или даже убить. Для члена *джамата* это был худший вид наказания. Подтверждением сказанного являются записи постановлений по *'адату*.

Важнейшим принципом не только дагестанского, но и в целом северокавказского обычного права являются **композиции** – система штрафов за правонарушение. Убийцы, прелюбодеи и воры присуждались к штрафу в пользу как потерпевшего (или его родных) (*даман*), так и всего селения (*фидья*), достоинство которого они оскорбили. Например, заключившие соглашение (*иттифак*) о правовом союзе селения Мачада и Ратлуб договорились «взыскивать с убийцы сорок котлов и быка по выбору наследников, а также котел в их (т. е. обоих селений. – В. Б.) пользу». В селении Батлаич «за тем, кто заключил в свои объятия или задержал незамужнюю женщину, два быка в пользу жителей селения и один бык в пользу родственников женщины». В селении Ассаб «за вором в пользу аула бык, а также возмещение краденого хозяину в пятикратном размере, независимо от размера стоимости краденого»<sup>1</sup>.

Представление о коллективном характере преступления и наказания отразилось в обычае очищения подозреваемого коллективной присягой его родственников. Когда же для оправдания обвиняемого в убийстве «не наберется из его ближайших

<sup>1</sup> Из истории права народов Дагестана / сост. А. С. Омаров. Махачкала, 1968. С. 224, 229, 231.

родственников пятнадцати мужчин, то состав присягающих пополняют из жителей селения»<sup>1</sup>. В том же Гидатлинском союзе существовал *'адат*, по которому семья, а в исключительных случаях *тухум* ответчика рассчитывались своим имуществом за преступление одного из своих членов, если тот был слишком беден, чтобы заплатить пенью: «Штраф обществу и возмещение пострадавшему взыскиваются с виновного, пока не иссякнет его имущество, затем они взыскиваются с его близких и дальних родственников, братьев и незамужних сестер, хотя бы последние и жили отдельно от ответчика. После того как имущество первых иссякнет, они взыскиваются с *тухума* его дальних родственников по отцу»<sup>2</sup>. Особенно высоки были штрафы за порчу, потраву или хищение общинной (*харим*) и мечетной (*вакф*) собственности. В Ассабе за это отнимали быка. В Гидатлинском союзе такой же штраф брали с «того, кто поднял [ложную] тревогу (о набеге врагов на селение. – В. Б.) и дал угнать стадо с общинных пастбищ (*мават*)»<sup>3</sup>. Самым суровым было наказание за порчу или уничтожение общественного моста, который связывал вольное общество с соседями и по которому ежегодно перегоняли скот на летние пастбища в горах. За подобное правонарушение в отношении Гидатлинского моста брали огромный штраф в 100 котлов<sup>4</sup>. В худшем случае виновному грозило изгнание из общества – лишение «огня и воды», т. е. гражданская смерть. В таком случае он приравнивался к кровнику (*канлы*), причем мстить ему были обязаны все члены общества.

<sup>1</sup> Гидатлинские адаты // Научный архив Института истории, археологии, этнографии (далее – НА ИИАЭ) Дагестанского научного центра РАН (Махачкала). Ф. 5. Этнография. Оп. 1. Д. 62. Пер. В. О. Бобровникова.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Из истории права народов Дагестана. С. 231; Гидатлинские адаты // Обычай и закон в письменных памятниках из Дагестана V – начала XX в. / сост. и отв. ред. В. О. Бобровников. Т. I. М.: Марджани, 2009. С. 166.

<sup>4</sup> Там же. С. 168.

Безжалостно преследуя своего бывшего члена, лишившегося покровительства *‘адата*, община в то же время могла принимать под свою защиту отдельных лиц, семьи и даже целые селения. Один из древнейших памятников законов вольных обществ – датируемая 1318–1319 гг. арабская надпись, вмонтированная в стену минарета селения Худуц, – свидетельствует о том, что при подчинении одного *джама‘ата* другому первый обязан был принять у себя *‘адаты* сильнейшего. Передавая общине селения Анчибачи Худуц с принадлежащими ему землями, прежде владевшие им жители Кумуха специально оговорили в дарственной грамоте такое объединение *‘адатов* обоих селений с тем, «чтобы не было ни тяжбы, ни претензий, чтобы радости и несчастья были общими, как у братьев». Согласно заключенному в Кумухе договору, «выкуп за пролитие крови (араб. *дийа*) жителей Анчибачи – дият Кумухского владения»<sup>1</sup>. Похожий *‘адат* конца XVIII в. автор этой главы переписал в селении Хуштада: «Поистине, селение Тлисси вошло в общину селения хуштадинцев, заключив договор об этом, и оба *джама‘ата* стали как бы единым селением во всех делах, а законом (араб. *‘адл*) тлиссинцев будет хуштадинский *‘адат*, все равно хорош он или плох»<sup>2</sup>.

Судя по многочисленным записям договоров (араб. *итти-факат*) между отдельными общинами и их союзами, а также адатным судебникам конфедераций, дагестанский *‘адат* не знал апелляций. Решения сельских судов были окончательными и пересмотру не подлежали. Но если *джама‘ат* не мог сам решить какой-либо серьезный поземельный спор или рассудить тяжущиеся *тухумы*, для вынесения решения общинники обращались к третейским судьям. Вплоть до середины XIX в. в этой роли выступали представители горской знати; многие из них возводили

<sup>1</sup> Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984. С. 87.

<sup>2</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002. С. 126.

свою родословную к сподвижникам, если не родственникам, пророка Мухаммада и считались правосудными (араб. *'адил*) по своей природе. Один из правителей Аварского ханства, Уммухан, даже получил прозвище «Справедливый». Известно немало случаев, когда отдельные *джама'аты* и союзы общин Западного и Северного Дагестана обращались при решении важных споров на суд к *нуцалам* Аварского ханства, *шамхалам* Казкумуха или султанам Илисуйским в Южном Дагестане<sup>1</sup>. Местную горскую знать, *беков* и *чанков*, *джама'аты* люто ненавидели и поэтому предпочитали судиться в отдаленных селениях.

Несмотря на скудость источников, можно сделать некоторые предположения и о том, как правовой обычай горцев действовал в социальном поле семьи и рода. Горцы полагали, что община не должна вмешиваться в отношения между членами одной семьи и даже целого *тухума*. В теории глава семьи и *тухума* должен был единолично разбирать все столкновения внутри них и не выносить сор из избы. Поэтому практически во всех записях дореформенного *'адата* регулировались только иски **между *тухумами***.

По семейному (и общинному) *'адату* особенно строго каралось прелюбодеяние. К примеру, у аварцев горец, заставший во время прелюбодеяния свою жену, мать, дочь, сестру, племянницу, внучку или тетку, должен был убить обоих прелюбодеев, не внося никому никакой виры за пролитую кровь<sup>2</sup>. Если соблазнитель скрывался невредимым, то между ним и обманутым мужем возникла кровная месть. В некоторых районах, например в Верхнем Кайтаге, соблазнитель мог жениться на своей любовнице и примириться с ее прежним мужем, уплатив ему брачный выкуп (*калым*). Но обманутый муж был вправе не отдать жену, а убить ее. Такое правило установлено в Цекобских *'адатах*: «Если муж

---

<sup>1</sup> Из истории права народов Дагестана. С. 74; Луговев С. А., Магомедов Д. М. Бежгинцы в XIX – начале XX в. Махачкала, 1994. С. 138.

<sup>2</sup> Гидатлинские адаты. С. 166, 170.

застанет жену с любовником и убьет их обоих, то кровь их пропадает, *дийа* за них не взыскивается. Если любовник остался в живых, то он считается кровным врагом до его убийства или примирения с ним. А если жена осталась живой после убийства любовника, то убийца объявляется *канлы*, изгоняется из селения до тех пор, пока не убьет жену. С него ни *дийа*, ни штраф не взыскиваются, пока он не убьет или не простит ее в течение года. По истечении года с него взыскивается штраф»<sup>1</sup>.

У тиндинцев обманутый муж, убивший или ранивший только прелюбодея и пощадивший свою жену, должен был поклясться вместе с 12 ближайшими родственниками, что застал соблазнителя при совершении полового акта. Если же он прощал соблазненную, а соблазнителя убивал, то сам мог стать объектом кровной мести со стороны рода убитого<sup>2</sup>. По древнему *'адату* ингушей, муж отрезал или откусывал неверной жене нос, затем публично прогонял ее и требовал от ее родных возратить *калым*, а также уплатить штраф в 48 коров. Обычай отрезать нос жене, нарушившей супружескую верность, отмечен в XVIII–XIX вв. у осетин и других народов Кавказа<sup>3</sup>. Чтобы верно понять значение этого *'адата*, нелишне будет вспомнить, что на Кавказе (как и в других регионах мира) нос считался символом чести рода. У некоторых народов, например у берберов Большой Кабилии в Алжире, «нос» и «честь» обозначались одним и тем же словом (*ниф*)<sup>4</sup>.

На практике к убийству внутри семьи и *тухума* прибегали крайне редко. За преступления против нравственности чаще изгоняли из рода. Об изгнании преступника нередко объявлялось

---

<sup>1</sup> Свод решений и обычаев цекобцев // Обычай и закон в письменных памятниках из Дагестана V – начала XX в. / сост. и отв. ред. В. О. Бобровников. Т. I. С. 185.

<sup>2</sup> Из истории права народов Дагестана. С. 18.

<sup>3</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 128.

<sup>4</sup> Там же.

на центральной площади селения. Русские военные наблюдатели середины XIX в. отмечали, что в Кайтаге «от *тухума* отделяются более за распутную жизнь, чем за воровство и убийство»<sup>1</sup>.

Практически не вторгаясь в семейные установления *'адата*, община резко осуждала расправы по доносу и подозрению в прелюбодеянии. Один из таких прецедентов послужил сюжетом известной аварской баллады про «Горного 'Али» (авар. *МугIрул Пали*). Вот ее сюжет.

Оклеветана молодая жена 'Али, который пасет в горах скот. 'Али доносят, что его жена раздарила своим любовникам украшения, подаренные им ей, когда она была новобрачной. 'Али спешит домой и, не обнаружив на жене украшений, в припадке ревности убивает ее, но узнает от умирающей, что украшения она припрятала до возвращения любимого мужа: «Жемчуг и яхонт, что были на моей голове, не смела носить, когда нет тебя, и, чтоб не поблекли, положила в сундук». В отчаянии, кляня себя, 'Али ударами кинжала кончает с собой<sup>2</sup>. Эта баллада с трагической развязкой была очень популярна среди аварцев, даргинцев и лакцев.

Конечно, если в семье случались тяжкие правонарушения, терпеть их горское общество не собиралось. К подобным преступлениям горцы относили убийство детьми родного отца или матери. В таком случае община объявляла преступника вне закона. Каждый мог убить его и разорить его имущество. Как правило, столь же суровое наказание грозило виновному в смерти ближайшего родственника – брата или сестры. Характерный *'адат* записан у аварцев: «Жители селения Батлаич согласились признавать убившего своего отца или мать, или брата, или сына, врагом каждого; в пользу жителей селения брать долю убийцы

---

<sup>1</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Архивные материалы / сост. Х.-М. О. Хашаев. М., 1965. С. 35.

<sup>2</sup> *Schiefner A.* Die awarische Texte // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. T. 19. № 6. Ср.: *Азгаров М. А.* Сельская община в Нагорном Дагестане XVII – начала XIX в. С. 112–113.

от имущества убитого, [положенную ему] по наследству; резать в пользу жителей селения одного быка стоимостью в двадцать пять козлят с того, кто помог такому убийце»<sup>1</sup>.

Отце- или матереубийство нередко рассматривалось как святотатство. В Южном Дагестане и Чечне отцеубийцу публично побивали камнями<sup>2</sup>. У табасаранцев дом такого преступника сжигали, а братья должны были убить его. Если отцеубийца был схвачен, то его забивали насмерть палками<sup>3</sup>. Не менее сурово относились к такому преступлению и другие горские народы Кавказа. Например, сваны и балкарцы надвали преступнику на шею цепь из камней и навсегда изгоняли его из общины<sup>4</sup>.

## Правовая реформа Шамиля: правда и вымыслы

Судьбы мусульманского обычая в Нагорном Дагестане в значительной мере были predeterminedены административно-судебными преобразованиями, проведенными во второй трети XIX в. в *Имамате* Шамиля. Образ этого незаурядного политического деятеля и реформатора в отечественной и зарубежной литературе окружен мифами. Со времен Кавказской войны в нем привыкли видеть революционера, пытавшегося круто повернуть ход истории общества и права на Северном Кавказе, но обманувшегося в своих надеждах привить *шари'ат* горцам. Дореволюционные военные историки и этнографы считали, что такая революция кончилась полным провалом. Так, один из первых исследователей

<sup>1</sup> Из истории права народов Дагестана. С. 230.

<sup>2</sup> Саидов И. М. Чечено-ингушские карлаги // Советская этнография. 1964. № 2. С. 126–128.

<sup>3</sup> Из истории права народов Дагестана. С. 161.

<sup>4</sup> Ладыженский А. М. Очерки по социальной эмбриологии (межплеменное и внутриплеменное право кавказских горцев) // Записки Северокавказского краевого горского НИИ. Ростов н/Д, 1928. Т. 1.

горского *‘адата* генерал А. В. Комаров писал, что «Шамиль... настойчиво и энергически, в течение 27 лет, стремился к уничтожению суда по адату... однако он не достиг цели. По взятии Шамиля в плен все население Дагестана немедленно восстановило у себя разбор дела по адату, и от шамилевского шариата осталось только одно воспоминание»<sup>1</sup>. Без особых изменений эту формулировку воспроизводили крупнейшие историки советского времени Х.-М. О. Хашаев, Р. М. Магомедов, В. Г. Гаджиев.

На самом деле борьба Шамиля с некоторыми нормами *‘адата* не шла вразрез с развитием правового обычая и государственного закона в Нагорном Дагестане. Еще за сто с лишним лет до него, в первой половине XVIII в., многие *джамат*ы и союзы общин Среднего и Южного Дагестана перешли к *шариату* при решении брачно-семейных и некоторых уголовных дел. Свидетельства тому сохранились в их договорах и сборниках *‘адатов*<sup>2</sup>. Таким образом, Шамиль только продолжил местные правовые реформы в более широком социальном поле своего *Имамата*, охватывавшего бóльшую часть Нагорного Дагестана и Чечни.

Государственная машина *Имамата*, строительство которой было начато при двух первых *имамах* – Гази-Мухаммаде и Хамзат-беке, а завершено при Шамиле, основывалась на несколько видоизмененных органах власти *джамат*ов и их союзов. По сути, она представляла собой «сверхсоюз», или конфедерацию, союзов общин, объединившихся под властью *имам*а. Вольные общества превратились в *вилайат*ы или наибства, во главе их вместо смещенных со своих постов сельских старшин встали постоянные заместители *имам*а – *на’ибы*. В 1842 г. появился *диван* – своего рода государственный совет при *имаме*, игравший также роль апелляционного суда для обжалования постановлений сельских

---

<sup>1</sup> Комаров А. В. Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. I. С. 7.

<sup>2</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 130–136.

*кади*. *Дивану* также принадлежит честь выработки знаменитого Уложения, или «*Низама*», Шамиля<sup>1</sup>.

Идеологической и политической основой своего государства Шамиль сделал *шари'ат*. Это было действенное оружие в борьбе с «неверными» русскими завоевателями и перешедшей на российскую службу мусульманской знатью, которую *имам* обвинял в забвении ислама и его законов. *Адат* был официально объявлен «законом ханов и лицемеров», нарушающим шариатские установления. «На протяжении последних веков дагестанцы считались мусульманами, – писал тогда знаменитый хронист шамилевских деяний Мухаммад-Тахир из Караха. – У них, однако, не было людей, призывающих к проведению в жизнь исламских решений и запрещающих мерзкие с точки зрения мусульманства поступки. Дагестанцы руководствовались тогда обычным правом (араб. *расм*). Мало того, дагестанские *кади* толкали народ к исполнению обычного права, восхваляли старшин за то, что они судили по *'адату* и применяли его, называли его „правосудием“ (*'адл*)»<sup>2</sup>.

Шамиль провел целый ряд судебно-административных реформ, целью которых провозглашались укрепление *шари'ата* и искоренение адатных нововведений (араб. *бида'*), появившихся на Кавказе в результате контактов с русскими и противоречивших исламу. В одном из писем к *на'ибу* Баширу *имам* писал: «Распоряжайся в своем *вилайате*, руководствуясь высокочтимым *шари'атом*. Запрещай неприличные дурные поступки и разврат...»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Gammer M. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and Conquest of Chechnia and Daghestan. London, 1994.*

<sup>2</sup> *Мухаммед-Тахир аль-Карахи*. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Ч. I. Махачкала, 1990. С. 17. Ср.: *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле / под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала, 1995.

<sup>3</sup> Сто писем Шамиля / введ., пер. с араб. и коммент. Х. А. Омарова. Махачкала, 1997. С. 214–215.

На местах *имам* попытался разграничить судебную и военно-исполнительную ветви власти. Одно из постановлений его «Низама» гласило: «*На'ибы* ⟨...⟩ должны оставить решение дел по *шари'ату муфтиям* и *кади* и не входить в разбирательство тяжб, хотя бы и были сведущими. Им предоставляется вести дела только военные. Сим „*Низамом*“ запрещается вручать одному лицу две должности (т. е. судебную и военную. – В. Б.)»<sup>1</sup>. В 1840-е гг. для контроля над деятельностью *на'ибов* была введена должность *мудира*. Ему подчинялись округа, составленные из нескольких наибств. *Мудирами* были назначены Данийал-бек, султан Елисуыйский, Кебед-Мухаммад из Телетля и сын Шамиля Гази-Мухаммад<sup>2</sup>.

Другим новшеством было введение в *Имамате* иерархии судов и права апелляции на решения сельских *кади*. Во главе пирамиды стоял сам *имам*, которому принадлежала верховная исполнительная, законодательная и судебная власть. Два дня в неделю – субботу и воскресенье – он посвящал приему жалобщиков. Решение *имам* обычно выносил на месте, и оно не подлежало пересмотру, как прежде постановления старшин и судов по *'адату*. В пике османским султанам, не оказавшим реальной помощи мусульманам Кавказа в их борьбе с Российской империей, Шамиль стал именоваться «повелителем правоверных» (араб. *амир ал-му'аминин*), т. е. *халифом* – духовным главой всего мусульманского сообщества<sup>3</sup>.

Считаясь высшим авторитетом в вопросах мусульманского права (*муджтахид*), он позволял себе трансформировать некото-

<sup>1</sup> Низам Шамиля // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. III. С. 10.

<sup>2</sup> *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний / *Китаб тазкират саййид 'Абд ар-Рахман б. устаз шайх ат-тарика Джамал ад-Дин ал-Хусайни фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чаган аллафа-ху ва катаба-ху фи Туплис фи санат 1285*. Махачкала, 1997. С. 78.

<sup>3</sup> *Гемер М.* Шамиль – правитель государства и его дипломатия: Статьи. Махачкала, 1997. С. 10–13.

рые нормы *шари'ата*, приспособливая их к условиям Нагорного Дагестана и затяжной войны с русскими. В частности, были сильно изменены уголовные наказания за преступления против общественной нравственности (пьянство, воровство, прелюбодеяние). Вместо отрубания кисти правой руки воров, пойманных один раз и дважды, сажали на три месяца в яму, а в третий раз казнили<sup>1</sup>. Пьянство каралось палочными ударами: число их было увеличено и превышало 40. Пьяниц и курильщиков сажали в тюрьму, табак уничтожали, бузу и водку выливали на землю. Пойманного за эти преступления во второй раз обычно казнили<sup>2</sup>. По справедливому замечанию известного израильского историка-кавказоведа Моше Геммера, «вообще, как видно, Шамиль старался избегать наказаний, ведущих к телесным увечьям»<sup>3</sup>. Такое отношение к уголовным наказаниям могло возникнуть у него под влиянием уголовных норм местного, в частности аварского, *'адата*.

Сохранившаяся и частично изданная переписка *имам* с должностными лицами *Имамата* выявляет еще одну любопытную особенность его политики. Нередко Шамиль **не отменял, а изменял местные нормы 'адата**. Например, он упорядочил штрафы, взимавшиеся за незаконную вырубку деревьев в общинных лесах, «запретных» по *'адату*, и за нарушение очередности пользования оросительными сооружениями *джама'атов*<sup>4</sup>. Ввиду

---

<sup>1</sup> Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА, Москва). Ф. ВУА. Д. 6468. Л. 16–17; Руновский А. Кодекс Шамиля // Военный сборник. 1862. Т. 22. Вып. 2. С. 342–344.

<sup>2</sup> Руновский А. Кодекс Шамиля. С. 338–339; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX в.: Сборник документов. Махачкала, 1959. С. 404–405.

<sup>3</sup> Гемер М. Государство Шамиля // Восток. 1993. № 2. С. 42.

<sup>4</sup> Шарафутдинова Р. Ш. Еще один «Низам» Шамиля // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования: ежегодник 1975. М., 1982. С. 169; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX в. С. 494–495, 499–501, 531–532, 560, 601–602, 619–620; Сто писем Шамиля. С. 94, 158.

убыли мужского населения в годы войны в некоторых селениях он вводил обязательную выдачу замуж вдов. Похожие обычаи существовали в ряде обществ и прежде<sup>1</sup>. При решении же поземельных споров и столкновений между *джама'атами* Шамиль часто следовал местному *'адату*. Так, спор из-за пастбища между харачоевцами и андийцами был решен им с учетом адатного соглашения, записанного на пограничном каменном столбе в селении Харачой под Ведено в XVII или XVIII в.<sup>2</sup> Сохранилось немало документов о разделе общинного *харима* на частно-семейные *мулки* при «оживлении *харима*», т. е. освоении целинных земель, согласно мусульманскому праву. Эти земли нередко переходили во владение приближенных Шамиля – его *на'ибов* и *шариатских муридов*<sup>3</sup>. В целом, поземельные постановления *имама* и его *муфтиев* следует относить скорее к новому *'адату*, чем к *шари'ату*.

Приведенные выше примеры показывают, что Шамиль не был таким уж непримиримым врагом *'адата* и сторонником «чистого» *шари'ата*, каким его рисуют дагестанские исторические предания. Правовая реформа (*низам*) Шамиля, как и другие мероприятия в *Имамате*, проводившиеся в условиях непрерывной войны, не могла быть последовательной и окончательной. Положения мусульманского права сочетаются в ней с нормами *'адата*. По законам «*Низама*» судили обязательно с учетом местного *'адата*.

Вопреки сложившемуся мнению, реформы Шамиля не превалили после его поражения. Имперские власти продолжили

---

<sup>1</sup> Руновский А. Кодекс Шамиля. С. 344–353; Тахнаева П. И. Чох в блистательную эпоху Шамиля. Махачкала, 1997. С. 73–75.

<sup>2</sup> Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. М., 1968. С. 83, 154.

<sup>3</sup> Сто писем Шамиля. С. 166; Покровский Н. И. Кавказские войны и имамат Шамиля / под ред. В. Г. Гаджиева. М., 2000. С. 364–365; Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 140–141.

его преобразования, проводя их руками шамилевских *на'ибов*, перешедших на российскую службу. Опыт реформ Шамиля в дореволюционном Дагестане был использован на юге края и на равнине, не входивших в состав *Имамата*. Как ни парадоксально это звучит, уничтожение знати и унификация судебно-административного аппарата Нагорного Дагестана и Чечни, осуществленные в *Имамате*, помогли утверждению российского владычества на Северо-Восточном Кавказе. Не случайно административное устройство *Имамата* и его основные территориальные единицы – наибства (с 1899 г. – участки) и сельские общества (*джама'аты*) – вместе с отделением суда *кади* от исполнительной власти старшин *джама'ата* оставались в силе до крушения царского режима в 1917 г.

# Глава 3

## Правовой плюрализм у мусульман Северного Кавказа

*В. О. Бобровников*

Ко времени российского завоевания региона правовая ситуация на Северном Кавказе была крайне мозаичной и запутанной. Наряду с местными системами *'адата* мусульмане руководствовались правовыми нормами *шари'ата* в разных правовых интерпретациях, а также элементами разных типов государственного права, от законов шиитского Ирана до позднеосманских *канунов*. После присоединения к России горцы вынуждены были подчиняться также законодательству сначала Российской империи, а затем Советского Союза. Логику функционирования и развития горского *'адата* в этих условиях помогает понять концепция **правового плюрализма** (англ. *legal pluralism*). Под этим понятием скрывается один из наиболее перспективных и в то же время спорных подходов в современной этнографии права. Его ввели западноевропейские ученые, пытавшиеся осмыслить свои наблюдения о том, что в бывших европейских колониях, кроме государственной, всегда было и остается множество (*plurality*) местных негосударственных систем права.

## Что такое правовой плюрализм?

Рождение правового плюрализма как теоретической концепции и методики исследования относят к 1971 г., когда в Брюсселе вышел одноименный сборник статей под редакцией профессора Дж. Джилиссена. В книге были систематизированы материалы полевых этнологических и историко-правовых исследований на эту тему и впервые сформулировано понятие правового плюрализма как «наличия в рамках одного конкретного общества нескольких правовых механизмов, по-разному действующих в одинаковых ситуациях»<sup>1</sup>. Благодаря проведению все новых и новых полевых исследований в регионах с колониальным прошлым и без него понимание правового плюрализма постепенно усложнялось. Появилось более дюжины его различных толкований. В 1970–1990-е гг. ряд авторов разрабатывал теории и методологии правового плюрализма. Наиболее видное место среди таких теоретиков, кроме Дж. Джилиссена и Ж. Вандерлиндена, занимают редактор «Журнала правового плюрализма» Дж. Гриффитс, а также Кибит и Франц фон Бенда-Бекманн, Г. Р. Вудмэн, С. Мур, С. Э. Мерри, Л. Посписил. Чаще всего цитируется определение, сформулированное в 1988 г. Салли Энгл Мерри. Исходя из подходов Гриффитса, Посписила и Мур, она называет правовой плюрализм «ситуацией, при которой две или более правовые системы сосуществуют в одном социальном поле»<sup>2</sup>.

В основе этого определения лежит понятие «**полуавтономное социальное поле**» (*semi-autonomous social field*), разработанное

---

<sup>1</sup> Vanderlinden J. Le pluralisme juridique: essai de syntèse // Le pluralisme juridique / ed. par J. Gilissen. Brussel, 1971. P. 19.

<sup>2</sup> Merry S. E. Legal Pluralism // Law and Society Review. 1988. Vol. 22, № 5. P. 870. Cf.: Pospisil L. The Anthropology of Law. A comparative Theory of Law. New York, 1971; Griffiths J. What is Legal Pluralism? // Journal of Legal Pluralism. 1986. № 24; Moore S. F. Social Facts and Fabrications: Customary Law in Kilimanjaro, 1880–1980. Cambridge, 1986.

Салли Мур и принятое большинством сторонников теории правового плюрализма. Под ним понимается общественная ячейка, или, точнее, некое социальное пространство, которое вырабатывает и соблюдает собственные поведенческие и правовые нормы. Обычно поле сопротивляется внешним правовым влияниям. По определению Мур, социальное поле «может создавать свои внутренние законы, обычаи и символы, но в то же время... подчиняется законам, решениям и иным факторам окружающего его внешнего мира. Полуавтономное социальное поле обладает способностью к правотворчеству и средствами для претворения в жизнь созданных им самим правовых норм; в то же время оно действует в более широком социальном пространстве, которое может влиять и проникать в него либо по желанию лиц, принадлежащих к социальному полю, либо по своей собственной инициативе»<sup>1</sup>.

Ни один из ведущих специалистов по этнографии права, склоняющихся к рассматриваемой концепции, не подвергал критике это толкование. Следует отметить также одно из определений, предложенных в 1986 г. Гриффитсом: «Правовой плюрализм есть... положение вещей в любом социальном поле, при котором поведение соответствует более чем одному правопорядку». Гриффитс выделяет два вида правового плюрализма. По его модели, он может быть либо явным (по Гриффитсу, «сильным»), либо скрытым, когда одна система права, например европейское позитивное право, подчиняет себе и подавляет остальные (по Гриффитсу, «слабые»)<sup>2</sup>.

Концепция «правового плюрализма» быстро завоевала сторонников как среди этнологов, так и среди некоторых юристов

<sup>1</sup> Moore S. F. Law and Social Change in the Semi-autonomous Social Field as an Appropriate subject of Study // Law and Society Review. 1973. № 7. P. 720.

<sup>2</sup> Griffiths J. What is Legal Pluralism? P. 1; Griffiths J. Recent Anthropology of Law in the Netherlands and its Historical Background // Anthropology of Law in the Netherlands / ed. by K. von Benda-Beckmann and F. Strijbosch. Dordrecht Foris, 1986. P. 5.

и политиков. Появилась международная Комиссия по обычному праву и правовому плюрализму (Commission on Folk Law and Legal Pluralism), объединившая в своих рядах теоретиков права, этнологов и практикующих юристов. В Нидерландах (Постбус, Неймеген) издается «Бюллетень» (Newsletter), распространяющийся по всему миру, а со второй половины 90-х гг. также в России и других странах бывшего социалистического блока. В состав Комиссии вошли российские (в том числе и кавказские) этнологи, в частности М. А. Агларов. Быстро растет число публикаций и периодических изданий, посвященных этой проблематике. Наиболее влиятельным из толстых научных журналов по юридической антропологии стал «Журнал правового плюрализма» (Journal of Legal Pluralism), созданный в 1981 г. на базе «Журнала африканских правовых исследований» (Journal of African Law Studies). Каждые два года проводятся международные конференции. XI Международный конгресс «Обычное право и правовой плюрализм в меняющихся обществах» проходил в Москве в августе 1997 г. Участвовать в нем довелось и автору этих строк.

Правовой плюрализм давно стал господствующей концепцией в юридической антропологии. В чем же его привлекательность? Почему эта концепция была принята так стремительно, затмив все другие подходы? Похоже, в значительной мере это объясняется разочарованием европейских ученых в приоритете ценностей современной западной цивилизации, растущим интересом к изучению бывших колониальных и социалистических стран, ранее считавшихся «традиционными» и «отставшими» в своем развитии. В последней трети XX в. европоцентристские иллюзии западных ученых рассеялись. Деление обществ на «традиционные» и «современные», а права – на «закон» и «доправовой обычай» оказалось слишком искусственным и не соответствующим быстро меняющейся на наших глазах действительности. Общие настроения в науке в период возникновения концепции правового плюрализма удачно выразил известный

этнолог Э. Лич. «Политические утопии, сложившиеся в умах мыслителей-реформаторов восемнадцатого и девятнадцатого веков, – писал он, – оказались столь же лишенными реального содержания, как и религиозные утопии более ранних поколений. „Прогресс“ стал почти грязным понятием. Наши огромные технические достижения не сделали нас ни счастливее, ни выше в моральном отношении. Напротив, материальное преуспевание обернулось для европейцев комплексом вины...»<sup>1</sup>

Немалую роль в развенчании европоцентристского позитивистского взгляда на общество и право сыграли полевые исследования, у истока которых еще в 10–20-е гг. XX в. стоял один из основателей современной западной социальной антропологии Б. Малиновский. Чрезвычайно сильное влияние на развитие юридической антропологии имела его небольшая книга «Преступление и обычай в обществе дикарей», впервые опубликованная в 1926 г. и выдержавшая около десяти переизданий<sup>2</sup>. На материалах, собранных на Тробрианских островах в Меланезии, он показал, как местное общество, сложившееся, по его мнению, без участия европейского права и государства, поддерживало правопорядок при помощи взаимных обязательств (*reciprocity*) и целого ряда иных юридически не формализованных норм. Причем нередко меланезийцам это удавалось лучше, чем современным европейцам.

Для выработки подхода к изучению 'адама в рамках правового плюрализма немалую роль сыграла работа А. Р. Редклиф-Брауна «Общественные и частные деликты в первобытном праве»<sup>3</sup>. Как и Малиновский, Редклиф-Браун пытался найти ответы на вопросы, до сих пор волнующие исследователей: каким

---

<sup>1</sup> Leach E. R. Custom, Law and Terrorist Violence. Edinburgh, 1977. P. 13. – Пер. мой. – В. Б.

<sup>2</sup> Malinowski B. Crime and Custom in Savage society. London, 1926.

<sup>3</sup> Radcliffe-Brown A. R. Public and Private Delicts in Primitive Law // Encyclopaedia of Social Sciences. 1933. Vol. V. P. 286–292.

образом управляются общества без государства и формальных юридических институтов: судей, судов, полиции, адвокатов, писанных законодательств, конституции? Как узнать, какие правовые нормы действуют там? А если эти нормы известны, то почему им подчиняются, конечно, если им действительно следуют? Но, в отличие от книги Б. Малиновского, акцент в этой и других работах Редклиф-Брауна был сделан не на управляемых, а на управляющих – правовой и социальной элите общества. Немалый вклад в разработку проблематики обычного права, впоследствии ставшей главным объектом изучения сторонников правового плюрализма, сделали М. Глакман, Т. О. Элиас и другие исследователи Черной Африки<sup>1</sup>.

При несомненных достоинствах этих классических исследований по этнографии обычного права нельзя не отметить присущий всем им серьезный недостаток. Пытаясь воссоздать первоначальные, беспримесные формы местных обычаев, их авторы сознательно абстрагировались от современных им колониальных государств. Ту же ошибку на Кавказе допустил знаменитый русский исследователь северокавказского *'адата* М. М. Ковалевский. Люди, описанные в книгах Малиновского и Ковалевского, как будто не знают о существовании европейцев, между тем дело происходит в начале или даже середине XX в. У них местное общество и право вырываются из конкретных исторических условий своего существования.

Дальнейшие исследования обычного права в колониальном контексте подвели западных ученых к кредо правового плюрализма: государство не имеет монополии на право, существуют как государственные, так и негосударственные системы права и общества. Более того, они могут сосуществовать в одном и том же социальном пространстве или полуавтономном социальном

---

<sup>1</sup> *Gluckman M.* Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford, 1965; *Elias T. O.* The Nature of African Customary Law. Manchester, 1956.

поле. Культурные и социальные границы между ними отнюдь не столь отчетливы, как думали ученые-позитивисты XIX – первой половины XX в. Правовая культура и самосознание должны быть признаны не только у юристов и элит общества, но и у его «низов»<sup>1</sup>. Обычное право имеет свои, местные принципы, которые не следует описывать при помощи устоявшихся европейских юридических понятий, восходящих к римскому праву<sup>2</sup>.

Концепция правового плюрализма оказалась весьма плодотворной. На ее основе была разработана методика изучения различных форм права и общества, апробированная не только в странах третьего мира, но и в индустриально развитых регионах, как в обществах без своей государственности и письменного права, так и в обществах, имеющих многовековые традиции государственного строительства и законотворчества, например в мусульманских странах<sup>3</sup>.

## Особенности правовой культуры кавказских горцев

Мы так подробно остановились на интеллектуальной одиссее концепции правового плюрализма в современной этнографии права для того, чтобы показать, насколько она может быть полезной для исследований на российском Кавказе. Применение этой концепции к кавказским материалам кажется вполне оправданным. Она помогает лучше понять особенности развития социо-

---

<sup>1</sup> См., например: *Burbank J.* A Question of Dignity: Peasant Legal Culture in Late Imperial Russia // *Continuity and Change.* 1995. Vol. 10, № 3. P. 391.

<sup>2</sup> *Leach E. R.* Custom, Law and Terrorist Violence. P. 23–25.

<sup>3</sup> *Comaroff J.* Body of Power. Spirit of Resistance. Chicago, 1985; *Macaulay S.* Private Government // *Law and the Social Sciences* / ed. by L. Lipson and S. Wheeler. New York, 1986; *Messick B.* The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen // *Man.* 1986. Vol. 21, № 102; *Legal Pluralism in the Arab World* / ed. by B. Dupret, M. Berger, L. al-Zwaini. Cairo, 1999.

нормативной культуры горцев, сначала входивших в местные негосударственные правовые пространства, а затем оказавшихся в составе Российской империи и СССР.

Действительно, уже ранние из дошедших до нас достоверных источников говорят о множественности бытовавших на Кавказе правовых систем. Политической раздробленности и этноконфессиональной пестроте края соответствовало многообразие форм обычного права. В социальных полях клана, сельской общины, союза общин, местных ханств *'адат* сочетался у мусульман с местными интерпретациями правовых норм *шари'ата* в его шафиитской и ханафитской редакциях. До присоединения к России такие социальные поля либо были абсолютно независимыми и не подчинялись государству, либо находились в разной степени зависимости от него. При всем многообразии правовых форм и социальных полей мусульмане Северного Кавказа придерживались более или менее одинаковых принципов права. Эта особенность общественно-правового устройства горцев была открыта еще в конце XIX в. М. М. Ковалевским и позднее подтверждена исследователями советского времени<sup>1</sup>.

С первой трети XIX до конца XX в. на Кавказе почти не пре-  
кращались социальные и правовые реформы. Мусульманам ре-  
гиона пришлось пережить шариатское законодательство и суды  
Шамиля, так называемое военно-народное (или военно-адатное)  
управление в составе Российской империи, шариатские суды  
и трибуналы Гражданской войны и раннего советского времени,  
новое районирование и коллективизацию, затем политику опоры  
на полезные *'адаты* времен застоя и, наконец, крушение совет-  
ской судебно-административной системы и так называемое воз-  
рождение адатных и исламских традиций. Преобразования, про-  
изошедшие в регионе за последние полтора-два столетия, шли

<sup>1</sup> Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 2. С. IX; Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане XVII – начала XIX в. М., 1988. С. 166.

либо в направлении укрепления правового плюрализма (во второй половине XIX и начале XX в., в постсоветскую эпоху), либо в сторону формирования скрытого, или по терминологии Гриффитса, «слабого» полиюридизма (при Шамиле, в ходе советских реформ). Однако при всех общественных изменениях и колебаниях в государственной политике характерной особенностью региона оставался нормативный плюрализм, заключавшийся в двуединстве государственного права с одной стороны и смешанного адатно-шариатного законодательства – с другой.

### Правовой плюрализм в исторической этнографии региона

Все возможности полиюридического подхода к местной действительности еще не исчерпаны. Методика правового плюрализма в основном применялась к исследованиям по конфликтологии. Кроме того, «железный занавес» долго лишил отечественных ученых возможности диалога с зарубежными коллегами. Развитие российской этнографии права, которая в конце XIX – первой трети XX в. достигла успехов, сопоставимых с достижениями западной юридической антропологии постколониальной эпохи, было насильственно прервано в годы сталинских репрессий. По верному замечанию современного российского этнолога А. А. Никишенкова, изучение негосударственных норм регулирования общественных отношений «как бы ушло из юридической плоскости и осуществлялось в рамках анализа „пережитков“ древних форм родовой и общинной организации, семейно-брачных отношений. Традиционные отношения собственности рассматривались почти исключительно через призму формационных политэкономических макромоделей»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Никишенков А. А. Обычное право и проблемы его библиографии // Обычное право народов России. Библиографический указатель / сост. А. А. Никишенков; под ред. Ю. И. Семенова. М., 1998. С. 4.

С 50-х и вплоть до начала 90-х гг. XX в. соционормативной культурой в России и на Кавказе занимались единицы. Немалый вклад в ее изучение на кавказских материалах внес известный советский этнограф М. О. Косвен. Кавказ привлекал его главным образом своей архаикой. В общественном быту и фольклоре кавказских горцев он видел немало «пережитков» первобытности, в частности дуальной социальной организации, мужских союзов, доправовых юридических обычаев<sup>1</sup>.

Изучение первобытного общества на северокавказских материалах продолжили ученики М. О. Косвена. В 70-е гг. сформировалось целое направление, получившее название **потестарно-политической этнографии**. Предметом его исследования стали отношения и системы права и власти в первобытных и древних обществах. Термин (от лат. *potestas* – «власть») был предложен известным советским этнографом Ю. В. Бромлеем<sup>2</sup>. Проблематику потестарно-политической этнографии во многом определили работы Л. Е. Куббеля<sup>3</sup>. В рамках этой дисциплины в 70–80-е гг. работали не только этнографы, но и юристы, например А. Б. Венгеров.

С началом перестройки положение в отечественной этнологии резко меняется. Прежние идеологические барьеры падают. Во второй половине 80-х – начале 90-х гг. значительно возрос интерес к обычному и мусульманскому праву. В последнее время понятие «правовой плюрализм» и его синонимы часто появляются в работах зарубежных и отечественных этнологов и историков права. Тематика правового плюрализма стала настолько популярной, что в вузах Москвы и столиц кавказских республик были защищены десятки кандидатских и докторских диссертаций

<sup>1</sup> Косвен М. О. Преступление и наказание в первобытном обществе. М., 1925; Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., 1961.

<sup>2</sup> Бромлей Ю. Опыт типологизации этнических обществ // Советская этнография. 1972. № 5. С. 63; Бромлей Ю. Этнос и этнография. М., 1973. С. 15.

<sup>3</sup> Куббель Л. Е. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 241–277.

по обычному праву на Кавказе. В 90-е гг. появилась Лаборатория по изучению грузинского обычного права при научно-координационном центре «Социально-культурные традиции» Академии наук Грузии. Примерно тогда же на юридическом факультете Дагестанского государственного университета в Махачкале был создан Центр правовых исследований.

В то же время при изучении правового плюрализма на Кавказе возник ряд проблем. Методология и даже язык российской и западной этнологии различны. Сегодня современных отечественных и западных ученых интересуют разные научные проблемы. Вследствие почти 70-летней замкнутости советской науки многим ученым из стран бывшего социалистического блока сложно понять своих зарубежных коллег. Заимствованные из западной науки понятия нередко бездумно вставляются в старые позитивистские схемы. Постмодернистские идеи парадоксальным образом начинают служить не критике, а оправданию эволюционистского взгляда на право и общество. Отечественные этнологи до сих пор разделяют немало анахроничных сегодня клише, от которых их западные коллеги освободились уже к середине XX столетия. В первую очередь это касается представления о «традиционализме» соционормативной культуры народов Кавказа и Дагестана.

Обычное право трактуется большинством отечественных исследователей как несовременное «традиционное право», «позднепервобытные патриархальные адаты»<sup>1</sup>. Причем для доказательства этого положения приводятся материалы XIX в., проецируемые на современность. У некоторых авторов встречаются

---

<sup>1</sup> Кондрашева А. С. К проблеме соотношения обычноправовых норм и официального законодательства на примере правового развития Кавказа (вторая половина XIX в.) // Обычное право и правовой плюрализм. Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму. Август 1997 г., Москва. М., 1999. С. 207; Смирнова Я. С., Тайсаева С. К. Полиюридизм на Северном Кавказе (вторая половина XIX – XX вв.) // Там же. С. 211.

«непереваренные» марксистские понятия вроде «предклассового» и «раннеклассового общества». Вообще анализ правовых норм и институтов часто вырван из конкретного исторического контекста. В духе этой архаизирующей тенденции появившиеся в 1990-е гг. попытки реанимировать институты дореволюционных медиаторских и шариатских судов характеризуются как «возрождение местных традиций»<sup>1</sup>. Между тем полевые материалы убеждают как раз в обратном: благодаря массовым переселениям и последующим реформам второй половины XIX и особенно XX в. обычное право и другие элементы плюралистичной правовой ситуации в регионе необратимо изменились<sup>2</sup>. «Исламское и адатное возрождение» конца XX в. на самом деле означало формирование в регионе новых постсоветских «традиций».

Кроме того, современные отечественные этнологи склонны абсолютизировать границы между правовыми нормами и институтами, сосуществующими в рамках одного социального поля. Происходит то, что Гриффитс называл «внутренним» адвокатским подходом в условиях «слабого» правового плюрализма<sup>3</sup>. На практике такой подход оборачивается преувеличением роли одной из составляющих полиюридизма.

Так, сначала в ученых кругах, а затем и среди самих кавказских горцев утвердилось превратное представление о том, что время до Шамиля было «эпохой *'адата*», а его реформы – «эпохой *шари'ата*». По современным этнографическим описаниям судебных институтов выходит, что после российских реформ 1860-х гг. и в раннее советское время отдельно существовали

---

<sup>1</sup> См., например: *Гостиева Л. К.* Использование миротворческих традиций осетин в современных условиях // Межнациональные конфликты на Кавказе: методика их преодоления. Тезисы докладов международной конференции. Москва, 19–20 января 1995 г. М., 1995. С. 28–29.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Бобровников В. О.* Колхозная метаморфоза адата у дагестанских горцев (на примере багулал) // *Homo juridicus*. 1997. С. 193–199.

<sup>3</sup> *Griffits J.* What is Legal Pluralism? P. 43–44.

три типа судов: адатные (словесные и горские), медиаторские и шариатские<sup>1</sup>. На самом деле анализ записей *'адатов* и делопроизводства сельских судов показывает, что с XVIII в. в регионе происходили рецепция норм *шари'ата* в местные *'адаты*, постепенное взаимопереплетение принципов *'адата* и *шари'ата* и исламизация обычного права. Одни и те же люди входили в состав сельского суда, который разбирал семейно-брачные дела по *'адату*, а уголовные и отчасти поземельные – по *шари'ату*. Они же примиряли тяжущиеся кланы и селения. Право и суд на Северном Кавказе полностью не дифференцировались.

Еще одной характерной особенностью постсоветской юридической антропологии на Северном Кавказе является романтически-прикладной подход к явлениям правового плюрализма. Следуя принципу К. Маркса, согласно которому общественные науки должны не просто постигать, но и преобразовывать общество, многие современные этнологи пытаются применить свои знания в научно-практических проектах, имеющих своей целью реставрировать «традиционные правовые институты горцев», чтобы укрепить пошатнувшийся правопорядок в регионе. По точному замечанию А. А. Никишенкова, «сложились особые публицистические жанры „воспевания“ традиционной культуры народов, в которых особое место отводится обычному праву... Не случайно, что в этой публицистической деятельности активное участие принимают этнологи – представители национальной интеллигенции»<sup>2</sup>.

Вслед за учеными идею развития местных обычаев подхватили и республиканские власти. Однако при этом они обычно не учитывают смену социальных функций местных правовых норм в ходе реформ XIX–XX вв. Ведь такие институты, как *кровная месть* и *ишкиль*, из правоохранительных превратились

<sup>1</sup> См., например: *Бабич И. Л.* Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы). М., 1999. С. 79, 163–165.

<sup>2</sup> *Никишенков А. А.* Обычное право и проблемы его библиографии. С. 3.

в противоправные. Поэтому поддержка некоторых «горских традиций» на практике может лишь обострить криминогенную обстановку, как это было в постсоветской Чечне и Ингушетии 90-х гг. XX в., где власти попытались возродить шариатскую уголовную юстицию.

Пример постсоветского кавказоведения прекрасно показывает, что концепцию правового плюрализма, как и любую другую теорию, нельзя перенимать бездумно. Она также способна привести исследователя к ложным умозаключениям. Методологические недостатки этой теории были отмечены в 1980–1990-е гг. и у западных ученых. Причем отмечать их стали сами создатели концепции правового плюрализма. Критика коснулась в первую очередь понимания «права» сторонниками этой концепции. В 1993 г. Б. Таманаха опубликовал статью под провоцирующим названием «Безумие социологического представления о правовом плюрализме». Он обратил внимание на то, что сторонники концепции описывают внесударственные правовые явления, исходя из принципов государственного позитивного права<sup>1</sup>.

Больше всего споров и возражений у антропологов и юристов вызывают такие понятия, как «обычное» или «традиционное» право. У западных исследователей (хотя и не в такой степени, как у их российских коллег) эти термины устойчиво ассоциируются с представлением о неизменности прошлого. Между тем из опыта конкретных полевых исследований и изучения истории права хорошо известно, что в мире не существует неизменных правовых систем. Учитывая трансформации, произошедшие в обычном праве в ходе его переосмысления и кодификации колониальными властями, ряд антропологов предложил выделить два разных исторических термина: обычное колониальное

---

<sup>1</sup> *Tamanaha B. Z. The Folly of the Social Scientific Concept of Legal Pluralism // Journal of Law and Society. 1993. № 2. P. 192.*

право (*customary law*) и доколониальное аборигенное право (*indigenous law*)<sup>1</sup>. Американские этнологи Дж. Старр и Дж. Коллиер критикуют концепцию правового плюрализма за то, что она рассматривает взаимоотношения в праве и обществе чрезмерно упрощенно и статично, не учитывая фактора внешних и внутренних влияний<sup>2</sup>. Среди многих сторонников этой теории все еще распространено ошибочное представление о том, что политико-правовые системы обладают равными возможностями и уравновешивают друг друга. В действительности же одни системы права подчиняют своему влиянию другие. Порой под влиянием господствующей системы другие неузнаваемо меняются. Частным примером такой трансформации может служить история неудачной кодификации обычного права в Российской империи<sup>3</sup>.

В 90-е гг. минувшего XX в. был предпринят целый ряд попыток усовершенствовать методологию правового плюрализма. Среди них заслуживает внимания подход, предложенный некоторыми французскими исследователями мусульманского права и общества стран Ближнего Востока (Б. Дюпре и Н. Бернар-Можирон). Их взгляды были изложены на заседаниях круглого стола по вопросам правового плюрализма в арабском мире, проведенного в Каире в декабре 1996 г. Результатом обсуждения стала книга, выпущенная в феврале 1999 г. В теоретическом плане следует отметить попытку Б. Дюпре заменить понятие «правовой

---

<sup>1</sup> Бенда-Бекман К., фон. Правовой плюрализм // Человек и право / под ред. Н. И. Новиковой, В. А. Тишкова. М., 1999. С. 9.

<sup>2</sup> History and Power in the Study of Law: new directions in legal anthropology / ed. by J. Starr, J. Collier. ... Ithaca, 1989.

<sup>3</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычаи, право, насилие. С. 153–154; Сартори П., Шаблей П. Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи // Мусульмане в новой имперской истории: сб. ст. / сост. В. О. Бобровников, И. В. Герасимов, С. В. Глебов, А. П. Каплуновский, М. Б. Могильнер, А. М. Семёнов. М.: Садра, 2017. С. 296–338.

плюрализм» на «нормативная плюральность» (*normative plurality*). Последняя понимается им как результат взаимодействия разных полуавтономных социальных полей. Еще более важным представляется предложение французских этнологов делать акцент не на государстве и законодателях, а на локальных социальных полях и агентах, создающих и применяющих правовые нормы: судьях, свидетелях, подсудимых (*social actors*)<sup>1</sup>.

Сторонники концепции правового плюрализма на Северном Кавказе слишком мало внимания уделяют изучению повседневной юридической практики местных мусульман – адатному и шариатскому судопроизводству, использованию норм *'адата* и *шари'ата* в государственных судах, языкам функционирования обычного права. Пора перенести и ракурс изучения практики правового плюрализма с макроуровня на микроуровень, с государства и прикладной конфликтологии на местные социальные пространства и живых людей, которые создают и видоизменяют местные правовые нормы. Используя хорошо известное определение М. Фуко, этнологам следует больше внимания обращать на **микрoфизикy** правового плюрализма на Северном Кавказе.

---

<sup>1</sup> Legal Pluralism in the Arab World / ed. by B. Dupret, M. Berger, L. al-Zwaini. Cairo, 1999.

# Глава 4

## Суд по 'адату и шариату в Дагестане 1860–1927 гг.

*В. О. Бобровников*

После разгрома *Имамата* Шамиля и с окончанием войны на Восточном Кавказе в 1859 г. Дагестан был окончательно включен в российское правовое пространство, но сохранил на первых порах автономное судебно-административное устройство. Отношение российских военных властей Дагестана к обычному и мусульманскому праву не раз менялось. При Ермолове и его преемниках оно было резко отрицательным. В 1840 г. была предпринята попытка заменить уголовный адатный и шариатский закон российским уголовным законодательством. В областях Кайтаг и Табасаран, а также в г. Дербенте вводились общероссийские гражданские суды. Однако за исключением Дербента, где с 1806 г. существовало комендантское управление, мусульмане игнорировали эти суды. Согласно донесениям начальников участков, в начале 1840-х гг. в горах Кайтага и Табасарана собралось несколько сотен бежавших от российского правосудия кровников<sup>1</sup>. Они образовывали разбойничьи шайки, грабили местное население и тревожили российские власти. После восстания 1843 г. в Южном Дагестане

<sup>1</sup> Комаров А. В. Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах (далее – ССКГ). Вып. I. Тифлис, 1868. С. 10.

российские суды для северокавказских мусульман в 1848 г. были распущены.

Первые попытки использовать обычное и мусульманское право в российском судопроизводстве относятся к самому началу XIX в. Как правило, истоки системы косвенного управления горцами ищут в деятельности первого кавказского наместника (1844–1854), главнокомандующего Кавказским корпусом князя М. С. Воронцова<sup>1</sup>. В действительности первый эксперимент был проведен в Кубинском ханстве в Северном Азербайджане. В 1806 г. оно попало под протекторат России. Во главе ханства был поставлен один из местных беков (*Хадджи-бек*) со званием *на'иба*. Ему было поручено управлять по прежним обычаям, но под русским контролем. После отпадения и вторичного покорения г. Кубы в 1809 г. по приказу главнокомандующего генерал-фельдмаршала И. В. Гудовича управление было передано совету из четырех влиятельнейших беков, деятельностью которого руководил начальник размещенного в провинции русского отряда, в свою очередь подчинявшийся бакинскому коменданту. После подавления восстания 1810 г. во главе совета был поставлен русский штаб-офицер<sup>2</sup>.

В дальнейшем эта практика не раз применялась в Грузии, Азербайджане и Южном Дагестане. В 1839 г. суд по 'адату был разрешен в Самурском округе Южного Дагестана. Генерал Е. А. Головин предписывал окружному начальнику при судебном разборе уголовных и поземельных дел «не руководствоваться исключительно законом (т. е. российским правом. – В. Б.), а преимущественно придерживаться народных обычаев и понятий (т. е. адатного права и процесса. – В. Б.)»<sup>3</sup>. В состав окружного суда,

<sup>1</sup> Урушадзе А. Т. История военно-народного управления на Кавказе: в поисках автора и истоков // Восток. 2012. № 6. С. 137.

<sup>2</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 152–153.

<sup>3</sup> Сандрыгайло И. Я. Адаты Дагестанской области и Закавказского округа. Тифлис, 1899. С. 31.

согласно нормам обычного права, были введены *кади* и депутаты местных адатных судов, по одному от каждой волости (*магала*). В 1860–1868 гг. российское правительство разрешило адатный суд по всему Дагестану.

## Судебно-административная реформа 1860–1868 гг.

Основные принципы преобразования горского права и общества были определены в «Особой инструкции для управления горцами», составленной кавказским наместником князем А. И. Барятинским в конце 1850-х гг. Первым законодательным актом, закрепившим проведение реформ, стало принятое 1 апреля 1858 г. «Положение о Кавказской армии», которое включало в себя отдельную часть: «По управлению горскими народами, не вошедшими в состав гражданского управления». 5 апреля 1860 г. Барятинский утвердил «Проект положения об управлении Дагестанской областью». Аналогичный документ был принят для Закатальского округа<sup>1</sup>.

Реформа обычного права началась с утверждения 5 апреля 1860 г. кавказским наместником князем А. И. Барятинским «Положения об управлении Дагестанской областью и Закатальским округом». Новая судебно-административная система получила название *военно-народного управления* и сформировалась в крае окончательно после принятия 26 апреля 1868 г. «Проекта положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области». Чтобы поступившие на российскую службу представители мусульманской элиты области смогли прочесть текст закона и предложить к нему свои замечания, «Проект положения» 1868 г. был переведен на арабский (русским на Восточном

---

<sup>1</sup> Акты Кавказской археографической комиссии (далее – АКАК). Т. XII. Тифлис, 1904. С. 434–440.

Кавказе в то время почти никто не владел) и отпечатан литографическим способом в Темир-Хан-Шуре. Через тридцать лет в той же типографии вышел параллельный русский и арабский текст постановления<sup>1</sup>.

Сущность этой судебной-административной системы довольно кратко и точно определил последний кавказский наместник (1905–1915) граф И. И. Воронцов-Дашков: «Система военно-народного управления, созданная на Кавказе в период борьбы русских войск с местными горцами, – писал он, – основана на сосредоточении административной власти в руках отдельных офицеров, под высшим руководством главнокомандующего Кавказской армией, и на предоставлении населению во внутренних делах ведаться по своим адатам»<sup>2</sup>. С небольшими изменениями, внесенными в него после упразднения кавказского наместничества в 1881 г., военно-народное управление просуществовало в Дагестане до 1917 г.

Согласно § 27–28 «Положения» 1860 г., у мусульман области «судопроизводство отправляется по адату и шариату и по особым правилам, постепенно составляемым, на основании опыта и развивающейся в них потребности (т. е. тот же 'адат, но измененный сообразно нуждам правительства. – В. Б.)»<sup>3</sup>. 'Адату остались подсудны дела по мелким уголовным правонарушениям, включая ранения, ссоры и драки, иски по оскорблению девушек и женщин, случаи воровства, поджогов и порчи имущества, а также поземельные и хозяйственные споры (§ 45–47). По шафиитскому

<sup>1</sup> Хазихи кав'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистан ва фи таб-дир умури-хим ва-л-хукук ал-ваджиба 'ала ахали ал-кура ли-л-фадишахийя ва ли-л-джама'а. Темир-Хан-Шура, 1868; Проект положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1898.

<sup>2</sup> Воронцов-Дашков И. И. Всеподданнейшая записка по управлению Кавказским краем. СПб., 1907. С. 4.

<sup>3</sup> Проект положения об управлении Дагестанской областью // АКАК. Т. XII. С. 435.

(а у ши'итов на юге области – по джафаритскому) толку мусульманского права должны были разбирать гражданские иски, включая случаи раздоров между мужем и женой, родителями и детьми, бракоразводные процессы, споры по завещаниям (*васийа*) и мечетной собственности (*вакф*).

По мысли российской администрации, реформа обычного права и процесса в Дагестане преследовала следующие основные цели.

Прежде всего она должна была преодолеть судебную-административную раздробленность и создать единую централизованную организацию края. В ходе реформы были упразднены последние мусульманские политические объединения, обладавшие собственной юрисдикцией: ханства Казикумухское (в 1858–1859 гг.), Аварское (в 1861–1864 гг.), Кюринское (в 1862–1865 гг.), владения Кайтага и Табасарана (в 1866 г.), шамхальство Тарковское и Мехтулинское ханство (в 1867 г.). Вместо них и примерно в тех же границах было создано 9 округов: Самурский (в 1839 г.), Даргинский (в 1854–1857 гг.), Андийский (в 1859 г.), Гунибский и Казикумухский (в 1860 г.), Аварский (в 1864 г.), Кюринский (в 1865 г.), Кайтаго-Табасаранский (в 1860–1866 гг.) и Темир-Хан-Шуринский (в 1867 г.). Созданный при образовании Дагестанской области еще один округ (Бежитский) в 1865 г. был разделен между Гунибским и Аварским округами. Владения засулакской Кумыкии вошли в состав Хасавюртовского округа Терской области, а Южный Лезгистан, Джаро-Белоканское «вольное общество» и Кубинское ханство были поделены между Елизаветпольской и Бакинской губерниями.

Округа делились на наибства (с 1899 г. – участки), а последние, в свою очередь, на сельские общества. Интересно отметить, что границы участков в Нагорном Дагестане, как правило, совпадали с границами наибств Шамиля, а тем самым и с границами существовавших здесь прежде союзов сельских общин. Их пределами оставались неизменные природные барьеры: реки, горные хребты, перевалы. Гарантом соблюдения постановлений

адатных судов вместо сельских обществ горцев, местных беков или ханов стало Российское государство, а низовыми органами судебной и законодательной власти для местного мусульманского населения – единые сельские словесные суды (араб. *махкамат ал-карийа*). Они могли разбирать по 'адату мелкие уголовные преступления против личности (семейные ссоры, сельские драки, публичные оскорбления женщин) и преступления против собственности (обман, утаивание денег, воровство), если сумма иска не превышала 30 руб. Им были подсудны также хозяйственные преступления, совершенные на землях общины (потравы, нарушения единого сельскохозяйственного оборота). Кроме того, они должны были разбирать по *шари'ату* гражданские тяжбы, если размер иска не превышал 100 руб.<sup>1</sup>

Принцип судебной апелляции, впервые примененный в *имамате* Шамиля, получил дальнейшее развитие. В отличие от решений дореформенной эпохи приговоры сельских судов не были окончательными. Они могли быть обжалованы в месячный срок в девяти окружных народных судах, созданных при окружных начальниках. Последним были переданы для рассмотрения адатные иски, изъятые из ведения сельских словесных судов, по тяжким правонарушениям против личности (ранения, изнасилования, похищения женщин) и серьезным правонарушениям против собственности (обман, утаивание денег, воровство на сумму более 30 руб.). В юрисдикцию окружных судов входили также поземельные тяжбы по поводу владения и пользования пастбищами, лесами, дорогами и водными ресурсами. По *шари'ату* они разбирали серьезные гражданские тяжбы, размер иска которых превышал 100 руб.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. § 35. См. также: Проект положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1898. Ст. 35–38. С. 15–17.

<sup>2</sup> Проект положения об управлении Дагестанской областью. § 45, 47–49. С. 436.

Апелляционной инстанцией для окружных судов стал Дагестанский народный суд, сформированный при генерал-губернаторе Дагестанской области в г. Темир-Хан-Шура. В месячный срок в нем разбирались жалобы на решения окружных народных судов. Случаи убийств, грабежей, хищений казенного имущества, бунтов, нападений на сельское и окружное начальство, скрытого или явного неповиновения властям, приравненные в пореформенном Дагестане к тяжким уголовным правонарушениям, передавались в ведение военных властей и разбирались в Комиссиях военного суда, созданных при расквартированных по области войсках. Уголовные и поземельные тяжбы между дагестанскими мусульманами и русскими переселенцами решались по российскому законодательству в Дагестанском областном суде, а с 1875 г. – в заменивших его трех мировых отделах, заседавших в городах Дербент, Темир-Хан-Шура и Петровск<sup>1</sup>.

Другой целью реформы было ослабление исполнительной, судебной и законодательной власти мусульманской духовной элиты (судей-кади и суфийских шейхов) и создание в пореформенных сельских обществах светской местной и общедагестанской администрации, пользующейся доверием и авторитетом у местных жителей и послушно исполняющей решения российских властей. При этом на северо-западе области, где позиции российской администрации были довольно слабы, было решено оставлять на прежних постах должностных лиц *Имамата*, добровольно перешедших на сторону русских в последние годы Кавказской войны.

По замечанию И. И. Воронова, проезжавшего по этим районам в 1867 г., «в Верхнем Дагестане (в Гунибском и Андийском округах. – В. Б.) во главе народного (точнее, военно-народного. – В. Б.) управления сидят все еще шамилевские наибы; но теперь они, по крайней мере с виду, – агнцы...»<sup>2</sup>. Действительно, офицерами

<sup>1</sup> Сандрыгайло И. Я. Адаты Дагестанской области и Закавказья. С. 34–35.

<sup>2</sup> Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. Вып. I. Тифлис, 1868. С. 20.

горской милиции стали, например, шамилевский *на'иб* Фата-'Али, сын Сурхай-хана Аварского, и Кебед-Мухаммад из Телетля, при Шамиле имевший чин мудира и управлявший семью наибствами. *На'ибами* военно-народной администрации служили бывшие *на'ибы* при Шамиле Мухаммад из Гоцоба и Исма'ил – сын Инхов-хаджжи Чохского<sup>1</sup>. После подавления восстания 1877 г. контроль над мусульманскими чиновниками военно-народного управления был усилен. Те из них, кто поддержал восставших, например Х.-Э. Алкадари, были высланы из Дагестана. В то же время члены сельских и окружных судов были поставлены под строгий надзор российских военных властей области.

Словесные суды содержались сельскими общинами. Члены Дагестанского народного суда, окружных народных судов и председательствующие в словесных судах сельские старосты стали получать жалованье. В частности, сельский старшина (*бегавул*, *ра'ис*) получал от правительства 240 руб. в год и по 3 руб. с каждого домохозяйства (*дыма*) своего *джама'ата*. Жалованье *кади* и депутатов окружных народных судов составляло 250 руб. в год, секретарь-письмоводитель этого суда получал 150 руб. Ставка *кади* и депутатов Дагестанского народного суда была выше: они получали соответственно по 350 и 400 руб. в год. «*На'иб* из туземцев» имел ежегодный оклад в 500 руб.<sup>2</sup> Старосты, *кади* и судьи словесных и народных судов были освобождены от налогов и повинностей.

По своему составу сельский словесный суд мало отличался от дореформенных судов. В него входили *имам* соборной мечети, секретарь, обязанности которого обычно выполнял муэдзин, и несколько старшин (*пу'аса'*), как правило, по одному от каждого *тухума*. Членов суда должно было быть нечетное

<sup>1</sup> Сто писем Шамиля. С. 252, 257, 261–262, 269–270. См. также: Кавказский календарь за 1880 г. Тифлис, 1879. Т. IV. С. 188.

<sup>2</sup> АКАК. Т. XII. С. 437–440, 1205–1207.

количество, не менее трех<sup>1</sup>. Местная социальная терминология судейских чинов осталась прежней. Несмотря на то что реформа значительно унифицировала судебную организацию дагестанских мусульман, членов сельских судов везде называли по-разному (у аварцев – *чухби* и *адильзаби*, у кумыков – *карты*, у лакцев – *кунисса* и *марцарантал*, у лезгин – *аксакалы* и *тамазалар*, у табасаранцев – *кевхи* и т. д.). Число старшин в сельских судах составляло от трех человек в небольших селениях до 11 и более в крупных населенных пунктах<sup>2</sup>.

После реформы в состав сельского суда был введен сельский старшина. До 1866 г. эта должность встречалась только в селениях Северо-Западного и Центрального Дагестана. В окружные народные суды входили три всенародно избранных депутата из числа знатоков *'адата* и *шари'ата*, *кади* и секретарь-письмоводитель. Российский офицер, выполнявший обязанности начальника округа, наблюдал за деятельностью суда, не участвуя в разборе дел<sup>3</sup>. Дагестанский народный суд состоял из председателя и назначенных генерал-губернатором из числа почетных жителей области депутатов, трех *кади*, а также секретаря<sup>4</sup>.

У дагестанских мусульман осталось право выбирать большинство членов адатных судов всех уровней. Мулла, муэдзин, старшина-*бегавул* и остальные члены суда выбирались каждые три года. Сохранился высокий образовательный и возрастной ценз для судей: они должны были быть старше 25 лет, хорошо знать литературный арабский язык (в Южном Дагестане также старо-

<sup>1</sup> Проект положения о сельских обществах... Ст. 32–34. С. 13–15.

<sup>2</sup> Хашиев Х.-М. К вопросу о тухумах, сельских общинах и вольных обществах в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка, литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1956. Т. I. С. 53–55; Рамазанов Р. А. Шиназ. Махачкала, 1990. С. 26–27.

<sup>3</sup> Сандрыгайло И. Я. Адагы Дагестанской области и Закатальского округа. С. 34.

<sup>4</sup> АКАК. Тифлис, 1904. Т. XII. С. 437–440, 1205–1207; Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907. Т. I. С. 186–187.

османский) и делопроизводство, 'адат и шари'ат<sup>1</sup>. Кроме того, сельские общества сохранили прежний полицейский аппарат. Он включал в себя глашатая (*мангуш*), объявлявшего постановления суда, и судебных исполнителей (у аварцев и андийцев носивших имя *эл*, у даргинцев – *баруман*, у кумыков и лезгин – *тургак*, *чауш*), которые должны были приводить в исполнение решения суда. В зависимости от количества населения глашатаев в селении насчитывалось от 1 до 4, а судебных исполнителей – от 1 до 12. Глашатай и исполнители, как и прежде, назначались по очередности или по жребию из членов общины сроком от одного месяца до года<sup>2</sup>.

В то же время реформа ограничила судебную самостоятельность *джама'ата*. Прежде важнейшие постановления сельского суда выносились на обсуждение сельского схода. После 1868 г. сход стал играть чисто совещательную роль. На него допускалось по одному представителю от каждого домохозяйства (*дыма*). Была ограничена власть муллы. Вместо него председателем словесного суда стал старшина-*бегавул*. Если при голосовании общество разделялось на две равные части, то вопрос решался так, как говорил *бегавул*. Сход без него не имел права собираться, а если и собирался, принятое на нем решение не имело юридической силы. После восстания 1877 г. начальник округа стал назначать *бегавула*, а также утверждать кандидатуры избранного сходом дибира и членов суда (*диванбеков*), которые «по назначению начальства занимают должности сельского старосты и его помощников»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Проект положения о сельских обществах... Ст. 21–24. С. 55–65; Проект положения об устройстве судебной части в областях Дагестанской и Карсской и в округах Закавказском (Тифлисской губ.), Батумском и Артвинском (Кутаисской губ.). Б. м., б. г. С. 12–13; *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним. С. 7.

<sup>2</sup> *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним. С. 7, 78.

<sup>3</sup> Проект положения о сельских обществах... Ст. 7–11, 18, 25. С. 3, 7, 9–11. См. также: Центральный государственный архив Республики Дагестан (далее – ЦГА РД). Ф. 4. Оп. 2. Д. 5. Л. 18.

Третьим важнейшим направлением реформы было ослабление *шари'ата* и модернизация обычного права и судебного процесса с целью подготовить постепенный переход горцев-мусульман к единому российскому судопроизводству и уголовному законодательству. На первом этапе такого перехода, рассчитанного на несколько десятилетий, были сохранены основные нормы адатного судопроизводства и права, общие для всех мусульман Дагестана. По форме суд остался прост. Процесс по-прежнему носил обвинительный характер, одинаковый при разборе уголовных и поземельных дел. Прокуроров и адвокатов не было. Сельский суд собирался у мечети по пятницам, если заявление не требовало немедленного разбирательства. За исключением случаев изнасилований, увоза девиц и оскорбления женщин, дела в судах всех уровней всегда рассматривались гласно<sup>1</sup>.

Пореформенные адатные суды всех уровней по-прежнему различали два основных вида исков: прямые (с доказательствами) и по подозрению<sup>2</sup>. Новым видом дел стал иск по доносу полиции<sup>3</sup>. Доказательствами считались: 1) собственное признание обвиняемого; 2) вещественные доказательства; 3) показания свидетелей, данные под присягой. Ответчик мог очиститься совместной присягой своих родственников и односельчан (*тахлиф*). Как и прежде, различали клятву именем Аллаха и так называемую кебинную присягу (*кебин талак, хатун талак*)<sup>4</sup>. Из принятых в *'адате* наказаний в несколько измененном виде юридическую силу сохранили изгнание кровника (*канлы*) из сельского обще-

<sup>1</sup> Проект положения о сельских обществах... Ст. 9, 39–51. С. 3, 17–20; Проект положения об устройстве судебной части. С. 11–12.

<sup>2</sup> Обычай и закон в письменных памятниках из Дагестана V – начала XX в. Т. II. С. 120. Ср.: Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. С. 120, 125, 134–135, 143–144, 169–170.

<sup>3</sup> *Сандрыгайло И. Я.* Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. С. 37–38.

<sup>4</sup> *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним. С. 19. Ср.: Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Ч. I. 1998. С. 114.

ства, штраф за пролитие крови (*дийа, алым*) и иные платежи (*композиции*) за любое уголовное преступление, взимавшиеся как в пользу пострадавшего, так и в пользу общества. Шире, чем до реформы, стало применяться тюремное наказание. Предпринимались попытки ограничить распространение ответственности за уголовные преступления на ближайших родственников подсудимого<sup>1</sup>.

Вместе с тем российская администрация попыталась запретить ряд архаичных уголовных норм 'адата, прямо противоречивших российскому законодательству. Начальникам округов было вменено в обязанность не допускать применения в народных судах «решений по шариату и адату, которые противоречат общему духу наших законов»<sup>2</sup>. Кровомщение приравнялось к убийству, совершенному при отягчающих обстоятельствах. Был запрещен 'адат, разрешавший трехдневный грабеж имущества убийцы. Вместо *ишкиля*<sup>3</sup> и кровной мести устанавливались денежные композиции (*дийа*) по 'адату при медиаторстве (*маслахат/масли'ат*) сельских *имамов* и российских офицеров, возглавлявших наибства и округа Дагестанской области.

Адатный процесс и право после реформы были несколько унифицированы. По всему Дагестану штрафы стали чаще исчисляться в деньгах, хотя натуральные платежи скотом и зерном также сохранились во всех округах области. Новой мерой наказания стали принудительные общественные работы. Появились новые единые правила ведения судебного делопроизводства. Не порывая с местной дореформенной арабоязычной традицией, чиновники военно-народного управления умело приспособили

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Омаров А. С.* Судебно-правовая политика царизма в Дагестане // *НА ИИАЭ. Ф. 3 (Право). Оп. 1. Д. 49.*

<sup>2</sup> *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним. С. 13.

<sup>3</sup> *Ишкилем* в дореформенном Дагестане назывался захват имущества односельчан неисправного должника с целью заставить его вернуть долг. Подробнее о нем см. в главе 10.

ее к нуждам российских властей. Достаточно просмотреть любой документ, вышедший из сельских словесных или окружных народных судов, чтобы понять, в чем тут новшество. Юридическое оформление правовых актов в целом следовало шаблону, сложившемуся еще в Средние века. По-прежнему основным официальным языком права был литературный арабский. Без изменений сохранились правовая терминология (хотя с новыми коннотациями) и даже судебный почерк (дагестанский *насх*). Практически прежней осталась структура поземельных актов и судебных постановлений. Для придания документу юридической силы в нем, как и прежде, приводились списки свидетелей сделки или соглашения и краткое описание хода судебного разбирательства. Свидетели ставили оттиски своих печатей или отпечатки пальцев в конце документа.

В то же время в документах второй половины XIX – начала XX в. исчезла преамбула с упоминанием имени Аллаха и исламскими благочестивыми формулами (*басмала*, *хамдала*). Аяты из Корана в конце правового акта заменили датой, подписями и печатями российских должностных лиц (*бегавула*, депутатов сельского суда; в особо важных случаях – *на'иба* или начальника округа и депутатов окружного суда). Без них документ считался недействительным. Датировка актов по *хиджре* была переведена в христианское летосчисление (по старому стилю). Появился совершенно новый вид массовых судебных документов – книги записей сельских и окружных судов (араб. *дафтар*), в которые записывали важнейшие дела, решенные судом, завещания, обязательства и торговые сделки. В обязанности сельских *кади* вошло ведение метрик – статистики смертей, браков и рождений на территории сельского общества<sup>1</sup>. Постановления по *'адату* и *шари'ату* стали хранить не в мечетных собраниях, а в канцеляриях старшин-*бегавулов*, *на'ибов* и начальников округов. Все эти

<sup>1</sup> Проект положения о сельских обществах... Ст. 52–54. С. 20–21.

факты свидетельствуют о быстрой, хотя и малозаметной, секуляризации судебного делопроизводства у мусульман дореволюционного Дагестана.

Как оценить успехи и промахи российских преобразований? В целом реформа обычного права оказалась плодотворной. Уже после отставки князя А. И. Барятинского, в наместничество великого князя Михаила Николаевича (1862–1881), в результате модернизации адатно-шариатского правосудия на Северо-Восточном Кавказе удалось создать гибкую судебно-административную машину, которая более полувека после завершения реформ справлялась с решением большинства конфликтов в уголовной и уголовно-поземельной сферах. Благодаря ее деятельности мусульмане региона впервые после затяжной Кавказской войны обрели внутреннюю безопасность и стабильность. В то же время режим военно-народного управления не оправдал всех надежд, возлагаемых его создателями на *'адат* и сельскую общину. Несмотря на усилия правительства, так и не была искоренена кровная месть и частые поземельные столкновения. Довольно высоким оставался уровень преступности в высокогорных южных и северных округах области. На практике оказалось абсолютно невозможно заменить мусульманское право обычным.

Главное, что преобразованные реформами община и обычное право не стали «ступенькой» к цивилизации горцев, приобщению их к современному российскому обществу и его правовой культуре. Мусульмане региона не желали ни жить по русским законам, ни служить в русской армии, ни даже пользоваться русским судопроизводством. Попытка введения русскоязычного судопроизводства в Дагестане провалилась. Законопроект 1913 г. вызвал целую бурю возмущения, и его пришлось отклонить. Властям не удалось и «воссоздать» в Нагорном Дагестане бессловную эгалитарную общину. Пореформенный *джама'ат* унаследовал довольно сложную иерархическую (и к тому же внутренне конфликтную) структуру.

В то же время жизнь показала, что машина военно-народного управления может сносно работать. Постепенно налаживались связи Северо-Восточного Кавказа с Центральной Россией. Горцы свыкались с мыслью быть российскими подданными. Созданное в ходе реформ колониальное общество в целом оказалось жизнеспособным. Дагестанские словесные и народные суды по *‘адату* и *шари‘ату* стали неотъемлемой частью, «винтиком» огромного Российского государства.

До сих пор присущий отечественному кавказоведению взгляд на *‘адат* как на архаичный памятник эпохи феодализма должен быть пересмотрен. Дагестанские *‘адаты* второй половины XIX в. – начала XX в. представляют собой скорее отражение пореформенных институтов и отношений. Реформа *‘адата* не столько консервировала обычное право горцев, сколько меняла направление его развития, включая *‘адат* в общероссийское правовое пространство. Военно-народное управление, созданное в пореформенном Дагестане, имело много общего с судебно-административными институтами французской и английской колониальных империй XIX в. Российская империя, как Великобритания, Франция и Нидерланды, пыталась использовать *‘адат* для управления своими новыми мусульманскими подданными. Причем, как показали недавние исследования, в западноевропейских империях прошлого века было создано, по сути, колониальное обычное право. На словах апеллируя к доколониальной правовой практике, на деле оно постепенно заменяло ее. В пореформенном Дагестане мы имеем дело с подобным феноменом.

## Советское шариатское правосудие

Военно-народное управление на Кавказе пало вместе с гибелью «старого режима» в дни Февральской революции 1917 г. Установленная здесь чуть позднее советская власть попыталась полностью изменить организацию управления на Северном Кавказе.

Вместо косвенного управления руками туземцев-мусульман предлагалось учредить целый ряд независимых судебных учреждений, каждое из которых опиралось на свою правовую традицию. В 1920-е гг. для мусульманских подданных Советской России была создана довольно широкая судебно-административная автономия. При этом взгляд на право и язык, которым описывалось обычное право, иными словами, правовой дискурс, после революции 1917 г. претерпел резкие изменения. Если в дореволюционной России ключевыми понятиями в нем были «дикость» и «цивилизация», то в советское время право стали увязывать с понятиями «господство» и «подчинение». Идеологи дореволюционных реформ вдохновлялись благородным стремлением приобщить «диких» сынов Кавказа к достижениям современной европейской цивилизации. Ранние советские реформаторы были воодушевлены не менее благородным желанием освободить горцев от классового и колониального порабощения.

Согласно марксистской теории, возведенной в ранг государственной идеологии Советской России, любое право есть воля господствующего класса, возведенная в закон. Она зиждется на определенном экономическом базисе. Право возникает с зарождением классов и государства и служит в классовом обществе средством эксплуатации угнетенных масс. Эти идеи отчетливо выражены в целом ряде работ и выступлений первого руководителя Советского государства В. И. Ленина. «Что такое закон? – писал он. – Выражение воли господствующих классов»<sup>1</sup>. С нескрываемой ненавистью Ленин выступал против законов Российской империи: «Смешно говорить о „праве“, когда помещики и издают законы, и применяют или отменяют их на практике. Значит есть такой класс, который сам творит „право“ и сам отменяет его»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Замечательное дело // Ленин В. И. Соч. 4-е изд. М., 1948. Т. 15. С. 149.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Аграрная программа социал-демократии в русской революции: автореферат // Там же. М., 1949. Т. 19. С. 273.

В глазах старых большевиков, всю жизнь борющихся со «старым режимом», Российская империя была «тюрьмой народов». Говоря о ее «восточных окраинах», Ленин и другие теоретики советских реформ были уверены, что живущие здесь мусульмане и прочие «инородцы» находятся под двойным гнетом – российских колонизаторов и собственных феодалов и капиталистов. Местное обычное право, которое было узаконено в Дагестане при дореволюционном режиме военно-народного управления, казалось им орудием двойной – классовой и колониальной – эксплуатации. Точку зрения советских правоведов на обычное право хорошо выразил известный юрист 1930-х гг. С. А. Голунский. Согласно Голунскому, легализация *'адата* в поздней Российской империи означала складывание, по сути, нового колониального права, лишь маскирующегося под народные обычаи. «Созданное таким образом обычное право, – писал он, – становится одной из самых реакционных сил, упорно сопротивляясь всякому прогрессу, тщательно охраняя всякий кнут, только потому, что это, по выражению К. Маркса, старый „исторический кнут“»<sup>1</sup>.

Итак, *'адат* большевики считали «антинародным колониальным» правом, а его сущностью – «эксплуатацию трудящихся мусульман ханами и беками при поддержке царизма». «Подлинным народным обычным правом» (sic!) северокавказских горцев молодое Советское государство признало *шари'ат*<sup>2</sup>. Еще в первые месяцы после революции 1917 г. Дагестанский областной военно-революционный комитет (ВРК) в г. Темир-Хан-Шура,

<sup>1</sup> Голунский С. А. Обычай и право // Советское государство и право. 1939. № 3. С. 51. Интересно отметить, что под влиянием идей марксизма к похожим выводам позднее пришли современные западные исследователи обычного права в странах с колониальным прошлым. См.: Woodman G. R. How State Courts Create Customary Law in Ghana and Nigeria // Indigenous Law and the State / ed. by W. B. Morse, G. R. Woodman. Dordrecht Foris, 1988. P. 181–220. Подробнее об этом см. в главе 3.

<sup>2</sup> Баймурзаев А. Б. Формирование социалистического правосознания народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 74.

представлявший Советскую власть в крае, заявил о своей поддержке *шари'ата*. В одном из первых воззваний (апрель 1918 г.) говорилось: «Военно-революционный комитет не посягает ни на основы Ислама-Шариата (так в документе. – В. Б.), ни на нравы и обычаи Дагестана, ни на честь и достоинство его, и немедленно приступит к организации духовного правления Шариатского суда (так в документе. – В. Б.) во всем Дагестане»<sup>1</sup>. Сразу после завершения Гражданской войны и окончательного установления советской власти в Дагестане и в целом на Северном Кавказе большевики вновь объявили о замене адатных судов шариатскими.

В ранних советских судебно-административных реформах ставка была сделана на государственную поддержку *шари'ата*. Подобные взгляды, не раз высказывавшиеся В. И. Лениным, И. В. Сталиным, Г. К. Орджоникидзе, С. М. Кировым, А. И. Микояном и другими руководителями Советского государства, определили судебную политику советской власти в Дагестане начала 1920-х гг.<sup>2</sup> Выступая 13 ноября 1920 г. на Чрезвычайном съезде народов Дагестана, И. В. Сталин, занимавший в то время должность наркома по делам национальностей, заявил: «Дагестан должен управляться согласно своим особенностям, своему быту, обычаям. Нам сообщают, что среди дагестанских народов шариат имеет серьезное значение. До нашего сведения также дошло, что враги Советской власти распространяют слухи, что Советская власть запрещает шариат. Я здесь от имени правительства Российской Советской Федеративной Социалистической Республики уполномочен заявить, что эти слухи неверны. Правительство России предоставляет каждому народу полное право управляться на основании своих законов и обычаев. Советское

---

<sup>1</sup> *Какагасанов Г. И. и др.* Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): Документы и материалы. Махачкала, 1994. С. 102.

<sup>2</sup> Правда. 14.11.1919; *Киров С. М.* Избранные статьи и речи. М., 1957. С. 128; *Баймураев А. Б.* Формирование социалистического правосознания... С. 70.

правительство считает шариат таким же правомочным, обычным правом (sic! – В. Б.), какое имеется и у других народов, населяющих Россию. Если дагестанский народ желает сохранить свои законы и обычаи, то они должны быть сохранены»<sup>1</sup>.

История шариатского правосудия на послереволюционном Северном Кавказе начинается весной–осенью 1917 г. Первая резолюция о создании шариатских судов была принята на I съезде горских народов Кавказа, проходившем в мае 1917 г. во Владикавказе. Съезд постановил: «Вести во всех судах по всем делам мусульман правила Корана и *шари'ата*»<sup>2</sup>. Вскоре после этого решение было подтверждено на I съезде народов Терека, состоявшемся в январе 1918 г. в Моздоке<sup>3</sup>. Отчасти согласно постановлениям съездов, отчасти стихийно в 1918 г. городские шариатские суды открылись во всех крупных северо-кавказских городах с мусульманским населением – Владикавказе, Грозном, Нальчике, Темир-Хан-Шуре. В крупных селениях на равнине, в горах и предгорьях начали действовать сельские шариатские суды, заменив дореволюционные словесные или народные суды. Как и дореволюционные суды, они разбирали уголовные и отчасти поземельные споры между мусульманами согласно местному *'адату*, а гражданско-семейные и наследственные споры – по *шари'ату*. Шариатские суды были созданы и в ряде городов. Порой их учреждение не обходилось без анекдотических подробностей, так, например, мусульмане в Порт-Петровске постановили, что «в городе и его окрестностях 4 марта 1918 г. с 4 часов вечера вводится шариат»<sup>4</sup>.

На введение *шари'ата* делали ставку самые разные политические силы, в частности дагестанский политический и религиозный деятель, убежденный враг большевизма Наджм-уд-дин

---

<sup>1</sup> Сталин И. В. Соч. Т. 4. М., 1947. С. 395–396.

<sup>2</sup> НА ИИАЭ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 57. Л. 41.

<sup>3</sup> Съезды народов Терека. Документы и материалы. Орджоникидзе, 1977. Т. I. С. 158.

<sup>4</sup> Вольный горец. № 48. 6.03.1918.

Гоцинский, видевший в шариатском правосудии единственное средство удержать Кавказ от разгула преступности и ужасов братоубийственной Гражданской войны. Вскоре после избрания его *муфтием* Северного Кавказа в ноябре 1917 г. он обратился к мусульманам и *кади* региона с двумя приведенными ниже воззваниями (приводятся в соответствии с орфографией оригинала).

«Народам Северного Кавказа! Я хочу вам объяснить, как должны быть организованы шариатские суды.

1) В каждом ауле будет по одному Шариатскому Суду.

2) В каждом окружном суде должно быть по одному представителю от каждого участка<sup>1</sup>, выбираемому из 'алимов или умных людей. В этих судах дела решаются по шари'ату в полной мере.

3) В губернских шариатских судах должны быть представители по одному от каждого округа, выбранные из 'алимов или из справедливых людей. В этих судах дела ведутся лишь по шари'ату.

4) Во Владикавказе для всех народов Северного Кавказа будет находиться один Главный Шариатский Суд. Там будет Муфтий всего Северного Кавказа и при нем выборные от всех губерний 'алимы. Каждый недовольный решением дела в сельском шариатском суде передает его в Окружной суд, недовольный решением в нем передает в Губернский Суд, недовольный решением и в нем передает в Главный Шариатский Суд. Долг сельских кади – приложить все усилия к тому, чтобы судебные решения были бы согласованы с незыблемостью шари'ата, чтобы быть осведомленными о честности или двуличии свидетелей, чтобы поучать народ религиозным догмам и обязанностям. Если кади не будут идти по этому пути,

---

<sup>1</sup> Дореволюционная административная единица между сельской общиной и округом с 1899 г.

то нельзя будет поставить шариатские суды на должную высоту.

Кроме этого, сельские кади должны разъяснить народу, что каждому недовольному сельским шариатским судом нельзя направляться к Муфти[ю]. Этого нельзя ни в коем случае допустить. Если это допустить, то каждый день перед воротами Главного Шариатского Суда будет собрано более тысячи человек и не хватит сил рассмотреть дела у всех этих людей.

Муфти[й] Северного Кавказа На[д]жм[-]уд[-]дин

Кавказским народам!

Я, как Глава Шари'ата, повелеваю всем сельским кади: Пусть они поучают народы догматам религии в условиях, предписываемых для соблюдения поста и подаяния, и другим обязательным установлениям шари'ата. Пусть в каждом селении поставят людей, берущих на себя соблюдение шари'ата и пресечение преступных поступков дурных людей. Всем лицам, поставленным у власти в селениях, участках, округах и губерниях, вменяется в обязанность соблюдение шари'ата, содействие кади. Если же они будут препятствовать представителям шариатских дел направлять народ по шариатскому пути, то им нельзя быть руководителями и мусульманам нельзя их выбирать.

Довожу до сведения народа: Я буду применять шари'ат в полной мере до смертной казни и отрезания рук. Для наблюдения за шариатскими делами в каждой губернии поставлю компетентных в этих делах людей.

Сейчас я занят более важным делом – организацией шариатских войск. В этом отношении долг сельских кади вести запись людей в шариатские войска. Вести их учет и доводить все это до сведения Главного шариатского управления во Владикавказе на мое имя или на имя Тапы

Чермоева<sup>1</sup>. Пусть кади постараются привлечь как можно больше народу в эти войска. Пусть они записывают в эти войска лишь заслуживающих к себе доверие и честных людей. Если окажется селение, отказывающееся от введения шари'ата и способствующее развитию воровства или участвующее в этом воровстве, то я отлучу это селение от мусульманства и пошлю туда войско.

Шариатский Глава Северного Кавказа, Дагестана  
и им подобных губерний и областей  
(Подпись: На[д]жм[-]уд[-]дин)<sup>2</sup>.

Распад государственной машины на послереволюционном Кавказе помешал реализации этого амбициозного проекта. Однако популярность *шари'ата* как политического лозунга революции не ослабевала. С началом Гражданской войны в январе 1919 г. шариатские суды были преобразованы в военно-шариатские суды. При сменявших друг друга военных режимах их использовали для сведения счетов с политическими противниками. С их помощью турецкие оккупационные войска, отряды полковника Л. Ф. Бичерахова и Добровольческая армия генерала А. И. Деникина расправлялись с большевиками и сторонниками Северо-Кавказского эмирата, созданного в горах Чечни накшбандийским шейхом Узун-Хаджжи. Так, в июле 1919 г. главный военно-шариатский суд Темир-Хан-Шуры приговорил к смертной казни У. Буйнакского и других советских работников Дагестана, арестованных деникинцами. Члены этого суда в свою очередь были расстреляны в марте 1920 г. по приговору революционного шариатского суда, учрежденного вернувшимися в город большевиками<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Абдулмеждид (Тапа) Чермоев стал в мае 1918 г. премьер-министром Горской республики, в правительство которой первоначально входил и Гоцинский.

<sup>2</sup> Дибиров М. К. История Дагестана в годы революции и гражданской войны. Махачкала, 1997. С. 37.

<sup>3</sup> ЦГА РД. Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 13. Л. 3.

Все военно-шариатские суды играли роль полевых трибуналов и почти не руководствовались нормами *шари'ата*.

После окончания Гражданской войны на Северном Кавказе шариатские суды были узаконены как в Дагестане, так и в других республиках, где они существовали до большевиков: в Чечне, Ингушетии, Северной Осетии, Кабарде, Карачае. Дело в том, что в установлении советской власти тут активно участвовали мусульманские лидеры, в советских документах называвшиеся «шариатистами». Их лозунгом было: «Да здравствует советская власть, *шари'ат* и объединение народа!» Среди них многие одновременно работали в шариатских судах и занимали видные советские и партийные посты. Например, «шариатист» Н. Катханов командовал войсками Нальчикского военного округа.

Пока советская власть была слаба, большевики пытались привлечь на свою сторону местные мусульманские народы, поддерживая *шари'ат* в ущерб *'адату*. Расчет оказался верен. В Дагестане власть большевиков была установлена во многом благодаря военной помощи, которую оказали Красной Армии партизанские отряды известного мусульманского религиозного и политического деятеля, накшбандийского шейха 'Али-Хаджжи из селения Акуша (Акушинского). Последний встал на сторону большевиков еще в конце 1917 г. и долго вел совместно с ними борьбу против белого движения.

Дагестанский ревком еще до официального образования ДАССР утвердил 24 июня 1920 г. «Положение о шариатских судах». В Дагестанской АССР функции дореволюционных сельских словесных судов переходили к сельским шариатским судам, или шарсудам, окружных народных судов – к окружным шариатским судам. Вместо Дагестанского народного суда был создан сначала Областной шариатский судебный отдел Дагестанского ревкома, а в 1922 г. – Шариатский подотдел Народного комиссариата юстиции (Наркомюст, НКЮ) ДАССР. Его председателем стал бывший *кади* Шарапутдин Рашкуев. Контроль за работой

сельских и окружных шарсудов был поручен окружным следственным комиссиям. Полномочия шариатских судов в республике были определены и (по сравнению с 1920 г.) несколько ограничены Положением Дагестанского ЦИК от 30 июля 1922 г. «О шариатских судах в Д[агестанской] ССР»<sup>1</sup>. Документ гласил:

«1. Все Шариатские суды в Дагреспублике снимаются с государственного снабжения и переходят исключительно на содержание тех обществ<sup>2</sup>, кои выразят желание иметь и содержать таковые.

2. Шарсуды разбирают гражданские дела между мусульманами в случае обоюдного соглашения на то истца и ответчика. Если же одна из сторон пожелает разбирать дело в Шарсуде, а другая – в Народном суде, дело подсудно последнему.

3. Прежде чем принять дело к своему производству, Шарсуд отбирает от обеих сторон подписку в том, что они согласны на разбор их дела Шарсудом.

ПРИМЕЧАНИЕ: Все дела, находящиеся в производстве Шариатских судов до опубликования н[астоящего] положения, остаются в ведении последних.

4. Уголовные дела подсудны исключительно Нарсудам.

5. Бракоразводные дела между мусульманами подсудны Шарсудам, но, в случае согласия обеих сторон, брак может быть расторгнут Нарсудом. В исключительном случае Наркомюсту предоставляется право передавать бракоразводное дело в Нарсуд по ходатайству одной из сторон.

6. Первой инстанцией для дел, рассматриваемых Шарсудами, являются сельские шариатские суды.

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 24. Д. 31. Л. 5–15.

<sup>2</sup> Сельские общины, *джама'аты*.

7. Решения Сельских шариатских судов могут быть обжалованы сторонами в Окружные шариатские суды, кои являются апелляц[ионными] инстанциями для сельских Шарсудов.

8. Решения Окружных Шарсудов могут быть обжалованы в Наркомюсте ДССР в порядке судебного контроля.

9. Областной шариатский отдел с Судебной коллегией при нем упраздняется и вместо него организуется при Наркомате юстиции Шариатский отдел, состоящий из заведующего и секретаря.

10. Дела и имущество быв[шего] Областного шариатского отдела передаются в Шариатский отдел при Наркомюсте»<sup>1</sup>.

К 1923 г. шариатские суды были введены во всех окружных центрах. Всего в республике было образовано 11 окружных шарсудов<sup>2</sup>. Несмотря на крутой поворот в идеологии судебных реформ, на практике формы правового плюрализма в раннем Советском Дагестане и других советских автономиях на Северном Кавказе не претерпели существенных изменений. Фактически, сменив старые названия («словесные» на «шариатские»), сельские и окружные суды сохранили прежний состав, функции и процедуры разбора уголовных и гражданско-семейных дел. Они сохранили status quo, унаследовав немало черт дореволюционного адатно-шариатского права и процесса. Полуавтономные социальные поля, внутри которых происходила выработка норм местного права, остались прежними. Это были отдельные сельские общины (*джама'аты*) и округа, в их основе лежали границы прежних сельских конфедераций. Что же можно сказать о преемственности между дореволюционными судами военно-народного управления и советскими шариатскими судами?

<sup>1</sup> ЦГА РД, Ф. Р-37. Оп. 20. Д. 13. Л. 55. Приводится с сохранением оригинальной орфографии.

<sup>2</sup> ЦГА РД, Ф. Р-37. Оп. 20. Д. 54. Л. 143; Там же. Оп. 24. Д. 31. Л. 4.

Во-первых, состав сельского шарсуда почти не отличался от словесного. В него входили имам соборной мечети (*кади*, *мулла*), председатель сельсовета, заменивший дореволюционного сельского старосту (на тюркских и нахско-дагестанских языках эта должность по-прежнему называлась *бегавул* – «сельский голова»), письмоводитель (араб. *'амил*) и несколько старейшин в зависимости от числа жителей селения. Председателем суда обычно был мулла (*дибир*). Штат окружного шарсуда включал в себя председателя, секретаря и четырех судей. Следственные комиссии при них состояли из трех человек. В состав Шариатского подотдела НКЮ входили заведующий и секретарь. Штаты следственных комиссий и окружных шарсудов не везде были укомплектованы полностью<sup>1</sup>. Среди председателей окружных шарсудов, назначавшихся окружными советами, были такие известные всему Дагестану знатоки *шари'ата*, как 'Али Каяев из с. Кумухи и Абу Суфьян Акаев из с. Казанищи. До революции многие из них работали в окружных народных судах. В благодарность за помощь Красной Армии во время Гражданской войны постановлением ЦИК и СНК Дагестанской АССР главой шариатского судебного аппарата был назначен 'Али-Хаджи Акушинский. Первое время он считался председателем Шариатского отдела НКЮ и обладал статусом заместителя народного комиссара юстиции, затем выполнял обязанности председателя одного из окружных шарсудов.

Несмотря на свое название, шариатские суды продолжали руководствоваться в своей работе не только *фикхом*, но и нормами *'адата*. Сельские шариатские суды разбирали по *шари'ату* только бракоразводные дела на сумму до 100 руб. и иски о наследовании и опекунстве, не превышавшие 300 руб.<sup>2</sup> Хотя Положение 1922 г. запретило шарсудам всех уровней разбор уголовных

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 2. Л. 64–64об.

<sup>2</sup> В ценах 1922 г., после введения в этом году в оборот советского золотого червонца, ознаменовавшего собой переход от послереволюционной инфляции к периоду стабильной советской валюты.

правонарушений, на деле сельские шарсуды продолжали рассматривать согласно 'адату'<sup>1</sup> мелкие уголовные преступления против личности (семейные ссоры, сельские драки, публичные оскорбления женщин) и собственности (обман, утайку денег, воровство), а также хозяйственные преступления (потравы), если сумма ущерба не превышала 100 руб. Окружные шариатские суды служили апелляционной инстанцией для сельских шариатских судов, а также решали по *шари'ату* гражданские и семейные тяжбы на сумму до 1000 руб. Подсудные им тяжелые уголовные преступления против личности (ранения, изнасилования, похищения и умыкание женщин) и собственности (крупное воровство, случаи разбоя и грабежа) разбирались на основании норм 'адата. К дореволюционному 'адату также нередко апеллировал Шариатский подотдел НКЮ ДАССР, в обязанности которого входило разбирать жалобы на решения окружных народных судов, а также гражданские иски, превышавшие 1000 руб.<sup>2</sup>

По форме судопроизводство шарсудов всех уровней осталось крайне простым. Прокуроров и адвокатов в нем не было. Если заявление не требовало немедленного разбирательства, сельский суд собирался в здании сельсовета или на центральной площади (*годекан*) у мечети или в самой мечети по пятницам. Дела в судах всех уровней, кроме случаев изнасилований, увоза девушек и оскорбления замужних женщин, всегда рассматривались гласно. При вынесении решений в уголовных делах шарсуды всех уровней руководствовались опеределенными в 'адате наказаниями: изгнание кровника (*канлы*) из сельской общины, а также штрафы за пролитие крови (*дийа*, *алым*) и за любой ущерб, нанесенный собственности, взимавшиеся как в пользу пострадавшего, так и в пользу государства. Еще шире, чем до

<sup>1</sup> Справка о шар[иатских]судах из НКЮ на отношении ВЦИК от 12 сентября 1928 г. // ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 24. Д. 31. Л. 3.

<sup>2</sup> Там же. Л. 3–4, 15.

революции, стали применяться денежные композиции и тюремное наказание. Вместе с тем, как и при военно-народном управлении, остался запрещенным ряд норм *'адата*, прямо противоречащих советскому законодательству: кровная месть, захват имущества родственников или односельчан неисправного должника (*ишкиль* и *баранта*) и некоторые другие. Под запретом оказались и уголовные нормы *шари'ата* (*худуд*: смертная казнь убийцы, отрубание руки вору, побивание камнями прелюбодеев)<sup>1</sup>.

В ответ на многочисленные запросы, приходившие в Областной народно-шариатский отдел Дагестанского ревкома, еще в апреле 1920 г. было выпущено распоряжение, ограничивающее на территории Дагестана применение уголовных норм *шари'ата* (*худуд*). Все приговоры шарсудов, касающиеся этих норм, могли быть приведены в исполнение только после утверждения их высшими органами судебной власти в республике (сохранены стиль и орфография подлинника. – В. Б.):

«Так как применение смертной казни к убийцам, отрезания рук вора и побивание камнями некоторого рода преступников не практиковалось до сих пор в Дагестане, то применение этих наказаний требует особых осторожностей, тем более, что Шари'ат как в оценке доказательств преступления, так и в оценке смягчающих вину обстоятельств дает Суду почти всегда некоторую свободу квалификации преступления и соответствующего назначения наказания. Поэтому все решения Судов, по коим виновные приговорены к смертной казни, отрезанию членов тела и проч. подлежат к просмотру Народно-Шариатского Судебного отдела, без утверждения коего решения эти не входят в законную силу. Все Суды обязаны дела, по коим приговорами определены означенного

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 2. Л. 50.

рода наказания, немедленно представлять на окончательное разрешение Народно-Шариатского Судебного отдела, если даже ни жалобы, ни протеста не поступило»<sup>1</sup>.

Как и до революции, в 1920-е гг. отличительной чертой Дагестана оставался отчетливый (или «сильный», по терминологии Гриффитса) правовой плюрализм, сосуществование в республике нескольких судебно-правовых систем. Полиюридизм еще более усилился. Кроме шарсудов, были созданы народные и новые сельские словесные суды, а также земельные комиссии. Первые народные суды возникли в июле 1920 г., в их штат входили народный судья, добавочный судья, секретарь, помощник секретаря и сторож-курьер. Они могли рассматривать гражданские и уголовные иски против немусульман, а также обвинения немусульманами мусульман в совершении уголовных преступлений. В народные суды передавались и тяжбы между мусульманами в тех случаях, когда хотя бы одна из сторон отказывалась обращаться в шарсуд, а с 1923 г. – и дела по убийствам и кровной мести<sup>2</sup>. Все эти категории судебных дел должны были разбираться по советскому законодательству.

Малочисленность народных судов, существовавших к 1922 г. только в городах Порт-Петровске, Дербенте, Темир-Хан-Шуре и 14 крупнейших горных селениях<sup>3</sup>, а также сложности по их финансированию и переводу судебных решений на языки народов Дагестана заставили правительство ДАССР дополнить эти учреждения сельскими словесными судами, чтобы ограничить влияние шарсудов, начавшее волновать дагестанских коммунистов. СНК республики и лично нарком юстиции А. Тахо-Годи

---

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 2. Л. 50.

<sup>2</sup> Постановление Ревкома Дагестана // ЦГА РД. Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 13. Л. 59, 91. См. также: Ф. Р-33. Оп. 1. Д. 2. Л. 85; Ф. Р-117. Оп. 6. Д. 45. Л. 57; Ф. Р-37. Оп. 20. Д. 54. Л. 143.

<sup>3</sup> Там же.

долго боролись за их введение, преодолевая сопротивление московских властей, которые считали, что создание лишних судебных органов станет дополнительной налоговой нагрузкой для горских крестьян, обязанных содержать такие суды. В январе 1925 г. СНК РСФСР отклонил просьбу Дагестана о создании словесных судов. Только после повторного ходатайства известного этнографа и краеведа А. Скачко, в то время представителя ДАССР при Президиуме ВЦИК СССР, удалось создать эти органы. В словесных судах разбирались те же иски, что и в народных, а также дела по установлению опеки над вдовами и сиротами, с 1922 г. изъятые из ведения шарсудов. Причем, как и дореволюционные словесные суды, советские сельские суды обходились без письменного делопроизводства. В этой особенности можно видеть влияние обычно-правового процесса. От сельских судов они также унаследовали древний адатный институт судебных исполнителей (*чауш*), которые получили в 1925 г. статус сельских милиционеров<sup>1</sup>.

Поземельные споры, до революции разбиравшиеся в окружных и Дагестанском народном судах, в ДАССР перешли в ведение созданных здесь в 1922 г. окружных земельных комиссий. На основании статей 206, 207 и 208 Земельного кодекса РСФСР они должны были урегулировать все спорные дела по землеустройству и тяжбы между сельскими общинами и частными лицами о правах на владение и пользование земельными угодьями на территории республики<sup>2</sup>. Земельная комиссия состояла из председателя, представителя окружного совета и землемера. В мае 1923 г. для контроля и координации деятельности земельной комиссий была создана Центральная коллегия по спорным земельным делам при ЦИК ДАССР.

Подобно шариятским и сельским словесным судам, земельные комиссии обеих уровней использовали в своей работе нормы

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 20. Д. 73. Л. 117; Там же. Оп. 24. Д. 31. Л. 12–13.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 21. Д. 9. Л. 1–2, 13.

обычного права. Они нередко устраивали примирение тяжущихся сторон (*маслахат*) при посредничестве окружных властей, знатоков *'адата* и пользующихся авторитетом стариков из нейтральных селений<sup>1</sup>. Согласно ежегодным отчетам окружных отделений НКЮ ДАССР, большое количество поземельных, а также вызванных ими гражданских и уголовных исков прекращалось путем примирения по *'адату*. Например, в Кюринском народном суде и окружной земельной комиссии осенью 1925 г. ежемесячно от 44,4 до 50% судебных дел было прекращено за примирением сторон<sup>2</sup>.

Статистики ведения дел в сельских шариатских и словесных судах не велось. О положении на местах можно судить только из отдельных отчетов следственных комиссий. Они показывают, что на уровне отдельного *джама'ата* в подавляющем большинстве случаев местное горское население предпочитало обращаться в шарсуды. Недаром в докладе о деятельности шариатских и сельских словесных судах А. Тахо-Годи признал необходимость «постановления сельских шариатских судов, хотя бы и не отвечающие духу времени, оставлять в силе»<sup>3</sup>. На уровне округов влияние советских судебных учреждений было сильнее. Чтобы добиться пересмотра приговоров, обвиняемые в тяжелых уголовных правонарушениях, таких как убийства, часто подавали апелляции на решения окружных шарсудов в народные суды. Еще чаще сюда поступали жалобы на решения шарсудов о наследовании и разделе имущества. Уже через несколько лет после установления советской власти большая часть уголовных и гражданских исков на уровне округов и всего Дагестана перешла в ведение нарсудов.

Цифры говорят сами за себя. Согласно ежегодным отчетам НКЮ ДАССР, в августе 1921 г. в Кюринский окружной шариат-

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 24. Д. 14. Л. 60, 31.

<sup>2</sup> Там же. Ф. Р-117. Оп. 6. Д. 45. Л. 56.

<sup>3</sup> Там же. Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 13. Л. 85об.

ский суд на юге республики поступило 30 гражданских и уголовных исков, из них в Шариатский подотдел НКЮ было передано 5 тяжб. За тот же период в народном суде округа было возбуждено 63 дела<sup>1</sup>. В 1923 г. всего по Дагестану в нарсуды поступило 5433 уголовных и 3062 гражданских исков; в окружные шарсуды поступило 1046 дел. В 1924 г. в нарсуды поступило 6315 уголовных и 5136 гражданских тяжб. За этот же период в окружные шарсуды поступило всего 57 дел. В следующем году их число выросло до 158. Однако народные суды рассмотрели в 1925 г. большее количество исков: 8060 уголовных и 10 366 гражданских<sup>2</sup>.

Интересно сопоставить положение с шарсудами в Дагестане с обстановкой, сложившейся после революции в других районах Северного Кавказа. В первые 5–7 лет после установления советской власти тут также господствовал явный правовой плюрализм. Уже в первые советские годы в каждой автономии Северного Кавказа была создана своя иерархия шариатских судов (араб. *махаким шар'ийа*), или шарсудов, как их стали называть в это время. В отличие от Дагестанской АССР в остальных советских автономиях региона структура шариатского правосудия была проще. Согласно постановлению «О введении шариатского судопроизводства» от апреля 1921 г., в Горской АССР его основным звеном были окружные так называемые шариатские «тройки» под председательством шариатского судьи (*эфенди*). Они разбирали гражданские и наследственные споры на сумму до 200 руб., кражи и другие мелкие уголовные правонарушения, а также составляли «списки порочных лиц», т. е. преступников-рецидивистов, подлежащих высылке с Кавказа или заключению в исправительно-трудовой лагерь. Наиболее широкими полномочиями окружные шарсуды были наделены в Чечне и Ингушетии. Здесь их решения мог обжаловать только Верховный суд РСФСР. В Кабарде и Адыгее жалобы на решения окружных шарсудов

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-209. Оп. 2. Д. 8. Л. 108; Там же. Ф. Р-117. Оп. 6. Д. 45. Л. 56.

<sup>2</sup> Там же. Ф. Р-37. Оп. 20. Д. 54. Л. 143.

подавались в республиканский НКЮ. Наконец, в Кубано-Черноморской республике вместо шариатских судов была учреждена должность *кади* в составе народных судов<sup>1</sup>.

Согласно официальной советской статистике, на Северо-Западном Кавказе шарсуды ежегодно разбирали до 30–50% всех судебных дел, в Чечне – до 70–80%<sup>2</sup>. Местные мусульмане предпочитали обращаться не в советский народный, а в шариатский суд по ряду причин. Дело в том, что судебное разбирательство тут проходило на понятном им родном языке. Немалую роль при этом играл авторитет местных имамов, участвовавших в работе шарсудов. Среди их председателей были такие популярные на Северном Кавказе мусульманские шейхи, как ‘Али Абуков в Кабарде и многие другие. Кроме того, шарсуды меньше страдали от бумажной волокиты, столь характерной для всех советских учреждений. Наряду с мусульманским правом при решении уголовных и поземельных дел шарсуды продолжали руководствоваться нормами распространенного у кавказских горцев обычного права (очистительная присяга, штрафы / денежные композиции, примирение, высылка кровника и проч.).

Наступление окрепшей советской власти на шариатские суды началось накануне осуществления на Кавказе общесоюзных программ по индустриализации и коллективизации. Задумав насильственно изменить структуру местного общества, советские руководители в первую очередь решили обезглавить его, поставив вне закона мусульманских лидеров города и деревни. Уже в первой половине 1920-х гг. шарсуды были сняты с государственного обеспечения и переведены на содержание мусульманских общин, желавших судиться по *шари‘ату*. Тяжелые уголовные правонарушения, поземельные тяжбы, дела по опеке над вдовами и сиротами, а также иски, в которых одна из сторон отказыва-

<sup>1</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 227–228.

<sup>2</sup> Мисроков З. Х. Отмирание шариатской юстиции в автономиях Северного Кавказа: метод. указания. М., 1979. С. 12–13.

лась обращаться в шарсуд, были изъяты из ведения шариатских судов и переданы в народные суды. Наиболее активные противники советской власти лишались избирательных прав и исключались из состава шарсудов. В Северной Осетии, Адыгее и Кабарде ряд знатоков *шари'ата* был отстранен от судебной практики. Согласно общероссийскому и республиканским законодательствам, баллотироваться в члены шарсудов не могли лица, ограниченные в избирательных правах<sup>1</sup>. Должности председателей шарсудов нередко стали занимать лояльные к власти выходцы из беднейших слоев, абсолютно невежественные в вопросах права.

Первые попытки отменить действие шариатского правосудия на Северном Кавказе относятся к 1922 г. На территории Горской АССР шарсуды несколько раз то закрывали, то, в ответ на жалобы и волнения мусульман, вновь восстанавливали. Окончательно их запретили сначала в Северной Осетии, где мусульмане составляли меньшинство населения, в 1924 г. – в Горской республике, в январе 1925 г. – в Адыгее и Кабардино-Балкарии, в январе 1926 г. – в Ингушетии и Чечне. Преследования бывших членов шарсудов продолжались в 1930–1940-е гг. Большинство кабардинских «шариатистов» было расстреляно.

Гонения на членов шариатских судов и насильственное объединение мусульманских крестьян в колхозы вызвали на Советском Кавказе волну длительного время не прекращавшихся волнений, которые долго замалчивались. Только в 1990-е гг. благодаря открытию части засекреченных архивов КГБ и КПСС ученые познакомились с подробностями наиболее крупных из этих выступлений, возглавляемых прежними членами шарсудов. Это баксанское и верхнекурповское «дела» 1928–1929 гг. в Кабарде, восстания 1930 г. в Большом Карачае, бунты горцев Чечено-Ингушетии 1934–1936 и 1940–1942 гг. Одним из главных требо-

<sup>1</sup> Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания. Ф. Р-41. Оп. 1. Д. 88. Л. 25.

ваний протестовавших было восстановление шариатских судов. Восстания были жестоко подавлены Красной Армией при поддержке отрядов НКВД, руководители расстреляны, большинство участников осуждены на разные сроки исправительно-трудовых работ<sup>1</sup>.

В Дагестане перелом в судебной политике произошел намного позже, чем в других советских автономиях на Северном Кавказе. Советская власть достаточно окрепла тут только к концу 1920-х гг. и стала видеть в исламе уже не союзника, а противника. В это время начинается борьба с «вредными феодально-патриархальными пережитками прошлого», под которыми идеологи советских реформ стали объединять *'адат* и *шари'ат*. Причем главный упор в этой борьбе в 1930–1950-е гг. был перенесен на *шари'ат* и принят курс на уничтожение правового плюрализма и создание единой советской судебной-правовой системы.

Давление государства на шарсуды началось в середине 1920-х гг. Решением Дагестанского ЦИК от 20 сентября 1924 г. шариатские суды всех уровней были сняты с казенного содержания. Все канцелярские расходы, наем и отопление помещений, заработную плату судьям теперь должны были оплачивать те сельские общины, которые хотели иметь у себя шариатские суды. Как уже отмечалось выше, из ведения шарсудов в 1922–1925 гг. были выведены поземельные споры, убийства, опекунские дела. Под нажимом советской власти число шарсудов постепенно сокращалось. Если в 1923 г. окружных шарсудов было 11, то в 1924 г. – 9, а в начале 1926 г. – 8. Многие селения на юге и в центре республики так и не добились открытия у себя сельских шарсудов<sup>2</sup>. Наконец, специальным постановлением ЦИК и СНК ДАССР от 18 апреля 1927 г. были упразднены окружные и сельские шарсуды, а 1 октября 1927 г. – Шариатский подотдел Наркомюста республики. Продолжение деятельности шариатских судов, не подчи-

---

<sup>1</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 228–229.

<sup>2</sup> ЦГА РД. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 2. Л. 11.

нившихся постановлению, стало рассматриваться как уголовное преступление (по ст. 125 УК РСФСР 1926 г.)<sup>1</sup>.

В конце 1920-х – 1930-е гг. судебная организация в дагестанской деревне была полностью преобразована. Тут появились абсолютно новые **полуавтономные социальные поля**, в которых была сосредоточена выработка и применение правовых норм, – **колхоз** (совхоз) и **сельский район**. Согласно Конституции ДАССР 1927 г. округа были разделены на небольшие районы, к 1939 г. их число возросло до 39. Благодаря новому районированию члены советских судов смогли чаще выезжать в отдаленные горные селения, жители которых прежде годами не видели у себя представителей советской власти. «В целях приближения суда к населению, вовлечения в его работу широких трудовых масс и упрощения порядка разбора мелких уголовных, гражданских, трудовых и земельных дел» 4 мая 1931 г. были созданы сельские общественные суды<sup>2</sup>. Они рассматривали мелкие уголовные и гражданские дела, размер исков в которых не превышал 75 руб.

Для укрепления советской судебной системы функции упраздненных в 1928 г. словесных судов были переданы исполкомам сельских советов, созданных в дагестанской деревне еще в 1920–1922 гг. Они получили право на дознание для обнаружения и расследования преступлений и других нарушений закона и привлечение виновных к ответственности в судебном или административном порядке. В связи с этим была принята специальная инструкция, согласно которой сельсоветы имели право принимать устные и письменные заявления граждан, правительственных и общественных учреждений об усмотренных ими уголовных и административных правонарушениях и т. д.<sup>3</sup>

Были преобразованы и земельные комиссии. Возглавлявшая их Центральная коллегия по спорным земельным делам при

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 24. Д. 31. Л. 17.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 20. Д. 159. Л. 171; Там же. Д. 308. Л. 128–130.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 22. Д. 62. Л. 11а.

ЦИК ДАССР была упразднена решением Наркомюста республики от 2 ноября 1926 г. Вместо нее через два года была создана Особая коллегия высшего контроля по земельным спорам. В ее подчинение перешли окружные земельные комиссии, преобразованные в 1928 г. в кантонные. Их должны были создать в каждом кантоне, на которые в то время разделялись районы. Однако из-за отсутствия в штатах новых комиссий председателей, текучести кадров и бюрократической волокиты комиссии не успели приступить к работе в большинстве районов Дагестана. В 1930 г. все 28 кантонных комиссий и Особая коллегия высшего контроля по земельным спорам были упразднены. С этого времени урегулирование поземельных споров и столкновений было передано в руки районных советов. Апелляционной инстанцией для них стали республиканский Народный комиссариат земледелия (Наркомзем) и Дагестанский областной комитет ВКП(б).

Советская власть позаботилась не только об организационной перестройке судебной организации местной мусульманской деревни, но и о модернизации правосознания ее жителей. Дело в том, что до начала 1930-х гг. подавляющее большинство дагестанцев, в том числе местное советское начальство и коммунисты, совсем не знали советских законов. Нередко они путали нормы *'адата*, *шари'ата* и советского права. Судоговорение в шариатских судах проходило на местных языках, большинство из которых не имело письменности, а судебные решения и постановления властей до начала 1930-х гг. записывались на арабском или в арабской графике (на *'аджаме*), на тюркском и наиболее распространенных нахско-дагестанских языках. К советским судам, штат которых на 60% состоял из русских переселенцев, многие горцы относились с недоверием. Им было нелегко даже понять, о чем шла речь на заседаниях их, ведь до 1950-х гг. мало кто в горах знал русский язык.

Коренизация советского аппарата Дагестана, проведенная в конце 1920-х гг., означала введение в сельские и народные суды,

а также в местные Советы представителей коренных народов республики, пользующихся большим авторитетом у населения. Согласно докладу Наркомюста ДАССР «О работе, проведенной во исполнение директив по коренизации аппарата», к 1930 г. «в низовой сети судебно-следственных органов коренизация проведена в общем на 60%, что в условиях Дагестана, где имеется известный процент русского населения, можно считать нормальным; все судебно-следственные должности в горных районах с коренным населением заполнены аборигенами Дагестана. В плоскостных районах с русским населением судьи и следователи и даже рай-прокуроры – русские»<sup>1</sup>.

Для более эффективной борьбы с адатно-шариатскими традициями в 1928 г. на Дагестан было распространено действие главы X Уголовного кодекса РСФСР «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». Среди квалифицированных таким образом досоветских правовых норм и институтов, кроме шариатских, встречалось немало и чисто адатных: взимание кровных денег с убийцы (ст. 194 главы X УК РСФСР), отказ от примирения и продолжение кровомщения (ст. 195), умыкание девушек с целью брака с ними (ст. 197), захват скота несостоятельного или отказывающегося от уплаты долга должника (*баранта*, ст. 200–202), осуществление суда согласно 'адату (ст. 203)<sup>2</sup>. Любопытно отметить, что для пресечения кровной мести, *баранты* и других типичных для Дагестана уголовных преступлений глава X использует и наказания, заимствованные из дореволюционного 'адата, такие как изгнание убийцы и его ближайших родственников из общины его кровных врагов (ст. 195), денежные композиции (ст. 199, 200, 203, 204). Более того, в 1930-е гг. руководители дагестанского Наркомюста испрашивали у Центра разреше-

<sup>1</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 23. Д. 5. Л. 15. Подробнее об этом см.: Даниялов Г. Д. Строительство социализма в Дагестане, 1918–1937. М., 1988. С. 208–209.

<sup>2</sup> Систематизированный текст общесоюзных уголовных законов и Уголовных кодексов союзных республик. М., 1948. С. 496–497, 499, 503–504.

ния ввести в главу X положение о смертной казни за убийства, совершенные «на почве кровной мести»<sup>1</sup>. Тем самым они неосознанно пытались ввести в Уголовный кодекс древний талионный принцип *‘адата*, запрещенный еще во время реформы мусульманского судопроизводства в XIX в. Однако из-за сопротивления московских юристов эта поправка в УК РСФСР так и не вошла.

В целях юридического просвещения местного мусульманского населения Президиум ЦИК ДАССР 20 января 1938 г. принял решение начать издание Уголовного, Уголовно-процессуального, Гражданского, Гражданско-процессуального и иных кодексов РСФСР, а также инструкции о порядке осуществления судебных решений на наиболее распространенных языках народов Дагестана, получивших в 1938 г. новую письменность на кириллице: аварском, лакском, даргинском, лезгинском и кумыкском. Коллегия Наркомюста ДАССР приняла решение перевести делопроизводство народных судов на новописьменные национальные языки. С конца 1920-х гг. исполкомы райсоветов стали оповещать сельских жителей о важнейших постановлениях общесоюзного и республиканского НКЮ и НКВД по радио. В 1927 г. началось вещание Махачкалинской радиостанции. Через 10 лет в Дагестане действовало уже 13 радиоузлов. К 1950 г. были радиофицированы все райцентры и 294 колхоза<sup>2</sup>.

Несмотря на упорную борьбу советской власти с *‘адатом* и *шари‘атом*, полностью искоренить их в Дагестане не удалось. В обход строгих предписаний «сверху» колхозная деревня смогла удержать и приспособить к новым условиям некоторые уголовные и поземельные нормы обычного и мусульманского права. В своей работе народные суды на местах продолжали следовать слегка видоизмененным процессуальным нормам *‘адата*. Поли-

<sup>1</sup> Архив Дагестанского обкома КПСС (ныне в составе ЦГА РД). Ф. Р-1. Оп. 6. Д. 270. Л. 9–10.

<sup>2</sup> ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 21. Д. 81. Л. 53; Дагестанская правда. 03.03.1951; Советский Дагестан за 40 лет. Махачкала, 1961. С. 94.

юридизм судебно-правовой системы республики сохранился, но принял более скрытую (или «слабую», по Гриффитсу) форму. Свидетельство тому – постоянная обеспокоенность советских и партийных руководителей республики «вредными пережитками прошлого». Обком КПСС не раз принимал решения, направленные на «искоренение пережитков адата и шариата в колхозной деревне», однако они так и не были ликвидированы<sup>1</sup>. Этим проблемам были посвящены республиканские совещания в августе 1951 г. и апреле 1955 г., а также III пленум Дагестанского обкома КПСС, состоявшийся 2–3 октября 1956 г. В своем решении пленум наметил конкретные мероприятия по усилению борьбы «с пережитками патриархально-феодальных отношений и религиозными суевериями (подразумевая под ними обычное право и *шари'ат*. – В. Б.)»<sup>2</sup>. В критике «пережитков» прошлого приняли участие известные писатели и поэты, в частности Гамзат Цадаса, посвятивший этой теме книгу «Метла адатов», не раз переиздававшуюся огромными тиражами на аварском языке<sup>3</sup>.

Какие основные выводы можно сделать из рассмотренных выше материалов? С самого начала советская правовая политика пыталась порвать с дореволюционной практикой косвенного управления горцами-мусульманами (военно-народным управлением). Резко изменился даже правовой дискурс, начавший осмыслять право в марксистских категориях. Однако на практике осуществить эту задачу оказалось нелегко. Шариатские суды 1920-х гг. унаследовали основные черты дореволюционных словесных и народных судов. При разборе уголовных дел они следовали несколько видоизмененному местному *'адату*, а в гражданско-семейных исках руководствовались разными правовыми

---

<sup>1</sup> См., например: *Хашаев Х.-М.* Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними. Махачкала, 1957. С. 23–28.

<sup>2</sup> ЦГА РД. Ф. Р-11. Оп. 2. Д. 1148, 2052, 2054. См. также: *Хашаев Х.-М.* Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними. С. 4.

<sup>3</sup> *Цадаса XI.* Гадаатазул жул. Махачкала, 1956.

школами *шари'ата*, исторически прижившихся у различных мусульманских народов региона.

В 1930–1950-е гг. в судебной политике и практике Советского государства в Дагестане и в других советских автономиях на Востоке произошел перелом. Был взят курс на уничтожение всех судебных систем, кроме советской, опирающейся на иерархию народных судов. Наряду с шариатскими судами были уничтожены земельные комиссии и прочие судебные институты 1920-х гг. Однако полностью искоренить полиюридизм правовой культуры кавказских горцев не удалось. В период застоя правовой плюрализм из явной, эксплицитной формы перешел в слабую, имплицитную. Советские народные суды вобрали в себя целый пласт досоветских адатных и шариатских традиций. Вместе с тем с ведома и при поощрении центральных властей происходило создание новых советско-адатных традиций и постепенное смещение их с местными правовыми нормами. Возникла новая «гибридная» правовая ситуация, в которой берут начало постсоветские движения за возрождение *шари'ата* и *'адата* северокавказских мусульман.

ЧАСТЬ II  
ИСТОЧНИКИ

# Глава 5

## Муртада ‘Али ал-Уради. «Ал-Мургим»

Перевод с арабского языка и комментарии

*М. Г. Шехмагомедова*

Муртада ‘Али ал-Уради (ум. 1865) – крупный дагестанский ученый, правовед. Получил прекрасное мусульманское образование. В период антиколониальной борьбы под руководством Шамиля неофициально носил почетный титул главного *кади Имамата (кади ал-кудат)*. После сдачи *имама* Шамиля русским в августе 1859 г. продолжал пользоваться огромным авторитетом среди местной религиозной элиты. Тогда же по настоянию царской администрации стал *кади* Дагестанского народного суда в Темир-Хан-Шуре и проработал на этой должности до конца жизни.

Муртада ‘Али ал-Уради оставил после себя несколько сочинений по мусульманскому праву, грамматике арабского языка и логике. Также большой популярностью пользовались его многочисленные комментарии и заключения по наиболее актуальным вопросам мусульманского права.

Самым резонансным трудом известного правоведа стало его сочинение «Ал-Мургим», написанное им в качестве обоснования

*Имамата*<sup>1</sup>. Шариатский дискурс по поводу законности ведения «войны за веру» (*джихад*), начавшийся в среде местной мусульманской элиты еще в самом начале деятельности первого *имам*а Гази-Мухаммада ал-Гимрави, растянулся на весь период Кавказской войны. В этой богословской полемике активное участие принимал и Муртада 'Али ал-Уради. Сочинение «Ал-Мургим» не было ориентировано на широкую массу читателей. Свой труд ал-Уради адресовал исключительно представителям местной мусульманской элиты, выступавшим против власти *имамов*. Центральное место в этом трактате, впрочем как и во всех работах создателей этого дискурса, занимает вопрос о легитимности власти шариатского *имам*а в лице Шамиля и законности созданного им на территории Дагестана и Чечни государства. В своей работе ал-Уради ссылается на классические труды шафиитских правоведов, а также на наиболее известные сочинения по исламскому богословию, Коран и хадисы Пророка.

Следует отметить, что идеи и аргументация сочинения Муртады 'Али ал-Уради на первый взгляд близки к сочинениям радикальных салафитских сторонников вооруженного *джихада* и *такфира* начала XXI в. Однако сама форма аргументации и исторические условия, при которых создавались эти источники, очень сильно разнятся. Ал-Уради, впрочем как и все участники диспута вокруг правомочности *имамата*, ссылается только на правовые сочинения в основном по шафиитскому *мазхабу*, которые в течение многих столетий имели хождение в среде местной

<sup>1</sup> «Ал-Мургим» – в переводе с арабского языка «[Книга,] принуждающая [принять доводы]» – сохранилась в многочисленных списках (известно более 10), что свидетельствует о популярности, которой пользовался этот труд ал-Уради среди дагестанских ученых. Данный перевод сделан со списка, хранящегося в ФВР ИАЭ ДНЦ РАН (Ф. 14. Оп. 1. № 407). Подробному анализу указанного сочинения Муртада 'Али ал-Уради посвящена статья известного западного востоковеда М. Кемпера (См.: *Кемпер М.* Шариатский дискурс имамата в Дагестане первой половины XIX в. // *Дагестан и мусульманский Восток: сб. ст. / сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М., 2010.*)

религиозной элиты. Вследствие этого дискуссии обычно проходили в строго правовом ключе. Для салафитов же характерным является почти полное отрицание дозволенности следования за правовыми школами (*таклид*) и прямое апеллирование к Корану и Сунне, не лишенное, однако, явно выраженной тенденциозности. Изучение данного сочинения позволяет лучше понять ход развития мусульманской богословской мысли и пути ее радикализации на российском Кавказе.

Текст сочинения приводится в сокращении – только те его части, которые касаются правового обоснования *Имамата* Шамиля.

### Ал-Мургим

Составлено это сочинение выдающимся и бесподобным ученым своего времени, достойнейшим из людей своей эпохи Муртадой ‘Али ал-Уради, да смилуется над ним Всевышний Аллах.

Переписал эту [книгу] нуждающийся в милости Аллаха Мухаммад ‘Али ал-Чари, надеясь получить благодать (*барака*) от его (ал-Уради. – М. III.) сочинения. Мой учитель Мухаммад-Тахир ал-Карахи называл его ученым, глубоко сведущим во всех [шариатских] науках.

Да благословит Аллах и приветствует Мухаммада, его род и сподвижников всякий раз, когда раб поминает своего Господа, а отвлеченные же от поминания Его продолжают оставаться в забвении. Аминь!

### Ал-Мургим

Именем Аллаха Всемилостивого и Милосердного. Вся хвала Аллаху, спасшему нас от мрака обычаев, даровав поддержку предводителям *шари‘ата*. Да пребудет мир и благословение [Всевышнего] на Его посланнике Мухаммаде, роде его и [всех] сподвижниках.

Когда установилось правление (*Имамат*) праведного Шамиля, искавшего помощь у Аллаха Всевластного и Помогающего, он, основываясь на достоверных трудах великих ученых-богословов, воскресил позабытые [нормы] *шари'ата* и [наставил мусульман] на путь Господина посланников. [Однако] часть ученых не перестает подвергать сомнению некоторые положения [законности его правления] в своих уединенных и частных кругах, хотя прилюдно они их признают. Тогда я решил развеять их сомнения при помощи цитат и выдержек из книг авторитетных *имамов*:

Я составил сочинение, где есть наставление для людей,  
И назвал его «Мургим».  
Пусть смекалистые обратят свое внимание на него.  
Если они приберегут его в умах своих,  
То будут они пребывать в садах, где нет колючек,  
блаженствуя там.

[Сочинение] состоит из семи глав.

### **Первая глава. О правлении (*ал-имама*)**

О том, что установление власти *имама* является коллективной обязанностью для мусульман (*фард ал-кифайа*), разъяснено в многочисленных трудах. В их числе [сочинения] Ибн Хаджара<sup>1</sup> и ар-Рамли<sup>2</sup>. В частности, они говорят: «Это является

<sup>1</sup> Сочинение шафиитского правоведа Ахмади Ибн Хаджар ал-Хайтами (ум. 1565) «Тухфат ал-мухтадж шарх ал-Минхадж» является комментарием на работу по шафиитскому праву «Минхадж ат-талибин» Мухьи ад-Дина ан-Навави (ум. 1277). В Дагестане указанный труд ал-Хайтами был более известен как «Ибн Хаджар», т. е. под именем самого автора. См.: *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Leiden; Boston, 2012* (далее – GAL), I, 395, № 30, I, 19; SB I, 681; GAL, II, 388.

<sup>2</sup> Имеется в виду сочинение «Нихайат ал-мухтадж» – многотомный комментарий шафиитского правоведа Шамс ад-Дина б. Шихаб ад-Дина ар-Рамли (ум. 1004 г. х. / 1596) на сочинение Мухьи ад-Дина ан-Навави «Минхадж ат-талибин». См.: GAL, II, 321; SB I, 681; SB II, 442.

таким же предписанием, как, например, судебная власть (*када'*). Также то, что назначение *имама* является обязательным, общепризнанно (*муджма'* *'алайхи*), о чем заявляют многие богословы. Выдающийся ученый ат-Тафтазани<sup>1</sup> в своих комментариях к [трактату] «Ака'ид» Умара ан-Насафи пишет: «Имеется единогласное мнение ученых (*иджма'*) о том, что назначение *имама* – обязательно». Кроме того, шайх Тадж ад-Дин ас-Субки в своем сочинении «Джам' ал-джавами'»<sup>2</sup>, а также комментатор этого сочинения, ученый, устанавливающий истины (*мухаккик*), Мухаммад ал-Махалли<sup>3</sup> сообщают: «Назначение имама, который будет блюсти интересы людей, заниматься решением их проблем и другими вопросами, такими как укрепление границ и так далее, является обязательным. Так, [например], сподвижники пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, были

<sup>1</sup> Мас'уд ибн Умар ат-Тафтазани – известный филолог из Хорасана, автор многочисленных сочинений и комментариев по грамматике арабского языка, риторике, логике, мусульманскому праву, догматическому богословию. Ему принадлежит популярный комментарий на трактат крупнейшего ханафитского законоведа Наджм ад-дина Абу Хафса Омара ан-Насафи (460–537 г. х. / 1068–1142) «Ал-'Ака'ид» («Догматы») по таухиду (науке о единобожии). См.: GAL, II, 215, № 2; GAL, I, 427, № 11, I; SBI, 758.

<sup>2</sup> «Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх» – известный трактат по теории мусульманского права, принадлежащий шафиитскому правоведа Тадж ад-Дину 'Абд ал-Ваххабу ас-Субки (ум. 1369/1370). См.: GAL, II, 89, № 83, I; SB II, 105.

<sup>3</sup> Джалал ад-Дин Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Ахмад ал-Махалли аш-Шафи (1389–1459) – видный шафиитский правовед и комментатор Корана. Наиболее известные его сочинения: тафсир «Джалалайн», который он не успел завершить, продолжен его учеником Джалалом ад-Дин ас-Суйути; «Шарх Минхадж ат-талибин» – четырехтомный комментарий на сочинение по мусульманскому праву Мухьи ад-Дина ан-Навави «Минхадж ат-талибин». Он также автор комментария «Шарх джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх» на вышеупомянутое сочинение Тадж ад-Дина 'Абд ал-Ваххаба ас-Субки «Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх». См.: GAL, I, 395, I; Commentare, 15; GAL, II, 89, № 13, I, Commentare, c; SB II, 105; *Мустафа б. 'Абдаллах ал-Кустантини ар-Руми ал-Ханафи аш-Шахир би-л-Мулла Катиб ал-Джалаби ва-л-ма'руф би-Хаджжи Халифа*. Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва-л-фунун ли-л-'аллама. Бейрут, 2008. Т. I (далее – КЗ). С. 30.

единодушны в необходимости назначения *имама* и сразу после его кончины занялись именно тем, что избрали его себе. Решение этого вопроса опередило предание земле посланника Аллаха. Во все времена люди не переставали придавать вопросу правления первостепенное значение».

Таким образом, ученые обосновали необходимость правления *имама*.

Также [обязательным] является наличие *имама* в том месте, куда не доходит власть другого *имама* и его власть (букв. «воля». – М. Ш.), и тем самым он не может гарантировать соблюдение прав мусульман.

Вот как высказываются [ученые] по вопросу о необходимости назначения *имама*. Я не знаю кого-либо, кто бы опровергал данное заключение по этому вопросу.

Шайх ал-Гийаси в [сочинении] «Хилл ал-Иджаз»<sup>1</sup>: «Назначение нескольких *имамов* [над мусульманами] дозволяется только в том случае, если между двумя странами (*балад*) или же краями (*иклим*) будет значительная дистанция, когда власть *имама* не достигает дальних пределов».

Достойный и совершенный [ученый] Йусуф ал-Ардабили в книге «Ал-Анвар»<sup>2</sup> пишет: «Если между двумя странами (*балад*) или же краями (*иклим*) находится море, препятствующее тому, чтобы власть одного *имама* достигала этих пределов, в таком случае дозволяется назначение нескольких [*имамов*]». Выдающийся ученый ат-Тафтазани сказал: «Недозволительным является назначение двух самостоятельных *имамов*, когда каждый действует независимо друг от друга и в то же время каждый подчиняется

---

<sup>1</sup> «Шарх ал-Иджаз» – комментарий на сочинение Махмуда б. Мухаммада ал-Кирмани ал-Кахбани по мусульманскому праву. См.: GAL, SB II, 976.

<sup>2</sup> Сочинение «Ал-Анвар ли а'мал ал-абрар» известного азербайджанского ученого второй половины XIV в. Йусуфа ал-Ардабили являлось одним из самых популярных по шафийтскому *фикху* в Дагестане. См.: GAL, II, 199, № 3; SB II, 271.

друг другу. Это квалифицируется как выполнение противоречащих решений одновременно». *Имам* ар-Рафи‘и<sup>1</sup> в [сочинении] «Шарх ал-Кабир»<sup>2</sup> в разделе о необходимости подчиняться [власти] *имама* пишет: «В „Ал-Гунйа“<sup>3</sup> Абу ал-Касим ал-Ансари передает со [слов] ученого Абу Исхака<sup>4</sup>, что „позволительно назначение двух *имамов* в разных краях. Ведь может быть так, что в одном из краев будет нужда в регулировании *имамом*, однако по причине отдаленности это окажется невозможным для него“». Аналогичное мнение приводит автор [сочинения] «Ар-Равда»<sup>5</sup>: «Ученый Абу Исхак сказал: „При необходимости разрешается назначение двух *имамов* в двух отдаленных краях“». Доводом, приводимым в пользу запрета на назначение более чем одного *имама*, является возможное противоречие мнений этих *имамов* и возникновение на этой почве раздоров.

Шайх Сулайман<sup>6</sup> пишет: «Утверждения ученых, да сделает бессмертными Аллах их благородные мысли, о том, что следует во всем подчиняться повелениям и запретам *имама* в рамках

<sup>1</sup> Абу-л-Касим ‘Абд ал-Карим б. Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим ар-Рафи‘и ал-Казвини (ум. 1226) – крупнейший шафиитский правовед.

<sup>2</sup> Здесь и далее по тексту ал-Уради под «Ал-Кабир» или «Шарх ал-Кабир» имеет в виду сочинение Абу-л-Касима ар-Рафи‘и «Фатх ал-‘Азиз фи шарх ал-Ваджиз ли-л-Газали» – комментарий на труд «ал-Ваджиз» Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111). См.: GAL, I, 393, № 25, I; SB I, 678.

<sup>3</sup> «Ал-Гунйа фи ал-калам» – сочинение по догматическому богословию известного мусульманского ученого и суфия Салмана б. Насира ан-Нисабури (из Нишапура), более известного как Абу ал-Касим ал-Ансари (ум. 511 г. х. / 1117–1118).

<sup>4</sup> Рукн ад-дин Абу Исхак Ибрахим б. Мухаммад ал-Исфара’ини (ум. 1027) – известный мусульманский ученый-правовед. См.: GAL, I, 303, № 8, I, Commentare, 13, Glossen, f; II, 410, d.

<sup>5</sup> «Ар-Равда ат-талибин ва ‘умда ал-муфтин» (сокращенно «Ар-Равда») – сочинение по шафитскому праву Мухйи ад-Дина ан-Навави (ум. 1277). См.: GAL, I, 420, № 4 (5), III, 50.

<sup>6</sup> Сложно предположить, кого именно цитирует ал-Уради, т. к. мусульманских ученых с именем Сулайман очень много.

*шари'ата*, могут иметь силу только на территории, подчиненной *имаму*, где он полновластно распоряжается. Свидетельством служат слова Ибн Хаджара ал-Макки, сказанные им в нескольких сочинениях, в том числе в разделе „О судейской этике“: „Судья назначается *имамом* или его заместителем (*на'иб*). Однако на территории, не находящейся во власти *имама*, судья назначается тем, кто регулирует вопросы мусульман, будь то одно лицо или целая группа. А в случае отсутствия таковых назначением судьи занимаются влиятельные лица (*ахл ал-хилл ва ал-'акд*, букв. «вершители дел». – М. Ш.)“». В данном случае Ибн Хаджар хочет подчеркнуть, что никто не отрицает единоличное право верховного *имама* на назначение судей, но только в пределах подвластной ему территории. Также в разделе «О перемирии» Ибн Хаджар пишет, что заключение перемирия со всеми неверными или с неверными одного края также является прерогативой только *имама* или же влиятельного лица [с территории, расположенной] вне пределов власти *имама*. Так и следует поступать в подобных случаях. Это еще раз подтверждает мысль о том, что перемирие, заключенное верховным *имамом* (*ал-имам ал-а'зам*), если даже оно является оправданным, может не иметь последствий для вас, равно как и нас. [Это так], поскольку все мы находимся вне пределов власти *имама*, и все те преимущества и выгоды, получаемые от назначения *имама*, такие как разрешение споров, прекращение смут, распределение *заката*, не доходят до нас и будут такими же мнимыми, как «птица Феникс». Здесь заканчиваются слова и ссылки на шайха Сулаймана.

Из вышесказанного можно сделать следующий вывод. Даже если где-либо, допустим в Константинополе, имеется *имам*, однако его власть до нас не доходит и он не занят решением наших проблем, обязательство назначения [своего] *имама* с нас не снимается. Поэтому назначение *имама* жителями нашего края является прямой обязанностью, что является бесспорным (*муджма' алайхи*). В противном случае куда отбросить все вышесказанное

[учеными-богословами]? Задумайтесь обо всем этом и ни в коем случае не делайте поспешных выводов. Ведь сказано: «сколько раз получалось, что человек из-за своей поспешности искажал правду, не вникая в суть вещей». Таким образом, все вышеупомянутое опровергает утверждения, которые так упорно скрывают так называемые ученые<sup>1</sup>. В числе первых из них был судья правителей-вероотступников<sup>2</sup> Нур-Мухаммад ал-Авари. Между ним и воителем за веру и мучеником (*шахид*) Гази-Мухаммадом<sup>3</sup>, заложившим фундамент для обновления *шари‘ата* и религии [на Кавказе], начался письменный диспут. Нур-Мухаммад утверждал, что запрет назначать более чем одного *имама* является единогласным решением всех ученых, ссылаясь на «Ал-Мизан»<sup>4</sup>. Также он утверждал, что оспаривает это мнение всего лишь незначительная часть когорты ученых, а обобщенное [правовое решение] большинства более весомо, нежели ограниченное [правовое решение] меньшинства. Также ал-Авари полагал, что решения, содержащиеся в «Ибн Хаджаре», предпочтительнее заключений, изложенных в «Ал-Анваре», и нельзя выносить *фатву*, основываясь на последнем из упомянутых трудов. Однако имеется заключение Ахмада ибн Хаджара, изложенное им в своих комментариях

---

<sup>1</sup> Здесь автор подразумевает ученых противников *имамата*, в том числе и Нурмухаммада ал-Авари.

<sup>2</sup> Имеются в виду аварские ханы. Сам Нурмухаммад ал-Авари (ум. 1834) был потомственным *кади*. Представители его рода на протяжении нескольких поколений являлись *кади* при дворе правителей Аварии. К примеру, старший брат ал-Авари Дибир-*кади* (1742–1817) – известный в Дагестане ученый-энциклопедист, был советником и ближайшим соратником правителя Умахана (Великого) Аварского (1774–1801).

<sup>3</sup> Гази Мухаммад ал-Гимрави (1795–1832) – мусульманский ученый-богослов, первый *имам* Горного Дагестана и Чечни в период Кавказской войны.

<sup>4</sup> Сочинение «Ал-Мизан» ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани (1493–1565) – знаменитого египетского суфия и богослова, автора более 60 трудов по различным отраслям средневековых мусульманских наук. См.: GAL, II, 335, № 14, 7а–7б; SB II, 465.

к «Минхаджу»<sup>1</sup>, что истина более близка к мнению большинства [ученых], если только не имеется доводов, подтверждающих слова меньшинства, что позволяет придерживаться их мнения. Именно поэтому в некоторых случаях оба шайха, и Ибн Хаджар, и Рамли, отдают предпочтение мнению, которого придерживается меньшее количество ученых, даже в тех случаях, когда соотношение сторон составляет один к трем. Таким образом, становится ясно, при каких обстоятельствах предпочтение отдается решению меньшинства. Кроме того, в сочинении «Танбих ал-фикх»<sup>2</sup> говорится: «При разногласиях в каких-либо вопросах *фатву* следует выносить, опираясь на „Ал-Анвар“, так как это одна из самых достоверных работ и она основана на трудах ар-Рафи'и и ан-Навави<sup>3</sup> и других таких же авторитетных ученых-богословов». Этого же мнения придерживаются и другие авторы. В книге «Шарх ал-иджаз» перед главой «Право выбора» говорится, что решение вынесено с опорой на такие авторитетные труды, как «Ал-Анвар». Также можно посмотреть в самом «Ал-Анаваре» и в субкомментариях (*хашийя*) шайха Сайиди 'Али ал-Курди<sup>4</sup> к нему, где сказано достаточно для тех, кто размышляет, чтобы принять это во внимание. Не следует обманываться словами, подобными тем,

---

<sup>1</sup> «Минхадж ат-талибин» – самое комментируемое сочинение по шафитскому праву знаменитого законоведа имама Мухьи ад-Дина б. Закарийа ан-Навави (ум. 1278). См.: GAL, I, 395, № 30, I; SB I, 680.

<sup>2</sup> Сочинение мусульманского правоведа Абу Исхака Ибрахима б. 'Али ал-Фирузабади аш-Ширази (ум. 1083) «Танбих фи-л-фикх». См.: GAL, I, 387; SB I, 670.

<sup>3</sup> Оба известных ученых, Мухйиддин ан-Навави и 'Абд ал-Карим ар-Рафи'и, упоминаемые ал-Уради, считаются непререкаемыми авторитетами в области шафитского *фикха*, последователями которого традиционно являлось большинство мусульман Северо-Восточного Кавказа. Поэтому наиболее весомые аргументы приводились с ссылкой на их труды.

<sup>4</sup> Имеется в виду супракомментарий (*хашийя*) Ахмада ал-Курди на широко распространенный в Дагестане труд Йусуфа ал-Ардабили «Ал-Анвар».

что сказал Мухаммад ибн ‘Али ал-Камили<sup>1</sup>, хотя и он не утверждает, что не следует опираться на «Ал-Анвар» в полной мере при вынесении *фатвы*. Ведь при вынесении решения не отдается предпочтение той или иной книге, все зависит от содержания текста и вескости приводимых автором доводов и *мазхаба*, согласно которому выносятся решения. Это становится понятно при внимательном анализе сочинений по *фикху*. Ведь сколько преимуществ и достоинств есть в менее авторитетных (*мафдул*) трудах, которых нет в превосходных (*фадил*), и сколько может среди первых из них оказаться мути и заблуждений, которых нет в последних! Так, аш-Шихаб ал-Калйуби<sup>2</sup> в разделе о браке говорит: «Ни один из ученых не избежал критики и возражений, даже если он достиг предела совершенства».

Как же прекрасен Шамиль, который, засучив рукава, взялся за создание *Имамата*, и как прекрасна та присяга, данная достопочтенными вершителями дел, благодаря чему народ Дагестана достиг таких высот. И как же прекрасны великие ученые и почтенные мужи, которые собрались в мечети Белгатоя вместе с *имамом* и обратились к нему с просьбой назначить после себя имамом своего дорогого сына Гази-Мухаммада<sup>3</sup>, обладателя кроткого нрава (*халим*). Как прекрасен был Шамиль, который не отверг их

<sup>1</sup> Видимо, имеется в виду ученый-хадисовед шафиит из Дамаска Шамс ад-дин Мухаммад б. Али ал-Камили (ум. 1131 г. х. – начался 23 ноября 1718 г.).

<sup>2</sup> Шихаб ад-дин Ахмад б. Ахмад ал-Калйуби (ум. 1569) – известный египетский ученый-правовед. На Северном Кавказе широкую популярность получил его субкомментарий на сочинение Джалал ад-дина Мухаммада ал-Махалли «Канз ар-рагибин шарх Минхадж ат-талибин». См.: GAL, I, 395, № 29 (30), I, Commentare, 15; Glossen, b.

<sup>3</sup> *Хадджи*-‘Али из Чоха, один из участников Кавказской войны и автор сочинения «Сказания очевидца о Шамиле», так описывает этот эпизод: «В конце 1264 (1847) г., в начале весны Шамиль приказал собраться всем *на’ибам*, ученым и другим почетным людям и сотенным начальникам Дагестана и Чечни в с. Балгит, что в Ичкерии. Они признали сына Шамиля (сына звали Казимухаммад) и присягнули ему в верности».

просьбы и ответил их чаяниям. Тем самым своими стараниями они сняли с предусмотрительных правоверных страхи и опасения по поводу нарушения порядка, а также споров, которые могли возникнуть между достойными людьми, претендующими на пост *имама*, когда нынешний [*имам*] по воле Всевышнего покинет этот бренный мир, произнося свидетельство единобожия по внушению [Аллаха].

### Пятая глава.

#### О вынесении и исполнении решений ради общего блага

Что касается [функции] вынесения решений, то она может быть возложена Законодателем (*шари'*) на *имама* или же его заместителя, но только в том случае, когда решение по какому-либо вопросу им, Законодателем, не установлено. Так, любимец Аллаха (*вали*) Дамадан [ал-Муги]<sup>1</sup>, комментируя следующий аят: «Если бы он (т. е. Мухаммад. – М. Ш.) приписал Нам какие-либо речи, то Мы схватили бы его за правую руку...», сказал: «Этого аята достаточно для того, чтобы воздержаться от добавления или убавления чего-либо к велениям и запретам (Аллаха) и ограничиться решениями, приведенными в первоисточниках».

Комментируя эти слова, [Ибрахим] ал-Уради<sup>2</sup> пишет: «Что касается права на вынесение каких-либо решений ради общего

---

<sup>1</sup> Дамадан ал-Муги (ум. 1718–1719) – известный дагестанский ученый-энциклопедист, сыгравший большую роль в распространении естественно-научных знаний, преподавании таких дисциплин, как математика, астрономия и медицина.

<sup>2</sup> *Хаджжи* Ибрахим б. *хаджжи* Мухаммад ал-Уради (ум. 1771) – один из выдающихся правоведов Дагестана XVIII в. Исследователи отмечают социальную значимость, которую сыграли многие шариатские *фатвы* и заключения, вынесенные ал-Уради. Принимал активное участие в организации сопротивления против захватнической деятельности Надир-шаха Афшара в первой половине XVIII в.

блага, то оно дается уполномоченному лицу, но только в установленных рамках. Ведь, по сути, решение, вынесенное таким образом, также является решением Аллаха, так как Им было дано такое право. И там нет никакого своеволия».

Подобного рода высказывания, [как, например,] слова *имама* ал-Газали<sup>1</sup>, «что общее благо следует искать в *шари'ате*, а не придумывать самовольно», вероятно, следует отнести к случаям, когда право на вынесение решения по собственному усмотрению [*имама*] не дано. В книгах по *фикху* упоминается много случаев, когда дается такое право. В частности, в «Шарх ал-Кабир» [отмечено]: «Если *имам* посчитает нужным, то может продать имущество, собранное в виде *заката*, и раздать вырученные деньги неимущим». Также в «Ал-Асна'<sup>2</sup>» говорится: «*Имам* имеет право расходовать захваченное имущество не по назначению, если видит в этом [общее] благо». Также в «Ибн Хаджаре» в разделе «О трофеях» сказано: «Следует распределять [трофеи] по усмотрению *имама*». В «Ал-Минхадже» в разделе «Об ослушниках» (*бугат*) написано: «Если ослушники (*бугат*) просят дать им отсрочку, то *имам* подумает и примет решение, кажущееся ему верным». В «Ибн Хаджаре» в разделе «О вероотступничестве» сказано: «*Кад* имеет право продать имущество сбежавшего [вероотступника], если видит в этом благо». Также в «Минхадже» в разделе «О наказании за распитие [вина]» сказано: «*Имам* имеет право довести количество ударов до восьмидесяти, если посчитает нужным». А в разделе «О назначении меры наказания (*та'зир*)» отмечает, что *имам* сам определяет меру наказания.

<sup>1</sup> Абу Хамид Мухаммад б. Ахмад ал-Газали (1058–1111) – один из крупнейших мыслителей мусульманского Средневековья, выдающийся исламский теолог, суфий и правовед, оказавший огромное влияние на развитие арабo-мусульманской культуры в целом. Сочинения ал-Газали, в том числе его наиболее знаменитый этико-догматический трактат «Ихйа' улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») были широко распространены в Дагестане.

<sup>2</sup> Имеется в виду комментарий Закарийи ал-Ансари (ум. 1520) под названием «Асна' ал-маталиб фи шарх Равда ат-талиб». См.: GAL, SB II, 118, 254.

Также в «Махалли» сказано: «Имам может даже простить, если в этом есть благо». В том же «Ибн Хаджаре» в том же самом разделе говорится, что *имам* имеет право самостоятельно вынести решение касательно пленных из числа свободных. Также об этом сказано и в других трудах, процитированных в предыдущей главе. Проявите благоразумие и подумайте над всем вышесказанным. Особенно над словами из «Ал-Анвара». Если бы *имаму* не давалось право на вынесение решения по собственному усмотрению в особых случаях, то что значат высказывания и [суждения богословов], приведенные выше, а также другие подобного рода многочисленные заключения ученых, в которых на самом деле обосновывается именно подобная позиция? На это, кстати, указывает высказывание Ибрахима ал-Уради. Кроме того, практика свидетельствует о дозволенности всего этого.

Да одарит Всевышний Аллах своей поддержкой тех, кто принял за воскрешение позабытых [норм] *шари'ата*, и да благословит и приветствует Всевышний Аллах основателя [*шари'ата*]! И да поможет Всевышний Аллах *имамам* в исполнении того, в чем Он предоставил им волю на личное усмотрение! Все мы были свидетелями этому неоднократно с тех пор, как началось угасание огня обычаев с помощью Всевышнего!

Аз-Заркаши в [книге] «Таншиф ал-масами»<sup>1</sup>, которая является комментарием к «Джам' ал-джавами'», при обсуждении вопроса о ложном сообщении пишет, что *шари'ат* основывается на разумном суждении, а не на противном разуму. В «Усул ат-Тирмизи»<sup>2</sup> приводится следующее изречение Пророка, да благословит его Всевышний Аллах и приветствует: «Правоверный не может ошибаться в своих суждениях».

<sup>1</sup> Бадр ад-Дин Мухаммад ибн 'Абдаллах аз-Заркаши (ум. 1392) – известный египетский правовед, один из поздних представителей шафиитской школы, автор комментария «Таншиф ал-масами'» на сочинение ан-Навави «Минхадж ат-талибин». См.: GAL, II, 91.

<sup>2</sup> Вероятно, имеется в виду один из канонических сборников *хадисов* Мухаммада б. Иса ат-Тирмизи «Джами' ат-Тирмизи». См.: GAL, I, 161, SB I, 267.

## Шестая глава. О вероотступничестве (*ридда*)

Причин, приводящих к *ридда*, множество. Я же приведу из них случающиеся наиболее часто среди простонародья. *Имам* ан-Навави в «Минхадже» вкратце пишет: «Если кто-нибудь будет клеветать на Пророка или сочтет дозволенным то, что является недозволенным [по *шари'ату*] бесспорно (по единогласному решению ученых (*иджма'*)) или же наоборот, то этот человек становится неверным (*кафир*). Также действием, приводящим человека в неверие, является преднамеренное глумление над религией или же прилюдное отрицание столпов религии».

Как указывается в комментариях к «Ал-Минаджу», религия – это то, что Всевышний Аллах пояснил рабам Своими устами Своего посланника, будь то обязательные, или желательные, или остальные нормы и предписания. Подобного рода высказываний можно привести очень много. Однако их суть можно обобщить словами ан-Навави: «Если кто-нибудь будет клеветать на Пророка или сочтет дозволенным [по *шари'ату*] то, что является недозволенным бесспорно (по принципу *иджма'*. – М. Ш.) или же наоборот, то этот человек становится неверным». Так что следует поразмыслить над этими словами и над тем, каково положение людей раньше и теперь.

Выдающийся ученый 'Умар ан-Насафи в своем труде «Ал-'Ака'ид» говорит о том, что совершение тяжкого греха не приводит человека в состояние неверия (*куфр*). Тем не менее, комментируя его слова, ат-Тафтазани отмечает: «Однако если этот грех совершается кем-либо, кто не считает его чем-то недозволенным или же пренебрегает запретами, то это, несомненно, рассматривается как неверие. Так как здесь налицо признаки неверия (опровержения) (*такзиб*)». Чуть ниже он пишет: «Считать дозволенным совершение тяжкого греха считается неверием».

Также ученые пишут, что считать дозволенным любой грех вне зависимости от тяжести является неверием в том случае,

если данное действие относится к категории запретных (*харам*) согласно бесспорному доводу (*далил кат'и*). Презрительное отношение к *шари'ату* или насмешки над его постулатами также является неверием, так как это опровержение или непризнание истинности [божественной религии]. Тот же комментатор (ат-Тафтазани. – М. III.) пишет: если человек будет считать, что распитие спиртного (*набиз*) до полного опьянения не возбраняется, то этот человек становится неверным (*кафиром*). Если кто отзовется об Аллахе не подобающим Его величию образом или же насмеяется над одним из Его имен, или позволяет подобное по отношению к любому из Его повелений, или он будет отрицать его заветы, то этот человек становится вероотступником.

В субкомментариях к данному труду по той же теме говорится, что издевательство в адрес *шари'ата*, богословских наук или в адрес *'улама'* с точки зрения их деятельности в области *шари'ата* также следует расценивать как неверие. Обратись к этим источникам, а также к «Ибн Хаджару», где также подтверждается сказанное выше. Так, *имам* ал-Байдави в своем труде «Анвар ат-Танзил»<sup>1</sup>, комментируя аят «Тщетны деяния того, кто отрекся от веры, а в будущем мире он окажется среди потерпевших урон»<sup>2</sup>, говорит, что под словом «вера» (*иман*) подразумеваются предписания *шари'ата*, а под словом «неверие» (*куфр*) – отрицание этих предписаний и отказ от их исполнения.

Шайх-заде<sup>3</sup>, дополняя его, пишет, что человек, отрицающий какое-либо из божественных предписаний и отказывающийся от их исполнения, становится *кафиром* по единогласному решению

<sup>1</sup> Абдаллах б. 'Умар Абу-л-Хайр Насир ад-Дин ал-Байдави (ум. 1286) – известный мусульманский ученый, автор знаменитого комментария к Корану «Анвар ат-танзил ва асар ат-та'вил», был верховным *кади* в Ширазе. См.: GAL, I, 416, № 25; I, № 25, I.

<sup>2</sup> Коран, 5:5.

<sup>3</sup> Мухаммад б. Мустафа ал-Куджави Шайх-заде (ум. 1543), автор субкомментария «Хашийат Шайх-заде» на тафсир ал-Байдави «Анвар». См.: GAL, I, 416, № 25, I, Glossen, 12.

ученых (*иджма*<sup>1</sup>). Также все его благодеяния не засчитываются (букв. «уничтожаются; съедаются». – *М. Ш.*), и не получит он за них никакого воздаяния. Посмотри в толковании к начальным айатам суры «ал-Бакара», где еще более подробно разъясняется смысл понятия *куфр*. Также посмотри в «Шарх ал-‘Ака’ид» в разделе об *имане*, а также в комментариях к нему, там, где речь идет о сподвижниках [Пророка]. Смотри также в «Минах ал-маккийя», в конце и в комментариях к «Мухтасару», которая называется «Мухаммадийя»<sup>1</sup>, и в других [источниках], где все сказанное очевидно подтверждается.

Также Шайх-заде, комментируя другой аят «Они ответили: „Сердца наши недоступны для веры“». Как бы не так! Это Аллах покарал их за неверие, ведь вера их ничтожна»<sup>2</sup>, пишет: «Всевышний Аллах называет их веру неполноценной, потому как они веруют в Писание лишь отчасти, а такая вера (*иман*) не считается действительной. Так как „*иман*“ – это вера в определенные устои, то без абсолютного их признания вера считается недействительной. Именно поэтому Всевышний Аллах определил большее наказание тем, кто уверовал лишь отчасти, в следующем аяте: „Не станете же вы признавать одну часть Писания, а другую отвергать? Воздаянием тому, кто творит подобное, будет позор в этом мире, а в Судный день – самое жестокое наказание. Аллах ведает о том, что вы творите“<sup>3</sup>». Так, с ссылкой на труд «Ат-Таргиб ва ат-Тархиб» *хафиза* ‘Абд ал-Халима ал-Мунзири<sup>4</sup>, сообщается,

<sup>1</sup> «Шарх ал-‘Ака’ид» – сочинение Мас’уда б. ‘Умара ат-Тафтазани (см. сноску 1 на с. 130). «Мухаммадийя» – сочинение ученого конца XVIII в. Мухаммада б. ‘Абд ас-Салима Лала, которое является комментарием на «Мухтасар» дагестанского ученого XVI в. ‘Али ал-Кабир б. Мухаммад ал-Гази-Гумуки ад-Дагистани.

<sup>2</sup> Коран, 2:88.

<sup>3</sup> Коран, 2:85.

<sup>4</sup> Абу Мухаммад ‘Абд ал-‘Азим б. ‘Абд ал-Кави Заки ад-Дин ал-Мунзири (ум. 1258) – египетский ученый-правовед, долгое время преподавал в багдадском мадрасе «Камалия», автор сочинения «Китаб ат-Таргиб ва-т-тархиб». См.: GAL, I, 367, № 4, 1; SB I, 627.

что некоторая часть авторитетнейших ученых склоняется к мнению, что обобщенные изречения Пророка ('ам), подобно таким, как «Тот, кто скажет „Нет божества кроме Аллаха (ла илаха илла Ллаху)“ войдет в рай или же Аллах сделает запретным тому человеку ад», были сказаны им в период раннего ислама, когда он (Пророк. – М. III.) призывал людей признать единство Творца (т. е. призывал к единобожию (*таухид*). – М. III.).

Однако со временем, когда были изложены остальные предписания и нормы, такого рода решения утратили свою силу. И доводов сему предостаточно. Один из *хадисов*, который также может служить доводом в пользу этого мнения, не раз приводился нами, когда мы касались темы молитвы, поста и паломничества (*хаджж*). Далее также будут приведены различные *хадисы* с подобного рода содержанием.

Другая группа ученых утверждает, что нет нужды доказывать, что обобщенные *хадисы* со временем были аннулированы. Ведь необходимость соблюдать все предписания ислама является неотъемлемой частью, следующей за произношением человеком формулы исповедания веры в единого Бога (*шахада*). Когда же человек произносит эту формулу единобожия, а после отказывается принимать или совершать какое либо предписание, отрицая его или же просто пренебрегая им (<...>), его следует считать неверным (*кафир*), который будет лишен права блаженствовать в раю. Такое мнение также является следствием первого.

Еще одна группа ученых считает, что произнесение формулы единобожия (*калимат таухид*) является достаточным обстоятельством для того, чтобы человек заслужил рай и спасся от мук ада. Но при условии, что он исполнял все предписания и избегал совершения «больших» грехов (*каба'ир*). В противном случае простое произнесение формулы единобожия не будет достаточным

для того, чтобы человек спасся от адских мучений. Это мнение также схоже с предыдущим или повторяет его.

Ар-Рафи'и в «Ал-Кабире» и ал-Ардабили в «Ал-Анваре» в разделе «Отступничество» пишут: «После чего его (т. е. человека, произнесшего формулу *шахады*. – М. Ш.) обязывают к соблюдению остальных религиозных предписаний и норм. В случае несогласия этого человека следует казнить как веротступника (*муртадд*). Как было сказано Пророком, „по праву, данному исламом (*би хакк ал-ислам*)“». Так, в сочинении «Ат-Тарика ал-Мухаммадийа»<sup>1</sup> сообщается, что Пророк сказал: «Вся моя *умма* будет удостоена рая, кроме того, кто откажется». В книге «ал-Мафатих», принадлежащей перу Музхир ад-дина<sup>2</sup>, говорится: «В выражении „кроме того, кто отказался“, которое приводится в данном *хадисе*, подразумевается тот, кто отказывается принять *шари'ат* и соблюдать все его нормы и предписания и отрицает его истинность или просто пренебрегает им. Ведь такого человека следует считать неверным (*кафир*), недостойным Рая. Здесь же, комментируя другое изречение Пророка „Не исполняющего предписания Аллаха по своему высокомерию Аллах сокрушит непременно“, говорит, что человек, из-за своей гордости отвернувшийся от призыва Корана, будет наказан Всевышним Аллахом». Из этих слов можно сделать вывод, что если кто-то не будет следовать хотя бы одному аяту из Священного Корана или, возгордившись, станет пренебрегать чтением одного из его аятов, такого человека следует считать неверным (*кафир*).

---

<sup>1</sup> «Ат-Тарика ал-Мухаммадийа» – сочинение по мусульманской догматике и этике известного турецкого филолога и богослова-мистика ал-Биркали (ум. 1573). См.: GAL, II, 440, № 3, 15; SB II, 655.

<sup>2</sup> Сочинение по *хадисам* арабского ученого-хадисоведа и правоведа Музхир ад-Дин аз-Зайдани (ум. после 1320). См.: GAL, I, 363, № 6, I, Commentare, 2.

Комментируя аят «А те, которые не судят согласно тому, что ниспослал Аллах, – и есть неверные»<sup>1</sup>, устанавливающий истины ученый ал-Йамани в книге «Ал-Итхаф 'ала талабати ал-Кашшаф»<sup>2</sup> пишет, что «в данном аяте подразумевается не всякий, кто не вынес решение по *шари'ату*, а именно тот, на кого было возложена обязанность вынести решение согласно законам Аллаха (т. е. *кади*. – М. III.), однако он не выносит их, испытывая к *шари'ату* неприязнь и пренебрежение или сомневаясь в нем, или же предпочитая ему другое. Именно такой случай стал причиной ниспослания данного аята. И человек, который посмел и преднамеренно вынес решение, основываясь на том, что не было ниспослано Всевышним Аллахом, преступил границу, и в действиях его содержится нежелание выносить решение согласно Корану».

Обновитель [веры] и мученик (*шахид*) Гази-Мухаммад выносит заключения о том, что того, кто выносит судебное решение, основываясь на адатных обычаях, следует отнести к числу отступников (букв. «людей обычаяев». – М. III.). При этом он ссылается на сведения, содержащиеся в рассказе про 'Аббаса, а также на такие труды, как «Ибн Хаджар», «Рамли» и субкомментарии к ним, на сочинение «Дурар»<sup>3</sup> в двух местах, а также на заключения Тайиба [ал-Харахи] и *Хаджжи* ал-Уради.

---

<sup>1</sup> Коран, 5:44.

<sup>2</sup> Салих ал-Йамани ал-Макбали (1637–1687) – крупный йеменский ученый, долгое время жил и преподавал в Мекке, выступал с идеями абсолютного *иджтихада*. Автор работ по мусульманскому праву и тафсирам, в том числе автор субкомментария «Ал-Итхаф 'ала талабати ал-Кашшаф» на комментарий к тафсиру «Кашшаф» ат-Тафтазани. У Салиха ал-Йамани обучались некоторые дагестанские ученые, в том числе известный Мухаммад б. Муса ал-Кудуки (ум. 1717). О нем см.: *Крачковский И. Ю.* Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 582–584.

<sup>3</sup> Вероятно, это сочинение по ханафитскому праву «Дурар ал-хикам фи шарх гуар ал-ахкам», принадлежащее перу Мухаммада б. Фарамурза б. 'Али Мулла Хосрау (ум. 1480). См.: GAL, II, 226, № 10, 1; SB II, 316–317.

В своем сочинении «Заджр ал-мурид ‘ан иртидад ал-марид»<sup>1</sup> Гази-Мухаммад приводит предостаточно [аргументов] для тех, кто размышляет. Да поможет нам Аллах в совершении благих деяний [того, в чем есть Его довольство и угода]. Да соберет Он нас со своими любимцами в Раю.

---

<sup>1</sup> Сочинение первого *имама* Гази-Мухаммада ал-Гимрави. См. сноску 1 на с. 27.

# Глава 6

## Нур-Мухаммад ал-Авари. «Такрират»

Перевод с арабского языка и комментарии

*М. Г. Шехмагомедова*

Нур-Мухаммад ал-Авари (ум. 1834) – прославленный аварский ученый, *кади* Хунзаха, учитель будущего *имама* Хамзат-бека; автор известного среди дагестанских ученых сочинения «Ад-Дуррат ас-самина» по теории диспута, многочисленных поэтических текстов и переводов с арабского на аварский язык. Являлся сторонником ханши Баху-бике, фактической правительницы Аварии (1823–1834). Был убит сторонниками *имама* Хамзата. Похоронен в Хунзахе рядом с могилой этого *имама*.

Поддерживая аварских ханов и ханскую власть в Дагестане, Нур-Мухаммад ал-Авари последовательно боролся против движения *имамов* Гази-Мухаммада и Хамзата. Критике их притязаний на политическую и идеологическую власть он посвятил небольшой трактат, написанный в полемическом жанре<sup>1</sup>. Единственный известный его список, предположительно автограф, хранится в одном из рукописных фондов ИИАЭ ДНЦ РАН, носящем имя

---

<sup>1</sup> Автор не дает никакого названия своему сочинению, заголовок «Такрират» («Заключения») предложен М.-С. Саидовым.

известного дагестанского востоковеда М.-С. Саидова, которому рукопись ранее принадлежала<sup>1</sup>.

В своем сочинении Нур-Мухаммад доказывает, что концепция Гази-Мухаммада о необходимости создания «регионального *Имамата*» на территории Северного Кавказа, изолированного от остального мусульманского мира, не отвечает шариатской доктрине о едином правителе для всего мусульманского сообщества (*уммы*). Он подробно разбирает и критикует действия Гази-Мухаммада как религиозного и политического лидера, в том числе его расправы над мусульманами в контролируемых им территориях «за отказ подчиниться приказам *имамата*» или «за распитие бузы», а также конфискацию имущества мусульман, отказавшихся встать на путь вооруженного *джихада*.

Вместе с тем ал-Авари осуждает религиозные взгляды первого *имамата*, в частности позицию Гази-Мухаммада в отношении иноверцев, с которыми он запрещал дружить. По мнению Нур-Мухаммада, данное требование никак не соответствует тогдашним реалиям Дагестана. Он призывает своего оппонента не делать выводы, основываясь на доводах, взятых напрямую из первоисточников веры – Корана и Сунны пророка Мухаммада, а опираться на труды авторитетных мусульманских ученых. При этом отдельные взгляды Нур-Мухаммада на *Имамат* и отношения мусульман с иноверцами, также как у Муртады-‘Али ал-Уради, хотя и в меньшей степени, близки к нигилистической салафитской риторике современности.

Назвать точную дату написания этого сочинения не представляется возможным. Судя по контексту, можно предположить самый конец 20-х – начало 30-х гг. XIX в.

---

<sup>1</sup> Фонд М.-С. Саидова (далее – ФМС) ИИАЭ ДНЦ РАН. № 39.

### Такрират<sup>1</sup>

«Это заключения (*такрират*) ученого Нур-Мухаммада ал-Авари, впоследствии убитого в правление *имама* Хамзата ал-Хуцали, которые были им вынесены против первого *имама* Дагестана ученого Гази-Мухаммада сына Исма'ила ал-Гимрави, являвшегося автором сочинения «Бахир ал-бурхан фи иртидад 'урафа ад-Дагистан». Нур-Мухаммад был приближенным *амира* Абу-нуцал-хана, сына Султана Ахмед-хана, и его матери Баху-бике<sup>2</sup>. Он был их секретарем и верой служил им, за что был отправлен в качестве посла в Петербург. Нет ничего удивительного в том, что он (Нур-Мухаммад, – М. III.) выступал противником *Имамата*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Данное сочинение было переведено в рамках исполнения научно-исследовательского гранта РГНФ по проекту № 15-01-00389 «а».

<sup>2</sup> Баху-бике (Баху-Меседу-бике) – дочь аварского *нуцала* Умма-хана, фактическая правительница Аварии (1823–1834) до совершеннолетия своего старшего сына. Убита в Хунзахе людьми второго *имама* Гамзат-Бека.

<sup>3</sup> Этот отрывок перевода записи на титульной странице рукописи сочинения Нур-Мухаммада ал-Авари сделан рукой известного дагестанского арабиста и востоковеда М.-С. Саидова, которому она принадлежала. М.-С. Саидов вместе с другими рукописями подарил его ИИАЭ ДНЦ РАН, и на базе его рукописной коллекции был сформирован фонд, носящий имя ученого. Данный список сочинения (ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 39) является пока единственным известным исследователям. Но можно обоснованно предположить, что он является автографом в рабочем исполнении. Скорее всего, Нур-Мухаммад ал-Авари отправил своему оппоненту Гази-Мухаммаду ал-Гимрави другой список своего послания.

Л. 1а

Именем Аллаха Милостивого и Милосердного.

**[К вопросу об имаме и имамстве]<sup>1</sup>**

Гази-Мухаммад [пишет]:

«В первую очередь они возложили на меня обязанности судьи (*кади*), а потом – [обязанности] *имам*а, и тот, кто не подчинится мне в наших краях, является слушником (*бугат*)».

[Нур-Мухаммад отвечает]:

Если под понятием *имам* понимать верховное имамство (*имамат ал-‘узма*), которое толкуется в источниках как наместник Пророка (*халифа*), то нет на сегодняшний день и с давних времен верховного *имам*а (*ал-имам ал-а‘зам*) или главы исламской [*уммы*] (*султан ал-ислам*). Если допустить, что он все-таки есть, то в таком случае он должен быть один, как об этом сказано в *хадисах* и книгах богословов. А если [под словом *имам*] Вы понимаете *кади*, то в таком случае Ваша власть не распространяется на все города Дагестана. Если у Вас нет человека, которому народ изъявляет свою покорность (*мута*’), чтобы принести ему присягу, или он обладает силой и властью, то такое лицо не имеет права назначать *кади* или обладать другими полномочиями, которые имеет право осуществлять только *имам* или его заместитель (*на‘иб*). В таком случае его власть легитимна, он не обязан Вам подчиняться.

Есть определенные территории, где правители (*хукама*’) или судьи (*кудат*) были назначены теми, кто имеет право снимать и назначать (*ахл хилли ва-л-‘акд*). На них – держателей власти (*зу аш-шавка*)<sup>2</sup> – Ваша власть не распространяется. И если лица,

---

<sup>1</sup> Нур-Мухаммад ал-Авари не дает названия главам в своем сочинении, поэтому приводимые названия являются условными, в зависимости от тематики обсуждаемых автором вопросов.

<sup>2</sup> Речь идет о дагестанских правителях мусульманских политических образований под российским протекторатом того периода.

имеющие право снимать и назначать, до Вашего прихода уже назначили *кади*, такие общества (*навахи*), как Акуша и Андалал, или города (*балда*), как Унцукуль и Аракани<sup>1</sup>, то Ваша власть на них также не распространяется. Вы не имеете права называть их слушниками (*бугат*), потому что их власть узаконена людьми, имеющими право снимать и назначать. Несправедливо ограничивать решение одних обладателей права снимать и назначать, [которые назначили действующих *кади*,] признавая прерогативу тех обладателей права снимать и назначать, кто назначил Вас. Вы не имеете власти и права [на их территории].

Они назначили Вас, в некоторых случаях отстранив своих *кади*, потому что те халатно относились к своим обязанностям. В некоторых случаях назначили Вас, оставив и других [в осуществлении возложенных функций], ссылаясь на то, что можно оставить в одном месте двух *кади*. Вы, мой брат, *кади* указанных селений, имеете право вершить там [суд] в соответствии с правами *кади*, но только там. Вы не верховный *имам* (*ал-имам ал-а'зам*), а *имам* блюстителей [*шари'ата*] и нравственности (*имам ал-мук-тасибин*) и предводитель воителей за веру (*амир ал-муджахидин*), но не верховный *имам* Дагестана.

Если допустить, что Вы имеете в виду под этим верховного *имама*, то мы приведем ссылки и доводы о недозволённости того, что таких *имамов* может быть несколько:

#### Л. 26

Именем Аллаха Милостивого и Милосердного. *Хадис* [Пророка] гласит: «Когда избирается два *халифа*, не подчиняйтесь последнему из них».

---

<sup>1</sup> Из контекста сочинения становится ясно, что оно было составлено ал-Авари еще на раннем этапе деятельности первого *имама* Дагестана Гази-Мухаммада, т. к. упоминаемые им селения Унцукуль и Аракани в более поздний период в составе остальных сел Койсубулинского общества уже были подчинены власти *имама*.

Все *имамы* [мазхабов] единогласны во мнении, что одновременно должно быть не более одного правителя всех мусульман, даже если две эти территории будут находиться на разных концах света. Об этом писал ученый 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани в своем сочинении «Ал-Мизан ал-кубра»<sup>1</sup>.

Как указывает Джалал ад-дин ас-Суйути в своем сочинении «Унмузадж ал-лабиб»<sup>2</sup>, «еще одной особенностью Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, является, что после него править мусульманами будет только один *имам*».

Дополнение: «Нельзя назначать двух *имамов* одновременно. Но если это все-таки произошло, то законным следует признать первого из них» («Ибн Хаджар»<sup>3</sup>).

«Не обязательно, чтобы при этом все те, кто имеет право снимать и назначать, были единогласны во всех городах и окраинах. Достаточно, чтобы, когда до отдаленных областей дойдет весть о назначении *имама*, эти люди выразили свое согласие». Это высказывание взято мною из сочинения «Ар-Равда»<sup>4</sup>.

*Имам* является наместником (*на'иб*) Пророка. В сочинениях «Ал-Анвар» и «Шарх ал-иджаз»<sup>5</sup> написано, что «допускается [назначать] двух *имамов*. Это не противоречит предыдущим приведенным мнениям, поскольку под термином *имам* имеются в виду разные понятия». В первом случае в *хадисах* подразумевался верховный *имам* (*имам ал-а'зам*), а в двух последних сочинениях просто *имам* [мусульманской общины], которых множество. Следует, чтобы *имам* проводил самостоятельную политику среди мусульман, контролируя все процессы, наблюдая за всем, кроме того, он должен быть в состоянии реализовывать все свои

<sup>1</sup> См. сноску 4 на с. 134.

<sup>2</sup> Полное название: «Унмузадж ал-лабиб фи хаса'ис ал-хабиб» – сочинение по хадисам крупного египетского ученого-энциклопедиста Джалал ад-Дина 'Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра ас-Суйути (ум. 1505). См.: GAL, II, 143, № 7, 29; SB II, 181.

<sup>3</sup> См. сноску 1 на с. 129.

<sup>4</sup> См. сноску 5 на с. 132.

<sup>5</sup> См. сноски 1, 2 на с. 131.

решения. А как Вы управляли делами своих подчиненных, особенно своих соседей, жителей сел Каранай и Эрпели<sup>1</sup>? Получили ли какие-то выгоды горцы, когда никто из них не может свободно заниматься своим хозяйством или путешествовать? Эти [преимущества] являются одной из выгод от назначения *имама* и [должного исполнения] его обязанностей. Вместе с тем в некоторых селениях, где жили не по *шари'ату*, он восстанавливается [вашими усилиями]. Да, но достаточно ли того? Необходимо, чтобы не только религиозное, но и мирское развивалось. А этого[, как мы видим, у Вас] нет!

Л. За

В тех странах, где нет *имама*, следует подчиняться держателям власти и силы. Им можно и нужно подчиняться, если они вне зоны власти верховного *имама*. А если их несколько, то каждый вправе управлять самостоятельно в том месте, где он имеет силу и власть.

Становится очевидным, что обладатель власти и силы, у которого нет равного конкурента, имеет право назначать *кади* и других власть предержащих лиц. Однако если таких будет несколько и если они не будут отдавать предпочтение одному из них, то каждый из них в том месте, где он находится, будет иметь право распоряжаться. А если в какой-то области не будет явно выраженных обладателей власти и силы, то люди, имеющие право снимать и назначать, могут облечь кого-либо властью по своему усмотрению, и в этом случае назначенное ими лицо

---

<sup>1</sup> Эрпели и Каранай – крупные сельские образования на территории современного Буйнакского района Республики Дагестан. Деятельность по распространению *шари'ата* первый *имам* Дагестана Гази-Мухаммад ал-Гимрави начал именно с этих сел, жители которых в подавляющем большинстве симпатизировали его идеям. Осенью 1832 г. царским войскам пришлось взять эти села с боем, а после они вступили в Гимринское ущелье и окончательно подавили сопротивление сторонников Гази-Мухаммада.

будет легитимным согласно *шари'ату* и будет считаться правителем (*хаким*). Данное решение относится [, например,] к *кади* Акуша, Андалал и других союзов сельских общин<sup>1</sup> (*ахрар*).

Решение относительно *кади*, назначенного держателем власти и силы:

«Обладатель власти и силы является тем, кому следует подчиняться». Так сказано в «Ибн Хаджаре».

*Имам* ал-Джувайни пишет<sup>2</sup>, «что правосудие (*када'*) – это вынесение шариатского решения по конкретному случаю лицом, облаченным по *шари'ату* властью (*мута'*). *Кади* назначает верховный *имам* или его заместитель (*на'иб*), а на территории, неподвластной ему (верховному *имаму*. – М. Ш.), *кади* назначается держателем власти и силы; а если такового нет, то его назначают люди, имеющие право снимать и назначать».

Ахмад ибн Хаджар ал-Хайтами пишет: «Султан и обладатель власти идентичны [в правах и полномочиях]. *Кади*, назначенный султаном, или, если такового нет, назначенный любым обладателем власти, если даже он нечестивец (*фасик*), является законным [по *шари'ату*], поскольку он назначен в определенных общественных интересах людей. А также, если предводитель „не подчиняющихся власти *имама*“ (*амир ал-бугат*) назначает справедливого *кади*, тот имеет право облечь себя властью. Ведь от этого есть общая выгода».

---

<sup>1</sup> Акуша и Андалал – два крупных союза сельских общин в Предгорном и Нагорном Дагестане. Характерной особенностью обоих обществ являлось то, что во главе общины стояли наследные *кади*, в чьих руках была сосредоточена вся судебная и административная власть. В период Кавказской войны общество Андалал, в состав которого входили такие крупные селения, как Чох, Ругуджа, Согратль, Кудали и др., почти все время существования *Имамата* Шамиля было его составной частью, в отличие от Акуша, который по объективным причинам смог сохранить свою независимость.

<sup>2</sup> Вероятно, цитируется сочинение по теории мусульманского права 'Абд ал-Малика б. Аби Мухаммада ал-Джувайни (ум. 1085) «Ал-Варакат фи усул ал-фикх». См.: GAL, I, 389, № 12, I, 2; SB I, 671.

Л. 36

**[К вопросу о вынесении судебного решения не по *шари'ату*]**

Гази-Мухаммад [заявляет]<sup>1</sup>:

«...А кто не будет судить согласно тому, что ниспослал Аллах, тот – грешник»<sup>2</sup>. «Но нет – клянусь твоим Господом! – они не уверуют, пока они не изберут тебя судьей во всем том, что вызывает у них споры. И тогда не восстанут они в душе против твоего решения и подчинятся ему полностью»<sup>3</sup>.

[Нур-Мухаммад отвечает:]

Что касается первого айата, то если человек не выносит решение [по *шари'ату*], это большой грех. Однако в любом случае имущество и жизнь таковых людей находятся под защитой *шари'ата*. Хотя следует признать, что лицемер (*мунафик*) хуже язычника (*кафир*, *мушрик*). Обязательно обратись к [сочинению] «Шарх ал-'Ака'ид»<sup>4</sup>.

Защита предоставляется человеку, если он мусульманин, а чтобы считаться таковым, достаточно произнесение формулы «*шахады*», если он не покушается на основы веры. В книге «Инсан ал-'Уйун»<sup>5</sup> приводится следующий случай: когда сподвижник 'Умар (впоследствии *халиф*) попросил у Пророка дать ему разрешение на то, чтобы убить лицемеров, пророк Мухаммад ответил: «Разве они не свидетельствуют, что нет божества, кроме Аллаха, и что я Его посланник?», с чем 'Умар согласился, однако ответил, что они так поступили, опасаясь меча. Тогда Пророк сказал:

---

<sup>1</sup> Во втором вопросе, посвященном наказанию Гази-Мухаммада за неверие, Нур-Мухаммад ал-Авари приводит айаты Корана, к которым апеллировал первый *имам*, оправдывая свои действия.

<sup>2</sup> Коран, 5:47. Здесь и далее пер. М.-Н. О. Османова.

<sup>3</sup> Коран, 4:65.

<sup>4</sup> См. сноску I на с. 142.

<sup>5</sup> Сочинение в жанре жизнеописания Пророка (сира) арабского ученого Бурхан ад-Дина ал-Халаби аш-Шафи'и (ум. 1438) См.: GAL, II, 307; SB II 418.

«Я запрещаю вам убивать тех, кто выразил это свидетельство „единобожия“ (*шахада*)».

И сколько таких примеров приводится в книгах по догматике (*калам*) и праву (*фикх*)?

Ислам означает подчинение, покорность и добровольное желание и неотрицание истины [ислама]. При этом следует принимать все установки религии и следовать ее предписаниям, будучи убежденным в их истинности.

Если человек произносит вслух свидетельство «единобожия» и убежден в том, что все предписания ислама являются обязательными к исполнению, хотя сам их не совершает, такой человек считается правоверным (*му'мин*), согласно мнению большинства [ученых].

Автор сочинения «Шарх ал-фикх ал-акбар»<sup>1</sup> пишет: «Убеждение сердцем (*тасдик*) необходимо для [спасения] на том свете, а произношение вслух (*икрап*) – на этом».

В книге «Асна' ал-маталиб»<sup>2</sup> сказано: «Тот, кто скажет: „Я уверовал в Аллаха, а также я уверовал в его посланника и во все то, к чему он нас призвал“, такого человека следует считать всецело уверовавшим».

«Произношение формулы „*шахады*“ является достаточным основанием считать человека мусульманином. И к такому человеку следует относиться [как к мусульманину] и не следует допытываться до того, что он скрывает в своем сердце» («Фатава Ибн Хаджар»).

Л. 4а

*Имам* аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах, сказал: «Если один мусульманин в моем присутствии станет обвинять другого

---

<sup>1</sup> Вероятно, имеется в виду комментарий 'Али ал-Кари ал-Харави на сочинение *имама* Абу Ханифы «Фихх ал-Акбар». См.: GAL I, 169, № 1, I. Commentare, 6; SB I, 286.

<sup>2</sup> См. сноску 2 на с. 138.

мусульманина в том, что тот (второй. – М. Ш.) стал вероотступником, и я не знаю причину его обвинений, то скажу [первому]: „Произнеси свидетельство «единобожия» и покайся“».

**[К вопросу о наказаниях Гази-Мухаммадом за употребление опьяняющих напитков]**

Автор сочинения «Ар-Равда» пишет: «За распитие опьяняющей дозы вареного вина (*набиз*<sup>1</sup> *матбух*) следует применить наказание. Однако распитие неопьяняющей дозы человеком, который убежден, как *ханафит*, что оно не является запретным, следует наказать, но его свидетельство принимается».

Также, по мнению автора сочинения «Асна' ал-маталиб», «распитие небольшой неопьяняющей дозы, за исключением *хамра*<sup>2</sup>, является малым грехом». (<...>)

Ты должен знать, каково отношение ханафитских ученых в вопросах распития [спиртного] и наказания [за это]. В частности, *имам* Абу Ханифа считает, что «наказание за распитие [спиртного] стоит выносить, только если это вино (*хамр*). А за распитие остальных напитков наказывается только в том случае, если человек пьянеет. (<...> Этих доводов, по моему мнению, предостаточно. Я надеюсь, что Всевышний не станет наказывать меня за распитие неопьяняющей дозы *набиза*, запрет на употребление которого является спорным. Я же следую в этом вопросе за [*мазхабом*] Абу Ханифы».

---

<sup>1</sup> Под термином «*набиз*», согласно трактовке большинства правоведов, подразумевался любой опьяняющий напиток, сделанный не на основе винных продуктов, т. е. все, что не являлось «*хамром*».

<sup>2</sup> Под этим словом подразумевалось вино, т. е. любой опьяняющий напиток, сделанный на основе продуктов брожения (ферментов) винограда. В дальнейшем термин «*хамр*» получил в различных шариатских правовых системах (*мазхабах*) более широкую трактовку.

Л. 7а

Если у кого есть доводы, то пусть приводит, а если нет, то пусть молчит. Можешь обратиться для ответа по данному вопросу к сочинениям Ибн Хаджара [ал-Хайтами] «Кафф ар-ра‘ан истима‘ ал-лахв ва ас-сима‘»<sup>1</sup> и другим работам.

«Если человек, совершивший какой-либо поступок, о дозволенности или запрете которого среди ученых есть разногласия, следует в этом вопросе тому *мазхабу*, что разрешает это действие, то на нем нет греха, так как его следование за мнением ученого в *мазхабе* [в данном случае] является обоснованным.

Что касается слова о том, что великий *имам* (*ал-имам ал-а‘зам*) Абу Ханифа якобы изменил свое мнение по поводу дозволенности распития небольшого количества *набиза*, то оно является слабым и беспочвенным.

Человеку, увидевшему другого выпившим *набиз*, не следует его осуждать. Так как, быть может он следует в этом деле за мнением *имама* Абу Ханифы».

Л. 86

**[К вопросу о дружбе с иноверцами]**

Гази-Мухаммад [заявляет]:

*Хадисы* гласят: «Кто приумножит своим присутствием количество рядов кого-либо, то он будет считаться из них»; «Мусульманин, находящийся рядом с неверными, тоже считается неверным (*кафир*)»; «Кто уподобится кому-либо, то он сам является таковым».

[Нур-Мухаммад отвечает:]

Если допустить, что данные изречения являются достоверными, то в них подразумевается совсем другое лицо и адресовано другим и неприменимо к нам. Наше дело – принимать

---

<sup>1</sup> Полное название сочинения Ахмада Ибн Хаджара ал-Хайтами: «Кафф ар-ра‘ра‘ан мухаррама ал-лахв ва ас-сима‘». См.: GAL, II, 389; SB II, 528, 24.

решения, опираясь на мнение сведущих ученых, а не [напрямую на] источники *шари'ата* (т. е. Коран и Сунну пророка. – М. Ш.). Ведь действовать согласно *хадису* имеет право лишь *муджтахид*. А последователь *таклида*, не достигший уровня *иджтихада*, должен руководствоваться мнением того, за кем он следует. *Хадисом* он может руководствоваться лишь в том случае, когда в *мазхабе* его *имам* отсутствует опровержение этому *хадису*. При этом он обязан подробно изучить свой *мазхаб*.

Гази-Мухаммад [пишет]:

«Люди, имеющие право снимать и назначать, увидев, что шариатские судьи (*кади*) не оказывают должного внимания своим обязанностям и поверхностно относятся к делам *шари'ата*, возложили на меня ответственность за это дело во всех городах Дагестана. При наихудшем раскладе (т. е. даже если я не считаюсь *имамом*. – М. Ш.), я являюсь хотя бы *кади* во всех территориях Дагестана. Все остальные *кади* являются моими помощниками, а те, которые не подчиняются мне, есть ослушники (*бугат*)».

[Нур-Мухаммад отвечает:]

Из текстов сочинений видно, что ученый не становится *кади* того места, в котором нет держателя власти и силы, без согласия имеющих право снимать и назначать. Трудно себе представить, что на территории, к примеру, Андалала человек из другого места может быть назначен в качестве *кади* лицами, имеющими право снимать и назначать. Это то, что разум не может воспринимать, и этому нет никаких доводов. Разве только в том случае, когда эти люди сами захотят назначить кого-либо со стороны.

Л. 86

Из предыдущих *хадисов* и со слов ученых единогласно следует, что верховный *имам* должен быть только один. И поэтому уже долгое время нет *имам*, который бы отвечал хотя бы одному из соответствующих требований. А есть всего-навсего управляющий делами (*вали ал-амр*). В наше время им является султан

Султан-Махмуд<sup>1</sup>, причем только на той территории, которой он управляет. А в тех землях, куда власть его не распространяется, *вали* становится лицо, избранное по воле [населения] или пришедшее к власти самостоятельно. И это лицо, в свою очередь, имеет право назначать *кади* и вообще выполнять другие функции султана самостоятельно, а не в качестве его заместителей, так как власть последнего до них не доходит. А в отсутствие упомянутого лица в каком-либо обществе или селении, *кади* назначают те лица, которые имеют право снимать и назначать, как например, назначают *кади* в Акуша или в Унцукуле. Все действия такого *кади*, в том числе выдача им замуж той, у кого нет опекуна (*таз-видж*), являются правомочными, и он считается полноценным судьей (*хаким*). [Учеными] единогласно установлено, что лицо, назначенное на какую-либо должность по выбору или по присяге (*бай'а*), не может быть [насильно] смещено с занимаемого им поста. А тот, кто придет к власти, свергнув такого *кади*, сам не будет считаться ни *имамом*, ни султаном, ни каким-либо другим правителем (*хаким*).

Основываясь на вышеприведенных аргументах, можно сделать следующий вывод. Тот, кто держит в своих руках власть на местах, подобен самостоятельному *имаму*. Именно ему принадлежит право распоряжаться на подвластной ему территории подобно *имаму*. Соответственно, Ваши, [Гази Мухаммад,] действия во владениях Султан-Ахмад-хана и ему подобных<sup>2</sup> не имеют под собой основания в *шари'ате* до тех пор, пока они удерживают власть на местах, а население продолжает быть покорным

---

<sup>1</sup> Речь идет о султани Махмуде II, который правил Османской империей в 1808–1839 гг.

<sup>2</sup> Если говорить о территориях, подвластных Султан-Ахмад-хану, то, скорее всего, автор имеет в виду села и общества, входившие на тот момент в состав Аварского ханства. А в более широком смысле имеются в виду дагестанские властители, которых автор называет «власть держащими».

им. Подобно тому, как нельзя назначать *имама* там, где уже имеется [законный] *имам*.

Поддерживать связи с неверными и одеваться в ту одежду, которую носят они, не является [действием], выводящим из веры (*мукаффир*). Ибн 'Абд ал-Хакк, Шихаб ад-Дин ар-Рамли и Ибн Хаджар<sup>1</sup> считают, что «носить одежду иноверцев в землях, которые относятся к территории войны (*дар ал-харб*), не является неверием (*куфр*), в соответствии с единогласным мнением правоведов (*джазман*). А на территориях ислама (*дар-ал-ислам*) подобное действие является спорным (*мухталаф фи-хи*)».

Л. 9а

Гази-Мухаммад [пишет]:

«Аят: „Верующие да не будут дружить с неверующими, пренебрегая [дружбой] с верующими. А если кто дружит с неверующими, то он не заслужит никакого вознаграждения от Аллаха, за исключением тех случаев, когда вам грозит опасность с их стороны. Аллах предостерегает вас от самого Себя, и к Аллаху вы будете возвращены“»<sup>2</sup>.

[Нур-Мухаммад отвечает:]

Дружба правоверного (*му'мин*) с неверным может проходить в трех формах:

1. Дружить, будучи согласным с его неверием. В таком случае правоверный сам становится неверным (*кафир*).
2. Поддерживать с ним внешне хорошие отношения касаясь мирских вопросов. Это не является запретным.
3. Между упомянутыми выше двумя формами есть третья, занимающая промежуточное положение. Когда правоверный имеет различные взаимоотношения с неверными и сердцем предрасположен к ним, подобно тому,

<sup>1</sup> См. сноски 1, 2 на с. 129.

<sup>2</sup> Коран 3:28.

как родственники поддерживают добрые взаимоотношения между собой, проявляя взаимное почтение и уважение, у правоверного остается стойкое убеждение, что их религия является неверной. Хотя такая форма отношений не слишком приветствуется, она не приводит к неверию. Об этом пишет, в частности, такой ученый, как Шайх-заде<sup>1</sup>.

Эти драгоценные советы тому, кто их способен принять и оценить. Если бы это имело смысл, то я отправил бы эти доводы, извлекая их из источников, даже если ради этого мне пришлось бы перелистывать Тору и Евангелие. Ведь нет в этом пользы, так как слова Гази-Мухаммада попали в сердце нашего народа подобно тому, как любовь к золотому тельцу впиталась в сердце сыновей Израиля. Я же обращаюсь к тому, кто воспринимает эти доводы.

[К вопросу] о наказаниях, которые выносит *имам* (*та'зир*), основываясь на своих заключениях, [следует сказать], что право на это и ответственность за них возлагается на *имама*, если допустить, что он существует в наше время. Что касается *кади*, которые недавно взяли обет ислама<sup>2</sup>, то они не имеют права заниматься этими вопросами, поскольку на них эта обязанность вообще не возлагается. Для них будет достаточным, если они будут следить за имущественными вопросами и заключением брачных договоров. Если *кади* города увидит, что население города не исполняет наказание, как положено по *шари'ату*, однако он предполагает, что от его вмешательства в эти вопросы вреда (*мафасид*) будет больше и потому не предпринимает никаких шагов, я считаю, что в этом ему не будет греха.

Осталось еще много важных вещей, о которых я здесь не пишу или сокращаю, хотя они имеют большое значение. Я пропускаю

<sup>1</sup> См. сноску 3 на с. 141.

<sup>2</sup> Ал-Авари относит к ним и первого *имама* Гази-Мухаммада.

это и не пишу о них, так как не хочу уподобиться тому, кто надевает жемчужное ожерелье на шею осла. Надеюсь, что Вы будете пить из родника, а не [из ручья, текущего с] мельницы, ведь вода там всегда мутная.

Еще во времена Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, мусульмане совершали молитву друг за другом. Большинство *имамов* не считают необходимым, чтобы простые люди могли отличать обязательные действия в *намазе* от желательных действий. Ведь в таком случае молитву большинства мусульман следовало бы считать недействительной («Кавл ас-саид»)¹. ⟨...⟩ «Приписывать грех простым людям за ошибки в вопросах *иджтихада* нельзя. Обязанность простых людей – следовать *фатвам*, которые выносят ученые, обязанные этим заниматься».

Ибн Хаджар и ар-Рамли также пишут: «Наказывать лишением жизни несправедливых правителей (*вулат ал-джур*) запрещено».

Те, кто призывает к исламу, должны быть деликатными, мягкими по отношению к тем, от кого можно ожидать зла в ответ, а также по отношению к невежественным людям (*джахил*).

Ссылаясь на обстоятельства мнений вышеназванных ученых, можно сделать вывод, что если неверный правитель назначает *кади*, то его решения считаются действительными по *шариату*. Ведь согласно одному из положений по теории мусульманского права (*усул ал-фикх*), безвыходность (*дарурат*) делает недозволенное (*махзурат*) дозволенным («Асна' ал-маталиб»).

Население города, которое подверглось нападению врагов, вступает в бой, если в состоянии оказать сопротивление, не ожидая, пока подоспеют другие. Соответственно, на месте боевых действий вести *джихад* – индивидуальная обязанность для каждого (*фард ал-'айн*), но для тех, кто находится вдали от боевых действий, это становится коллективной обязанностью (*фард*

<sup>1</sup> Сочинение по теории мусульманского права «Кавл ас-саид фи ба'д маса'ил ал-иджтихад ва-т-таклид» Мухаммада б. 'Абд ал-'Азима ал-Макки было написано в 1641 г. См.: GAL, 387, § 5, А, № 2; SB II, 524.

ал-кифайя). Об этом есть также указания в «Ибн Хаджаре», «Шихабе», «Абд ал-хакке» и других сочинениях.

Когда враг превышает нас вдвое по количеству, убежать с поля брани необходимо. Ведь если мы будем стоять до конца, то будем уничтожены, при этом не нанеся врагу ощутимого урона. В таком случае для религии нет никакой пользы. Обратись [за указаниями об этом] к «Ибн Хаджару».

Одним количеством и снаряжением военная мощь не оценивается, так как требуются вдобавок взаимное согласие, авторитетный лидер и намерение вести войну, а не захватывать имущество праведных мусульман.

Хотелось бы добавить к сказанному слова известного дагестанского ученого Салмана ат-Тлухи<sup>1</sup>: «Ибн Зийад аш-Шафи‘и в своих *фатвах* указывает на то, что действия простого человека, когда они совпадают с установлениями хотя бы одного из *мазхабов*, следует считать верными, если даже у него не было намерений следовать за ними. В этом есть милость и облегчение для мусульман. Об этом также пишут Мухаммад б. ‘Абд ал-‘Азиз ал-Ханафи, Ахмад ибн Касим ал-‘Убади в своем комментарии к „Ибн Хаджару“»<sup>2</sup>.

Я показал своему дорогому сыну ‘Али-беку собранные мной на нескольких листах источники из числа айатов и *хадисов*, говорящих о *джихаде* и его достоинствах. Я долго носил их в пути, так что они почернели от грязи и пыли. Это было во время правления победоносного Султан-Ахмад-хана<sup>3</sup>. Однако сейчас, видя положение народа, я про них давно забыл, ныне они брошены в угол забвения, так что затянулись паутиной. [Я сделал это в] первую

<sup>1</sup> Салман б. ‘Али ат-Тлухи (из с. Тлох – сейчас сел. в Ботлихском районе Республики Дагестан) – известный дагестанский богослов-правовед XVII – начала XVIII в. (ум. 1731).

<sup>2</sup> Идентифицировать авторов не удалось.

<sup>3</sup> Годы правления Султан Ахмад-хана – 1802–1825. Вероятно, в это время и были сделаны выписки Нур-Мухаммада ал-Авари о *джихаде*.

очередь, увидев состояние людей и их стремление всячески стяжать мирское, не различая между дозволенным и запретным.

Среди множества вопросов, которые Ибрахим ал-Уради<sup>1</sup> адресовал шафиитскому *кади* Мухаммаду ал-Хафнави, был и такой: «Что вы думаете о вынужденных *кади* (*ал-куда ад-дарурат*)<sup>2</sup>, которые были назначены на должность старшинами или правителями (*кубара' ва-ру'аса'*) и у которых нет справедливости (*'адала*) на территориях, куда не доходит власть султана? Получают ли они по праву пятую часть (*хумус*) из добычи (*гана'им*)?» Ответ: «„*Кудат ад-дарурат*“ подобны „законным *кади*“ (*кудат ал-'адл*)<sup>3</sup> и имеют право получать [часть добычи] из пятой доли».

Гази-Мухаммад [пишет]:

«Что касается ученых, которые являются прислужниками правителей (*худам ал-умара'*), то они заключают договор между правителями и русскими и их решения для нас не указ. Мы им не подчиняемся в отличие от благочестивых ученых».

[Нур-Мухаммад отвечает:]

Они служат им, остерегаясь их власти, чтобы избежать большего зла («Ибн Хаджар»), а что касается благочестивых ученых, то откуда им взяться в наше время, когда люди стали глупцами? И если бы вы знали, почему они занимаются тем, что заключают договора между русскими и правителями, то ни в коем случае не осуждали бы их. Если вы поразмыслите над этим, то вам станет ясно.

---

<sup>1</sup> О нем см. сноску 2 на с. 137.

<sup>2</sup> «*Кудат ад-дарурат*» – букв. «вынужденные *кади*», или «*кади* по необходимости». Когда нет легитимной власти, но выносить решения необходимо, *кади* назначается не правителем, как положено, а другими властью имущими лицами.

<sup>3</sup> В отличие от предыдущей категории – *кади*, назначенные законным правителем (*имамом*).

# Глава 7

## Правовые заключения Хасана ал-Алкадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун»<sup>1</sup>

Перевод с арабского языка и комментарии

*Ш. Ш. Шихалиева*

Хасан ал-Алкадари (1834, Балахани – 1910, Алкадар) – крупный мусульманский ученый, оставивший богатое и разнообразное творческое наследие. Его сочинения касаются мусульманского права, истории, поэзии и других дисциплин круга *мадрас*. Получил блестящее мусульманское образование и владел несколькими языками. Служил секретарем кюринского хана Йусуф-хана. В 1965 г. в чине юнкера ал-Алкадари поступил на службу в имперскую администрацию на Кавказе, некоторое время был *на'ибом* Кайтаго-Табасаранского участка. В 1878 г. по подозрению в участии в восстании 1877 г. был сослан в г. Спасск Тамбовской губернии. Вернувшись из ссылки в 1883 г., он поселился в своем родном селении Алкадар и до конца жизни преподавал в местной *мадрасе*.

---

<sup>1</sup> *Хасан-афанди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Теми-Хан-Шура: Ал-Матба'а ал-исламия ли-Мухаммад Мирза Маврайуф, 1912.*

Сочинение «Джираб ал-Мамнун» было опубликовано в типографии Мухаммад Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре (ныне г. Буйнакск) в 1912 г. Книга представляет собой собрание присланных Хасану ал-Алкадари вопросов и его ответов по самым разным темам: грамматика арабского языка, логика, риторика, география, практическая астрономия, мусульманское право, история и т. д. Работа построена не по тематическому, а по хронологическому принципу. В сочинении Хасана ал-Алкадари собраны вопросы, которые задавали автору с середины 1860-х гг. до его смерти. Для настоящей хрестоматии отобраны наиболее важные заключения Хасана ал-Алкадари по вопросам *фикха*. Их перевод приводится с некоторыми сокращениями, пойти на которые нас вынудил объем сочинения.

/С. 1/ Сказал раб [Аллаха], нуждающийся в милости своего Господа, Создателя, блуждающий по долинам беспечности Хасан ал-Алкадари: мне пришло письмо от достопочтимого муллы Хад-жжи-Карима ал-Ахти с некоторыми вопросами и [просьбой] дать на них ответы, опираясь на достоверные книги. Видя, что подобные вопросы и ответы на них будут полезны тем, кто изучает науки, я решил составить сочинение, в котором будут собраны все мои ответы на заданные мне дагестанскими учеными вопросы.

/С. 45/ **Вопрос:** Каково решение относительно мяса, забитого «людьми Писания» (*ахл ал-китаб*). Существуют ли они («люди Писания». – *Ш. Ш.*)? И можно ли употреблять в пищу то мясо, которое выставлено для продажи на рынках в землях неверных (*дийар ал-куффар*), без того, чтобы допытываться о состоянии тех, кто забил этих животных [на мясо]?

**Ответ:** Решение относительно того, что было забито ими [приводится] в словах Всевышнего Аллаха: «Пища людей Писания дозволена вам...»<sup>1</sup>. *Имам аш-Ша'рани* в своей книге

---

<sup>1</sup> Коран, 5:5.

«Мизан»<sup>1</sup>, /С. 46/ в разделе «Джизйа» поясняет, что «люди Писания» – это иудеи и христиане, согласно единодушному мнению трех *имамов*<sup>2</sup>. Там же приводятся мнения трех *имамов*, а также два противоположных мнения аш-Шафи'и. Первое – это то, что аш-Шафи'и считал огнепоклонников<sup>3</sup> не из числа «людей Писания». Второе же мнение аш-Шафи'и – это то, что они также из числа «людей Писания». Там же, [в сочинении «Мизан»,] в разделе «Охота и забой», говорится, что забоем животных считается то, что совершается здравомыслящим мусульманином, будь то мужчина или женщина. И все [*имамы мазхабов*] единогласны в мнении о запрете мяса, забитого неверными, если они не из числа «людей Писания». Относительно «людей Писания» [ученый] Дамада ал-Ханафи, автор комментария на сочинение «Ал-Мултака»<sup>4</sup>, поясняет, что они – те, кто верят в небесные религии и в ниспосланные книги, такие как свитки (*сухуф*) [пророков] Ибрахима, Шиса, в Псалтирь Давуда, мир им! Они все являются «людьми Писания», и нам дозволяется употреблять в пищу мясо, забитое ими.

Среди ответов нынешнего *муфтия* Дамаска, Мухаммад Тахира-эфенди<sup>5</sup> и ученого ал-хаджж Ахмад-эфенди ал-Агджази ад-Дагистани, проживающего по соседству с Меккой, на вопросы

<sup>1</sup> См. сноску 4 на с. 134.

<sup>2</sup> Абу Ханифы, Малика б. Анас, Ахмада б. Ханбал.

<sup>3</sup> Вероятно, зороастрийцев.

<sup>4</sup> 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад Шайхи-заде, известный по прозвищу «Дамада» (ум. 1078 г. х. / 1667–1668) – ханафитский ученый-правовед, автор ряда сочинений по мусульманскому праву и комментариям к Корану. См.: КЗ, II, 1815.

<sup>5</sup> Сведений об этом ученом в каталогах нам обнаружить не удалось. Вместе с тем в фонде Института восточных рукописей РАН имеется сочинение, посвященное вопросам совершения ночной молитвы (*'иша*) в условиях Крайнего Севера (инв. № В 2962). Более подробно о переписке между Мухаммад Тахиром ад-Димашки и татарскими учеными см.: *Кемпер М.* Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 393.

ученых Казани, относительно этого вопроса я видел следующие ответы. Оба ученых ответили, что если мусульманин присутствует при забое скота христианами, и те при этом не произнесли имя Аллаха, то мусульманам есть такое мясо запрещено. Если же мусульманин не присутствовал при этом, то ему разрешено употреблять в пищу такое мясо. В книге «Китаб Мабсут» *шайх ал-ислама*<sup>1</sup> относительно этого вопроса я видел следующее: «Если люди Писания верят в то, что Мессия (*ал-Масих*)<sup>2</sup> является Богом или ‘Узайр является Богом, то нельзя есть мясо, забитое ими, также как нельзя жениться на их женщинах». В его же книге говорится, что если мясо забито христианами, то это мясо есть разрешено. В книге «Фатава ал-Хиндийя»<sup>3</sup> говорится о том, что дозволяется употреблять в пищу мясо, забитое «людьми Писания». К христианам приравниваются также «Бану Тагаллаб» и другие, так как они следуют христианской религии арабов. Если же кто-либо из «людей Писания» перейдет в другую веру не из числа людей Писания, став неверным, /С. 47/ то мясо, забитое ими, есть нельзя. Если же кто-либо из другой веры перейдет в веру «людей Писания», то мясо, забитое этими людьми, есть дозволено. В этом вопросе следует обращать внимание на веру того, кто забивает скот. Из приведенных выше примеров, особенно последних, видно, что дозволено есть мясо, забитое теми, которые придерживаются Евангелия (*Инджил*) из числа тех, кто живет в русских землях (*фи-д-дийар ар-русийя*), даже если их отцы придерживались этой веры после ниспослания Корана, который отменил другие религии, и после того как весть об исламе дошла до них. [Они приняли христианство] благодаря усердию их правительницы

<sup>1</sup> Вероятно, это сочинение ханафитского ученого Мухаммада ал-Хасана аш-Шайбани.

<sup>2</sup> То есть пророк ‘Иса – Иисус христиан.

<sup>3</sup> Сборник *фатов*, составленный при могольском султানে Аурангзебе Алимгерее. См.: Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР / под ред. А. Б. Халидова. М., 1986. Инв. № 4888–2891; GAL, II, 417, 5, № 3; SB II, 604.

Ольги в 857 году<sup>1</sup>, затем их правителя Владимира. До этого они все отказались от поклонения идолам. <...>

**Вопрос:** Можно ли *шафи'итам* следовать за *ханафитами* при совершении коллективной молитвы (*джама'а*) и наоборот? Как быть в подобном случае с молитвой *кунут*<sup>2</sup>, и нужно ли при совершении коллективной молитвы допытываться о состоянии ритуальной чистоты *имама*? /С. 48/ Дозволено ли откладывать совершение утренней молитвы на более поздний срок, в течение которого эту молитву нужно совершать, следуя в этом вопросе за *ханафитами*?

**Ответ:** В шафиитских книгах доподлинно говорится о том, что *шафи'итам* разрешено следовать в коллективной молитве за *имамом-ханафитом*. И что при утренней молитве [за *ханафитом*] им дозволено опускать чтение этой молитвы *кунут*. Также доподлинно допытываться о состоянии ритуальной чистоты *имама* или того, кто совершает за ним коллективную молитву, не нужно... Если *имам*, являясь *ханафитом*, не читает молитву *кунут*, то и в этом случае нет никаких нарушений, так как чтение *кунут*, с точки зрения *шафи'ита*, является Сунной, то есть

<sup>1</sup> В тексте дата приведена по григорианскому календарю. Согласно «Повести временных лет», княгиня Ольга была крещена в Константинополе в 955 г.

<sup>2</sup> *Кунут* – это чтение короткой молитвы *шафи'итами* при каждой обязательной утренней молитве, перед вторым земным поклоном (*суджуд*), а также часто читаемой при некоторых бедствиях – войне, засухе, наводнении и т. д. Чтение молитвы *кунут* при утренней молитве, по мнению *шафи'итов*, крайне желательно. *Ханафиты* обычно не читают *кунут* при утренней молитве. Второй вопрос связан с условиями нарушения ритуальной чистоты в ханафитском и шафиитском *мазхабах*. Суть вопроса заключается в том, что в случае, когда молитву в качестве *имама* совершает *ханафит*, но он, по мнению *шафи'ита*, к примеру, коснулся посторонней женщины и потерял состояние ритуальной чистоты (а это одно из условий совершения обязательной молитвы), нужно ли *шафи'иту* достоверно узнать, находится *имам* в состоянии ритуальной чистоты или нет? И засчитывается ли такая молитва? Кроме того, как быть *шафи'иту*, если при совершении коллективной утренней молитвы *ханафит* не читает молитву *кунут*?

крайне желательной составной частью молитвы, но не обязательной. Сам *имам* аш-Шафи'и возле могилы *имам* Абу Ханифы не читал молитву *кунут*. Однако он пропускал ее из уважения к *имаму* Абу Ханифе, который считал чтение этой молитвы ненужным. Вместе с тем если *шафи'ит* в качестве руководителя молитвы читает *кунут* при дополнительной молитве *витр*, то *ханафиту* тоже дозволяется читать за ним эту молитву. Если же *шафи'ит* в качестве имама совершает коллективную обязательную утреннюю молитву и при этом читает *кунут*, то *ханафит* ее не читает, так как, по мнению большинства ханафитских ученых, чтение *кунут* при утренней молитве является недозволенным новшеством (*бид'а*). Однако Абу Йусуф<sup>1</sup> читал *кунут* при утренней обязательной молитве. /С. 49/ Что касается откладывания утренней молитвы до более позднего срока, в течение которого эту утреннюю молитву нужно совершать, то, по мнению ан-Навави, в таком случае можно совершить утреннюю молитву отдельно, в назначенный час, а затем вместе с *имамом*.

**Вопрос:** Вечерняя заря не исчезает в нашей местности в течение трех летних месяцев. Как же совершать ночную молитву, начало наступления которой связано с исчезновением вечерней зари? Можно ли совершать ночную молитву в тот период, когда время ее совершения еще не наступило?

**Ответ:** В книгах по шафиитскому *фикху* по этому поводу написано очень мало. /С. 50/ Но все же имеется мнение *имам* ал-Ансари, который в своем сочинении «Шарх ал-манхадж»<sup>2</sup> пишет, что в условиях, когда из-за короткой ночи, что случается в восточных странах, вечерняя заря не пропадает, совершать

<sup>1</sup> Один из известных учеников Абу Ханифы.

<sup>2</sup> «Шарх манхадж ат-туллаб» – сочинение известного египетского правоведа Закарийи ал-Ансари (ум. 1520); комментарий на сочинение по шафиитскому праву «Манхадж ат-туллаб» Мухьи ад-Дина ан-Навави (1233–1278). См.: GAL, I, 498, I, Abkürz. 2; SB I, 682; см. также: GAL, I, 395, I, Commentare, 21; GAL, II, 320, № 5, I.

ночную молитву необходимо, руководствуясь временем наступления темноты в ближайших от этого региона странах или путем вычисления времени исчезновения вечерней зари в другие ближайшие к периоду летних ночей месяцы. Я также привожу мнение ан-Навави, который считал, что в условиях летних ночей наступление времени ночной молитвы необходимо рассчитывать, определяя время между предыдущей и последующей молитвами. То есть нужно рассчитать время между восходом солнца и наступлением полуденной молитвы и совершить обеденную молитву. Потом нужно рассчитать время между обеденной и послеобеденной молитвами и совершить послеобеденную. Затем нужно рассчитать время между послеобеденной и вечерней молитвами и совершить вечернюю. Точно так же ночную и утреннюю. Этот вопрос ученые Казани задавали упомянутому выше ханафитскому *муфтию* Дамаска Мухаммад Тахиру-эфенди. Тот ответил, что в тех странах, где рассвет наступает сразу после захода солнца, совершать ночную молитву следует обязательно и не нужно потом ее восполнять как пропущенную. (...) /С. 51/ Я же, немощный Хасан ал-Алкадари, не пропускал ночную молитву в короткие летние ночи, когда находился в Тамбовской губернии, согласно мнениям вышеупомянутых ученых. Остерегайтесь пропуска ночной молитвы, так как Аллах предписал мусульманам совершать пять молитв, и это является более действенным аргументом, чем мнения тех, кто считает это ненужным [ввиду отсутствия времени наступления полной темноты].

**Вопрос:** Каково решение относительно следования *мазхабам* (*таклид*), и можно ли переходить из одного *мазхаба* в другой из числа четырех [суннитских] правовых школ? Можно ли тому, кто перешел в другой *мазхаб*, вернуться обратно к первому?

**Ответ:** Правовые школы всех четырех *имамов* основываются на доводах, которые извлечены из Корана и Сунны. Их *мазхабы* – как одежда, сотканная из Книги [Всевышнего Аллаха] и Сунны. И то, что остается тебе, – это следовать любому

из этих четырех *мазхабов*. Все они являются путем в Рай. *Имам* аш-Ша‘рани в своей книге «Мизан» ссылаясь на Джалал ад-Дина ас-Суйути, который говорил: «Я знаю наших ученых, которые не одобряют тех, которые вначале были маликитами, /С. 52/ затем стали *ханафитами*, затем – *шафи‘итами*, а в конце вновь вернулись в свой *мазхаб* и стали маликитами. Они явно выразили свое неодобрение, ввиду того что это похоже на игру с *мазхабами*». Вместе с тем есть мнение *имама* ар-Рафи‘и<sup>1</sup>, что это дозволено. С его мнением также согласился *имам* ан-Навави...

/С. 61/ **Вопрос:** Каково решение относительно группы, известной как ши‘иты? Являются ли они *рафидитами* или же есть разница между ши‘итами и *рафидитами*? Можно ли называть их «неверными» в соответствии с тем, что они отрицают [правомочность] первых трех *халифов* и проклинают их? Если умрет кто-либо из них и рядом не будет наследников, то можно ли нам, суннитам (*ахл ас-сунна ва ал-джама‘а*), подготовить их к погребению? Если суннитка вышла замуж за ши‘ита, не зная, что он ши‘ит, а затем это стало очевидным для нее, то имеет ли она право расторгнуть свой брак?

**Ответ:** У ши‘итов есть разные течения. Шафиитские и ханафитские *имамы* единодушны в том, что их *шахада* принимается и что рядом с ними можно совершать молитвы. Их нельзя называть «неверными» только из-за того, что они отрицают правомочность трех *халифов*. В то же время если кто-либо из них отрицает *хадисы* или те или иные аяты Корана, то в таком случае они однозначно становятся неверными именно из-за этого, а вовсе не из-за того, что они не сунниты. /С. 62/ *Имам* ан-Насафи в книге «‘Ака‘ид» и ат-Тафтазани в комментарии на эту книгу<sup>2</sup> писали о том, что можно совершать молитву за нечестивцами...

<sup>1</sup> ‘Абд ал-Карим ар-Рафи‘и ал-Казвини (ум. ок. 623 г. х. /1226) – крупнейший шафиитский правовед, автор десятка работ по мусульманскому праву. См.: GAL, I, 420, № 4 (5).

<sup>2</sup> См. сноску 1 на с. 130.

Тадж ад-Дин ас-Субки в своей книге «Джам' ал-джавами'», а также Джалал ад-Дин ал-Махалли в своих комментариях на это сочинение<sup>1</sup> писали: «Мы не обвиняем никого из мусульман (*ахл ал-кибла*) в неверии из-за их „ереси“ (*бид'а*), как, например, отрицание атрибутов Всевышнего Аллаха». То же самое говорил ал-Ансари в своей книге «Шарх ал-манхадж». (...) /С. 63/ Что касается наследников того, кто умер среди нас, то в таком случае следует сообщить о его смерти наследникам умершего, если о них что-либо известно. В противном случае следует передать его имущество в распоряжение того, кто отвечает за общественную казну мусульман (*байт ал-мал*), чтобы он подготовил [умершего к погребению] согласно нормам *шари'ата*. Если же такового не будет, то следует это сделать за счет подаяний мусульман (*тасаддака*) во благо мусульманской общины... Что касается суннитки, которая заключила брак с ши'итом, не зная, что он ши'ит, а после заключения брака узнала об этом, то в нашем шафиитском *мазхабе* ей разрешено расторгнуть этот брак...

/С. 64/ **Вопрос:** Достоверный ли *хадис* о том, что кто уподобляется какому-либо народу, тот из них? Означает ли это сходство, например, головного убора мусульманина, который похож на тот, что носят неверные? Или одежда, похожая на ту, что носят неверные? Или обычай стричь волосы, а не брить их?

**Ответ:** Этот *хадис* достоверный. Смысл этого в том, чтобы побуждать [людей] одеваться подобно тому, как одеваются благочестивые мусульмане, чтобы пробуждать интерес в них быть похожим на благочестивых и предостерегать от того, чтобы они были похожими на неверных. Однако если мусульманин одевается в одежду, похожую на одежду неверных, в таком случае из-за внешнего сходства такого мусульманина нельзя называть «неверным» до тех пор, пока не станет очевидно, что он по своей воле начал совершать то, что совершают «неверные», как, например, поклоняться идолам.

<sup>1</sup> См. сноску 3 на с. 130.

/С. 66/ **Вопрос:** Если муж дал жене окончательный развод, но потом вновь захотел жениться на ней, разрешено ли им заключить брак без того, чтоб она вышла замуж за другого?

**Ответ:** Нет, не разрешается. *Кад*и ал-Байдави в своем *тафсире*<sup>1</sup> писал, что если муж дал жене трехкратный развод<sup>2</sup>, то она становится для мужа запретной до тех пор, пока не выйдет замуж за другого [и разведется с ним]... Таково решение в шафиитских и ханафитских книгах. У меня под рукой нет книг по маликитскому и ханбалитскому *мазхабам*, поэтому я не могу привести цитату из них. Вместе с тем не может быть в этих книгах такого, что противоречило бы упомянутому выше мнению ал-Байдави...

/С. 73/ **Вопрос:** Можно ли выбрать место, где ранее продавалось вино, в качестве мечети?

**Ответ:** Можно, но только после того как это место будет очищено от нечистот (*наджаса*), в том случае, если нечистоты попали на него. Составитель и комментатор сочинения «Шир'а ал-ислам»<sup>3</sup> /С. 74/ писал, что пророк [Мухаммад], да благословит его Аллах и приветствует, поручил построить мечеть в том месте, где [ранее] неверные правители установили своих идолов, после того как помыли это место водой. То есть он поручил помыть это место водой и затем построить там мечеть. Иными словами, после того, как нечистота будет удалена и это место будет помыто водой, не следует обращать внимание на ритуальное загрязнение этого места<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См. сноску 1 на с. 141.

<sup>2</sup> В тексте дословно: «более двух раз».

<sup>3</sup> Сочинение *муфтия* Бухары Мухаммада б. Абу Бакра *Имам-заде* аш-Шарги (ум. 491 г. х. /1098). См.: GAL, I, 375, № 19; SB I, 642–643.

<sup>4</sup> Хасан ал-Алкадари имеет в виду, что при возведении мечети в г. Таиф там, где ранее были установлены идолы, это место было помыто водой и на нем построена мечеть. При этом образ того, что на этом месте когда-то стояли идолы, не принимается во внимание. Ал-Алкадари пишет, что место, где ранее продавалось вино, следует помыть водой с тем, чтобы удалить следы спиртного, которые, возможно, проливались там. При этом не следует обращать внимание на образ того, что в этом месте ранее продавалось вино.

/С. 79/ **Вопрос:** Какова процедура женитьбы на женщине из «людей Писания»?

**Ответ:** В ханафитском *мазхабе* это делается просто. Девушка или ее поверенный (*вакил*) дают ответ о [согласии] на вступление в брак, а муж или его поверенный принимает [это согласие]. И брак заключается в присутствии двух свидетелей. Что касается *шафи'итов*, то согласие на брак должен дать опекун (*вали*) девушки из числа «людей Писания», если таковой есть. Если же его нет, то в таком случае опекуном девушки становится *кади*, если он есть. Если же и его нет, то опекуном девушки становится правитель [этой местности].

/С. 164/ **Вопрос:** Стоит ли возобновлять полуденную молитву после пятничной в наших дагестанских землях в том случае, если молящиеся не умеют правильно читать суру «ал-Фатиха», и является ли достаточным для них то, что они следуют за другими (теми, кто читает правильно. – III. III.)?

**Ответ:** Известно, что вменяется в обязанность чтение суры «ал-Фатиха» при каждом цикле (*рака'а*) в любой молитве, будь это пятничная или полуденная, согласно *мазхабу имама аш-Шафи'и*. И чтение этой суры [«ал-Фатиха»] для молящихся обязательно за исключением тех случаев, когда они совершают молитву за *имамом*. В таком случае чтением последней этой суры бывает достаточно и для остальных. В то же время всем совершеннолетним мусульманам необходимо выучить правильное чтение этой суры, пусть даже наняв для обучения этому человека за плату. Правильное чтение означает чтение так, как читают арабы, с правильной артикуляцией, чтобы не заменять одни звуки другими, что может привести к изменению значения слов суры... /С. 165/ Если все, кто участвуют в пятничной молитве, не умеют читать «ал-Фатиху» или же не в состоянии прочитать ее правильно, то однозначно их пятничная или обеденная молитва не засчитывается. Если же одна часть присутствующих не умеет читать «ал-Фатиху» и следует за второй частью, но число входящих в нее совершеннолет-

них мужчин не достигает сорока, в таком случае после пятничной молитвы следует возобновить обеденную молитву. Шайх 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани в своих книгах «Мизан» и «Кашф ал-гамма» привел мнение *имама* Абу Ханифы, да будет доволен им Аллах, который считал допустимым чтение суры «ал-Фатиха» на неродном языке (*'аджам*)<sup>1</sup> или же чтение вместо суры «ал-Фатиха» других аятов Корана. [Абу Ханифа] также считал ненужным читать суру «ал-Фатиха» тем, кто в молитве следует за руководителем молитвы (*ма'мум*), читает ли [*имам*] эту суру вслух или про себя<sup>2</sup>. ['Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани] также привел мнения двух *имамов* – Малика [б. Анас] и Ахмада [б. Ханбал], да будет доволен ими обоими Аллах, – которые также считали ненужным читать суру «ал-Фатиха» тем, кто в молитве следует за *имамом*. Вместе с тем *имам* Малик считал порицаемым (*караха*) читать дополнительно суру «ал-Фатиха» тем, кто следует за этим руководителем молитвы (*ма'мум*), в том случае, когда *имам* читает суру «ал-Фатиха» вслух, несмотря даже на то, что они слышат чтение *имама* вслух или не слышат. Ахмад же считал желательным для тех, кто в молитве следует за *ма'мумом*, читать отдельно суру «ал-Фатиха» в том случае, если *имам* читает ее про себя, но не в том случае, когда тот читает ее вслух.

/С. 210/ **Вопрос:** Каково мнение относительно «людей Писания» в наших землях<sup>3</sup>? Являются ли они теми, с кем следует вести войну (*ахл ал-харб*)? /С. 211/ И превратилась ли наша родина в «территорию войны» (*дар ал-харб*) после того как они (христиане. – Ш. Ш.) захватили ее? И каково решение относительно их (христиан. – Ш. Ш.) имущества, которое попало к нам в руки?

<sup>1</sup> То есть чтение перевода суры «ал-Фатиха» вместо его арабского текста.

<sup>2</sup> Здесь имеется в виду следующее: по мнению Абу Ханифы, во время коллективной молитвы, которую проводит кто-либо в качестве *имама*, чтения этим *имамом* суры «ал-Фатиха» вслух или про себя бывает достаточно для всех, кто стоит за этим *имамом* в молитве.

<sup>3</sup> Имеются в виду христиане Дагестана.

**Ответ:** После захвата их (христиан. – III. III.) войсками нашей земли она не перестала оставаться «землей ислама» (*дар ал-ислам*) и не превратилась в «в территорию войны» (*дар ал-харб*), как это было в прошлые дни<sup>1</sup>. Ибн Хаджар [ал-Хайтами] в своем сочинении «[Тухфат ал-мухтадж] шарх ал-Минхадж»<sup>2</sup> писал, что мусульманам, которые проживают на территории неверных, предпочтительнее совершить переселение в мусульманские земли (*хиджра*). Имам ар-Рафи‘и и другие ученые, со ссылкой на сподвижников пророка Мухаммада, писали, что «земли ислама» (*дар ал-ислам*) подразделяются на три типа: 1) земли, где живут мусульмане; 2) земли, которые захватили мусульмане, а местные жители выплачивают *джизйу*; 3) земли, где жили мусульмане, но затем количество неверных в этих землях увеличилось... В книгах «Минхадж»<sup>3</sup> и «Тухфат»<sup>4</sup> говорится, что если кто-либо из мусульман на «территории войны» (*дар ал-харб*) заберет насильно у неверных их имущество или же найдет имущество, по их мнению являющееся имуществом неверных, то оно становится добычей, из которой ему следует выделить пятую часть (*ганима мухаммаса*), так как он подвергал себя смертельному риску. Если же кто-либо захватит такое имущество, а затем убежит, то оно не будет считаться военным трофеем. Я же говорю, что если мы посмотрим на положение наших земель и сыновей нашей родины, то необходимо отдавать имущество, в котором нуждаются правители (*акабир*) государства, захватившего нас, не говоря уже

<sup>1</sup> В мусульманской правовой традиции различают несколько типов земель: «территория ислама» (*дар ал-ислам*), которая является землей, где господствуют мусульманские законы; «территория перемирия» (*дар ас-сулх*) – немусульманская территория, правители которой заключили договор с мусульманами при условии выплаты первыми подушной подати (*джизйа*) мусульманам и защиты последними иноверцев (*зимми*); «территория войны» (*дар ал-харб*) – т. е. земли под немусульманским правлением, с которым воюют мусульмане.

<sup>2</sup> См. сноску 1 на с. 129.

<sup>3</sup> См. там же.

<sup>4</sup> См. там же.

о том, чтобы самим что-либо отнимать или воровать их имущество. Мы являемся очевидцами тех лишений, в которые ввергло нас подобное воровство и насильственное отнятие их имущества. В книге «Тухфат [ал-мухтадж]» говорится о том, что мы вынуждены отдавать наше имущество в качестве выкупа за пленных, которых они истязают, ввиду того что они нас окружают, или же [отдавать наше имущество им,] боясь, что они нас искоренят полностью. И да содействует Аллах ученым наших земель в том, чтобы они довели до народа сведения о деяниях, которые способны привести нас к лишениям и гибели!

/С. 243/ **Вопрос:** В наше время появился аппарат, который собирает звуки, а затем их воспроизводит<sup>1</sup>. Если кто-либо с чистым намерением прочитает возле этого аппарата Коран с тем, чтобы тот воспроизвел этот текст, а кто-либо слушает [Коран по граммофону], а после этого совершает мольбу, к примеру, довести вознаграждение за это, например, душам умершего, то будет ли польза для слушающего Коран и для души умершего за то вознаграждение, которое он просит у Аллаха?

**Ответ:** Как сказали наши *имамы* и ученые, в частности ‘Али ал-Кари в своем сочинении «Шарх ‘айн ал-‘илм»<sup>2</sup>, Ибн Хаджар, а также в сочинении «Мафатих ал-джинан»<sup>3</sup>, не разрешается развлекаться при чтении Корана или петь словами текст Корана, удлиняя краткие гласные или укорачивая длинные, или же искажать слова. /С. 244/ Тот, кто совершает такое, – заблудший. Точно так же те, кто слушают заблудшего, должны остановить это<sup>4</sup>. Да, есть *хадис* о том, что разрешается читать Коран чистым, красивым голосом, соблюдая все правила чтения (*таджвид*), с чувством

<sup>1</sup> Имеется в виду граммофон.

<sup>2</sup> Сочинение «Шарх ‘ала ‘айн ал-‘илм ва зайн ал-хилм» ‘Али ал-Кари ал-Харави (ум. 1605). См.: GAL, SB I, 744, № 5, 25, Auszüge, 17.

<sup>3</sup> Сочинение по ханафитскому праву «Мафатих ал-джинан ва-л-Масабих ал-джинан» Йа‘куба б. ‘Али ар-Руми (ум. 1524). См.: GAL, I, 375, № 9, 1; SB I, 642–643.

<sup>4</sup> В тексте дословно: «отрицать, не одобрять это».

богобоязненности в сердце. [Пророк Мухаммад], да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Украшайте Коран своими голосами и украшайте свои голоса Кораном». Он поручал читать Коран 'Абдуллаху б. Мас'уду, да будет доволен им Аллах, который был известен своим красивым голосом, и одобрял его чтение аятов [Корана]. В отношении граммофона, я не знаю, чисто и правильно ли он воспроизводит звуки? Сопровождается ли это игрой, как, например, хлопанье в ладони, или смехом, или шутками? Лучше всего ограничить прослушивание слов Корана через граммофон настолько, насколько это возможно.

/С. 279/ **Вопрос:** Каково положение шайха, ученейшего Салиха ал-Йамани<sup>1</sup>: является ли он *муджтахидом* или же придерживается *таклида*? Если же он *муджтахид*, то является ли он абсолютным *муджтахидом* (*мутлак*) или *муджтахидом* в рамках *мазхаба*, или же *муджтахидом* в *фатве*? И как это соотносится со словами достойных ученых о прекращении *иджтихада* через четыреста лет после *хиджры*? И дозволено ли следовать за ним в вопросах *шари'ата* на практике или нет?<sup>2</sup>

**Ответ:** Прекращение *иджтихада* после упомянутого времени – мнение не преобладающее, как это знает [спрашивающий], если он будет опираться на то, что написано в комментариях на [сочинение] «Джам' ал-джавами»<sup>3</sup>: «и возможно

<sup>1</sup> См. сноску 2 на с. 145.

<sup>2</sup> Данный фрагмент был приведен И. Ю. Крачковским в его статье «Дагестан и Йемен». См.: *Крачковский И. Ю.* Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 582–584. Нами этот текст слегка отредактирован, с сопоставлением с оригиналом текста и стилистической его адаптацией к данному разделу.

<sup>3</sup> И. Ю. Крачковский отметил, что речь, вероятно, идет о сочинении Тадж ад-Дина ас-Субки по основам мусульманского права. На самом деле сочинение «Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх» было написано египетским шафиитским правоведом Тадж ад-Дином ас-Субки (ум. 1370). В то же время в тексте речь идет не о самом сочинении, а о комментарии (*шарх*) на него, написанном Мухаммадом б. Ахмадом ал-Махалли (ум. 1460), т. е. сочинении «Шарх джам' ал-джавами». См.: GAL, II, 109, Commentare, c, Glossen e; SB II, 105.

отсутствие *муджтахид* в определенное время, то есть что в нем не останется *муджтахид*», в противоположность ханбалитам, /С. 280/ абсолютно не допускающим такого отсутствия, и Ибн Дакику ал-'Ид<sup>1</sup>, не допускающему возможность его отсутствия, пока время не стало угрожать и пока не затряслись основы. Если же станет очевидным, что наступили признаки Судного дня, как восход солнца на Западе и прочее, то возможно отсутствие [*муджтахид*] в это время. Предпочтительно считать наличие его не установленным, но говорят, что бывает так. Достижение определенным человеком степени абсолютного *муджтахид*, или ограниченного [рамками того или иного *мазхаба*], устанавливается по свидетельству двух полноправных лиц, осведомленных о его положении, или по какому-либо другому [признаку] и т. д., так, как это установлено в соответствующем месте. Упомянутый шайх, да пребудет милость Всевышнего Аллаха над ним, отбыл из мира в достопочтимой Мекке в начале XII столетия от *хиджры*<sup>2</sup>, и в Дагестане повсюду распространились сведения о нем, по рассказу шайха наших шайхов, ученейшего ал-*хаджж* Мухаммада-*эфенди* б. Муса ал-Кудуки<sup>3</sup> и ему подобных, из тех, кто встречался с шайхом Салихом там. Они даже доставили некоторые его сочинения, из которых видно его притязание на абсолютный *иджтихад*, как об этом свидетельствуют его слова: «Я отказывался от следования *мазхабам* (тамазхаба) всю свою жизнь и отдал предпочтение „Книге“<sup>4</sup> перед сподвижниками. Для меня в Сунне

<sup>1</sup> Мухаммад б. 'Али б. Вахб ал-Кушайри ал-Кавси, известный как Ибн Дакик ал-'Ид (ум. 1302) – крупный шафиитский ученый-правовед и хади-совед, автор десятков работ по теории мусульманского права и *хадисам*. О нем см.: *Тадж ад-Дин ас-Субки*. Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра. Миср, 1383 г. х. /1964. Т. 6. С. 2–3.

<sup>2</sup> Салих ал-Йамани родился в деревне Макбал в Йемене в 1637 г., умер в Мекке в 1697 г.

<sup>3</sup> О нем см. сноску 1 на с. 14.

<sup>4</sup> То есть Корану.

избранника, да благословит его Аллах, – то, что исцеляет мой жар». В одном сборнике их рассказов я видел, что султан-хункар<sup>1</sup> послал в Мекку, чтобы проверить знания шайха Салиха, ученых каждого из четырех *мазхабов* для дискуссии с ним. Они нашли у него безбрежное море знаний и обнаружили, что его взгляды<sup>2</sup> не выходят за пределы четырех *мазхабов*, и потому согласились назвать его «Хашмал», чтобы указать на то, что он принадлежит к шафиитскому, ханифитскому, маликитскому и ханбалитскому *мазхабам*. Я думаю, что он не принадлежит ко всем из них, – как же это может быть, когда он открыто высказывает в некоторых своих сочинениях мнения, выходящие за пределы всех четырех *мазхабов*? [Так, он считает] трехкратную формула развода (*талак*), [при которой] не дозволено возобновить супружеские отношения с женой, за однократное ее произнесение<sup>3</sup>, согласно мнению *имама* Тавуса, Хаджжаджа б. Арта, захиритов, ши‘итов и т. д. При принятии этих условий можно утверждать, что он абсолютный *муджтахид*; его толку /С. 281/ с его условиями следовать можно в делах личных, но не в суде и *фатве* в наших областях. Так как жители их как бы обязали судей и *муфтиев* придерживаться того *мазхаба*, который распространен<sup>4</sup> среди них, как [*мазхаб*] *имама* аш-Шафи‘и и *имама* ал-Ханафи, да смилуется над ними обоими Аллах.

Допускается следовать и помимо четырех [*мазхабов*] относительно самого себя;

<sup>1</sup> То есть султан Османской империи. По хронологии правителей Османской империи это мог быть один из следующих султанов: Мехмет IV (1648–1687), Сулайман II (1687–1691), Ахмед II (1691–1695), Мустафа II (1695–1703).

<sup>2</sup> В оригинале: «слова».

<sup>3</sup> То есть, согласно мнению Салиха ал-Йамани, если муж трехкратно дал жене развод одновременно, в один промежуток времени, то это считается за один раз, что не разрушает брак окончательно. Данное утверждение противоречит единогласному решению всех четырех правовых школ, о чем говорилось выше.

<sup>4</sup> Дословно: «известен».

В этом простор.

Но не в суде с *фатвой*;

Упомянуто это со слов известного *имама* ас-Субки.

/С. 290/ **Вопрос:** Можно ли [мусульманину] жениться на женщине из «людей Писания»? Можно ли повторять пятничную молитву<sup>1</sup>?

**Ответ:** Согласно шафиитскому и ханафитскому *мазхабам*, мусульманам запрещено жениться на женщинах, если они не относятся к «людям Писания» и поклоняются идолам или являются огнепоклонниками. То есть разрешено жениться на женщинах «людей Писания», однако это нежелательно в том случае, если имеет место вражда с «людьми Писания», так как в этом случае возможна смута (*фитна*) в религии. В то же время если иудеи и христиане не придерживаются Псалтыря (*Забур*) или других [ниспосланных книг], как, например, Свитки (*сухуф*) [пророков] Шиса, Идриса и Ибрахима, то жениться на их женщинах мусульманам нельзя, потому что они не руководствуются тем, что им было ниспослано. Однако это разрешается в том случае, если «люди Писания» исповедовали свою религию<sup>2</sup> до того, как распространилась весть об исламе в их землях. Об этом подробно писал в своем сочинении [«Канз ар-рагибин»] шарх Мин-хадж [ат-талибин] ал-Махалли<sup>3</sup>. (...) /С. 292/ Известно, что все русские раньше поклонялись идолам. Затем их правитель Владимир взял в жены дочь правителя христианского Константинополя. Это стало причиной смены религии его последователями, которые раньше поклонялись идолам, а после [принятия христианства Владимиром] стали христианами. Это событие произошло в 980 г.<sup>4</sup> Однако это случилось после того, как ислам распростра-

<sup>1</sup> То есть совершать две пятничные молитвы в одном населенном пункте.

<sup>2</sup> Дословно: «вошли в свою религию».

<sup>3</sup> См. сноску 3 на с 130.

<sup>4</sup> В тексте дата приведена по григорианскому календарю. Согласно «Повести временных лет», князь Владимир крестился в 988 г.

нился во всех областях. Весть об исламе достигла также и их. Поэтому, если придерживаться условий шафиитского *мазхаба*, мусульманам нельзя жениться на [русских] христианках, так как ислам дошел до них раньше, чем они приняли христианство. Однако есть другое мнение, о котором я говорил выше, – это суждение ас-Субки в его субкомментарии на сочинение аш-Шаркави<sup>1</sup>, равно как и мнения ханафитских книг, допускающие это. Вместе с тем в наше время будет лучше, если мусульманин, который хочет жениться на женщине [«из людей Писания»], все же сделает так, чтобы она вначале приняла ислам, а затем женится на ней. В противном случае такие браки заключать крайне нежелательно, поскольку супруга, оставаясь христианкой, может ввести его в заблуждение и воспитает детей согласно своему [христианскому] убеждению. Да сохранит Аллах нас и остальных наших братьев от этого!

/С. 293/ Что касается второго вопроса, относительно повторения пятничной молитвы в городе Баку<sup>2</sup>, то из слов *имамов* известно, что нельзя совершать две пятничные молитвы в одном городе, за исключением тех случаев, когда город настолько большой, что его жители не помещаются в одной мечети для совершения пятничной молитвы. *Имам* Малик писал, что если [в одном населенном пункте] читаются несколько пятничных молитв, то предпочтительнее та, что проводится раньше. У Абу Ханифы по этому поводу не сказано ничего. Однако есть мнение Абу Йусуфа, который писал, что если город состоит из двух частей, то можно совершать две пятничные молитвы. Если же город представляет собой целое, то нельзя. *Имам* Ахмад<sup>3</sup> писал, что если

<sup>1</sup> Субкомментарий крупного шафиитского правоведа Абу Насра 'Абд ал-Ваххаба б. 'Али Тадж ад-Дина ас-Субки (ум. 1370) на сочинение по мусульманскому праву 'Абдаллаха б. Хиджази аш-Шаркави. См.: GAL, SB II, 105.

<sup>2</sup> Вопрос был задан Хасану ал-Алкадари двумя дагестанцами – 'Абд Аллахом-афанди и Тахиром-афанди, которые проживали в Баку.

<sup>3</sup> Ахмад б. Ханбал.

город большой и жителей в нем много, как, например, Багдад, то в таких городах можно совершать две пятничные молитвы. Если же нет необходимости, то нельзя<sup>1</sup>. Ат-Тахави<sup>2</sup> писал, что разрешается проводить несколько пятничных молитв в одном городе в том случае, если в этом возникнет нужда... Если же город большой и жители его не помещаются в одной мечети, или же разные его концы расположены на большом расстоянии, или же жители этого города враждуют друг с другом, то разрешено совершать пятничную молитву в разных мечетях. Из приведенных выше ответов видно, что дагестанцам, которые проживают в Баку, нужно совершать пятничную молитву в одном месте, за исключением тех случаев, когда мечеть переполнена и там невозможно совершить пятничную молитву. В таком случае им разрешено совершать пятничную молитву в другом месте.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду: если жители города помещаются в одной мечети.

<sup>2</sup> Вероятно, имеется в виду сочинение «Шарх 'акида ахл ас-сунна ва-л-джама'а» Абу Джа'фара Ахмада б. Мухаммада б. Салама ал-Хаджари ат-Тахави. См.: GAL, I, 173.

# Глава 8

## Полемика между Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгути

Перевод с арабского языка и комментарии

*Ш. Ш. Шихалиева*

Назир ад-Дургили. «Ал-Иджтихад ва-т-таклид»

Назир ад-Дургили (1891, Доргели – 1935, Тарки) был известным дагестанским ученым, оставившим ряд работ по мусульманскому праву, биографиям дагестанских ученых, *хадисам* и догматике. Главный труд Назира ад-Дургили – биобиблиографический словарь дагестанских ученых X–XX вв. «Услада умов в биографиях дагестанских ученых» («Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан»)¹. К сожалению, другие его работы, которые сохранились в рукописях, все еще не изучены и не введены в научный оборот.

В числе наиболее интересных сочинений следует назвать его труд, посвященный критике взглядов реформаторов, которые выступали против некоторых суфийских практик. Однако

---

<sup>1</sup> *Назир ад-Дургили. Услада умов в биографиях дагестанских ученых / пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиогр. подгот. А. Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А. К. Бустановым. М.: Марджани, 2012.*

позже он несколько пересмотрел свои взгляды и в последующих работах защищал мусульманских реформаторов от нападок их оппонентов из числа дагестанских ученых. Характерна в этом отношении переписка между Назиром ад-Дургили и *кади* селения Тарки Мухаммадом, сыном Зайн ад-Дина ат-Таргули. Переписка посвящена полемике вокруг взглядов ряда арабских ученых. На основе переписки Назир ад-Дургили решил создать сочинение «Ал-Иджтихад ва-т-таклид», где выступил с идеями расширения сферы применения *иджтихада*. Вместе с тем в этой работе Назир ад-Дургили не предлагал «абсолютного *иджтихада*», а ограничивался *иджтихадом* в рамках религиозно-правовых школ (*мазхабов*). Свой трактат Назир ад-Дургили послал другому дагестанскому ученому – Йусуфу ал-Джунгути, который ответил ему критическим отзывом. В свою очередь Назир ад-Дургили написал опровержение на работу Йусуфа ал-Джунгути. Тогда ал-Джунгути написал ответ на второе сочинение Назира ад-Дургили. Переписка и дискуссия между Назиром ад-Дургили, Мухаммадом ат-Таргули и Йусуфом ал-Джунгути проходила с ноября 1927 г. по октябрь 1928 г. Все эти полемические сочинения были собраны в одну рукопись и к настоящему времени известны всего лишь в одном списке<sup>1</sup>.

Поскольку все тексты довольно объемные, мы приводим аннотированный, свободный перевод лишь первых двух: сочинения Назира ад-Дургили «Ал-Иджтихад ва-т-таклид» и ответа на него Йусуфа ал-Джунгути.

/Л. 2–10/ «Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного. Хвала Аллаху, Господу миров, приветствия и благословения господину посланников, [пророку Мухаммаду], его семье и сподвижникам, а затем:

Наши крупные ученые много и долго говорили об *иджтихаде* и *таклиде*. И когда представилась возможность для разговора на

<sup>1</sup> Эта полемика состоит из трех сочинений в составе сборной рукописи из коллекции ИИАЭ: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 35. 103 л.

эту тему, я захотел написать, какие у нас есть тексты *имамов*, на что они обращали внимание и чему следовали. Действительно, в какой-то мере *иджтихад* все еще сохраняется, но в предельно легких частных [вопросах]. И поэтому мы привели примеры, поясняющие то, что мы говорим и чему мы следуем. А тот, кто не согласен с тем, что мы написали, пусть даст убедительный, окончательный ответ. В противном случае он должен оставить диспут и вернуться к истине, отказаться от фанатизма и слепого пристрастия, не делать открытых заявлений, как это делает большинство людей нашей эпохи, боясь, что упадет их престиж среди простонародья. А простые люди подобны скоту, но их вводят в заблуждение.

Шах Валиуллах ад-Дахлави<sup>1</sup> в своем сочинении «Худжжат Аллах ал-Балига» писал о том, что существуют четыре *мазхаба*, к которым себя причисляет мусульманское сообщество (*умма*), считая дозволенным следование *мазхабам* (*таклид*) вплоть до наших дней. Ибн Хазм<sup>2</sup> писал о том, что *таклид* запрещен, и не разрешается мусульманам без очевидного довода следовать за словами кого бы то ни было, кроме посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует... *Имам* Абу Шама<sup>3</sup> писал, что всем, кто занимается *фикхом*, не следует ограничивать себя тем или иным *мазхабом*. (...) *Имам* Такйи ад-Дин ас-Субки<sup>4</sup> ссылаясь

<sup>1</sup> Ахмад Вали Аллах б. 'Абд ар-Рахим ад-Дахлави, более известный как Шах Вали Аллах ад-Дахлави (ум. 1762 или 1767) – крупный ханафитский ученый родом из Индии, автор десятка работ по *хадисам*, теории мусульманского права и суфизму. См.: GAL, SB I, 264, 9, 2; SB II, 615, № 3.

<sup>2</sup> 'Али б. Ахмад Ибн Хазм ал-Куртуби (ум. 1064) – мусульманский ученый из Андалусии, сторонник буквального толкования Корана, был противником суфизма и калама. См.: GAL, I, 400; SB I, 692.

<sup>3</sup> Вероятно, речь идет об арабском ученом-правоведе, хадисоведе, писателе и хронисте Шихаб ад-Дине 'Абд ар-Рахмане ал-Макдиси (ум. 1267), известном как Абу Шама. См.: GAL, S II, 1011.

<sup>4</sup> Такйи ад-Дин ас-Субки (ум. 1355) – один из крупных шафиитских правоведов, управлял судебным ведомством в Сирии, автор ряда сочинений по мусульманскому праву. См.: GAL, I, 395, № 29 (30), I, Commentare, 11.

на слова самого *имама* аш-Шафи'и, который говорил: «Если *хадис* верный – это мой *мазхаб*». Многие ученые, включая 'Абд ал-Хайя ал-Лакнави ал-Хинди, Йусуфа ан-Набхани, 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани, Ибн Таймийю, Джалал ад-Дина ас-Суйути, Абу Са'ида ал-Хадими, писали, что *иджтихад* не прекратится вплоть до Судного дня.

/Л. 11/ 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави<sup>1</sup> писал: «Некоторые фанатики (*мута'ассибун*) считают, что абсолютный (*мутлак*) *иджтихад* завершился на четырех *имамах*, *иджтихад* в *мазхабе* – на ученом ан-Насафи и что после него не будет *муджтихидов* в *мазхабе*. Это ошибка. Когда их спрашиваешь: „Откуда вы это знаете?“, они не могут привести доводов».

/Л. 13/ Шайх ал-Хатиб<sup>2</sup> в своем сочинении «Ал-Икна' мин китаб ал-акдийя» писал следующее: «Шайх Абу 'Али, ал-кади Хусайн, *устаз* Абу Исхак и другие говорили о том, что они не причисляют себя к *шафи'итам*. Но их мнение по тем или иным вопросам совпадало с мнением *имама* аш-Шафи'и, и они допускали разделение *иджтихада* на несколько разновидностей». Тадж ад-Дин ас-Субки<sup>3</sup> в своей книге «Табакат» называл шайха Ибн Дакика «абсолютным *муджтахидом*». Шайх Замулакани<sup>4</sup> также говорил о нем, что тот – один из *муджтахидов*. Шайх Хафиз б. Насир ад-Дин в своей книге «Ар-Радд ал-вафир»<sup>5</sup> писал: «Джамал ад-дин

<sup>1</sup> Мухаммад 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Фиранги (1848–1886) – крупный ханафитский правовед из Индии, автор десятка работ по мусульманскому праву. См.: GAL, SB II, 857, № 34.

<sup>2</sup> Вероятно, речь идет о средневековом хадисоведе и правоведе Шамс ад-Дине Мухаммаде б. 'Али ал-Хатиб ат-Тибризи (ум. 1342). См.: GAL, SB II, 262.

<sup>3</sup> См. сноску 2 на с. 130.

<sup>4</sup> 'Абд ал-Вахид б. 'Абд ал-Карим ал-Ансари аз-Замулакани (ум. 1327) – шафиитский правовед родом из Сирии, некоторое время исполнял обязанности *кади* Алеппо. См.: GAL, I, 415; SB I, 510, 736.

<sup>5</sup> Мухаммад б. 'Абдаллах б. Насир ад-Дин ад-Димашки (1375–1438) – мусульманский ученый-правовед и хадисовед. Выступал с критикой взглядов Такии ад-Дина Ибн Таймийи относительно трехкратной процедуры развода и посещения могил святых (*зийара*). См.: GAL, II, 76.

б. Замликани говорил, что в Ибн Таймийе он увидел объединение всех условий *муджтахидов*».

/Л. 15/ Ибн Хаджар ал-Макки<sup>1</sup> и Ибн ал-‘Абидин<sup>2</sup> полагали, что шариатские решения со временем меняются. Имам Фахр ад-Дин ар-Рази в своем «Тафсире»<sup>3</sup>, комментируя аят «الزانية الزانى», говорил, что обновление *шари‘ата* не считается невозможным. Решения *шари‘ата* обязательно обновляются с течением времени, исходя из пользы для мусульман.

/Л. 16/ Тадж ад-Дин ас-Субки говорил: «Часто то, что встречается в *фатвах*, не является решением *мазхаба*, потому что *муфтий*, который издает *фатву*, в этом действии видит текущую пользу». Об этом упомянуто в книге «Фатава ал-Чухи»<sup>4</sup> в разделе про *назр*.

/Л. 17/ Многие ученые маликитского и ханафитского *мазхабов* не переставали издавать *фатвы* и совершать *иджтихад*, как об этом сообщает ученый Муртада аз-Забиди<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду Ибн Хаджар ал-Хайтами. См. сноску 1 на с. 129.

<sup>2</sup> Мухаммад Амин б. ‘Умар б. ‘Абд ал-‘Азиз ‘Абидин ад-Димашки (1784–1836) – ханафитский правовед, суфий, последователь накшбандийского шайха Халида ал-Багдади. См.: GAL, II, 434; SB II, 434,645,773.

<sup>3</sup> Фахр ад-Дин Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Хатиб ар-Рази (1149–1210) – знаменитый философ, ученый-энциклопедист, автор около 130 трудов в различных областях исламского знания, в том числе знаменитого тафсира «Мафатих ал-гайб». См.: GAL, I, 506, № 6, III, 6.

<sup>4</sup> «Фатава ал-Чухи» – правовое сочинение дагестанского ученого Мухаммада ‘Али ал-Чухи (из с. Чох, ум. кон. 1880-х). Оно было издано его сыном Мухаммадом Мирзой Мавраевым дважды, в Бахчисарае в 1902 г. и в Темир-Хан-Шуре в 1908 г.

<sup>5</sup> Муртада аз-Забиди (1732–1791) – крупный египетский ученый, правовед, автор ряда крупных работ в области лексикографии и суфизма, в том числе словаря «Тадж ал-‘Арус» и комментария на сочинение Абу Хамида ал-Газали «Ихйа’ ‘улум ад-дин». Более подробно о нем см.: *Reichmuth St. The World of Murtada Al-Zabidi: 1732–1791. Life, Networks and Writings.* Oxford, 2009.

/Л. 19/ *Имам* Мухйи ад-Дин ан-Навави<sup>1</sup> отмечает: «Чтение Корана [на могиле] и вознаграждение за это чтение покойному, согласно мнению шафиитского *мазхаба*, до того не доходит». Разрешение брать плату за чтение Корана по умершему дали более поздние шафиитские ученые, как об этом сообщается в книге Муртады аз-Забиди «Шарх ал-Ихйа». Это я упоминаю здесь для того, чтобы те, кто изучает *фикх*, не переставали размышлять при чтении книг ученых более позднего времени. Нам нельзя закоснеть и идти дальше, не ища и не анализируя причины, доводы, аргументы, то есть без размышления над текстами Корана и Сунны. Никому не позволено выносить какие-либо решения и говорить, что это – решения шафиитского *мазхаба* в том случае, если эти решения никак не соотносятся с шафиитским *мазхабом*.

/Л. 20/ Что касается простонародья (*'авам*), у которого нет религиозных знаний, то ему необходимо следовать *таклиду*, как об этом говорил Ибн Хаджар в своей книге «Тухфат ал-Мухтадж».

/Л. 21/ Шайх Ибн 'Абидин сказал, что для простых людей (*'авам*), у которых нет религиозных знаний, *мазхабом* является *фатва*, вынесенная их *муфтием*. Джалал ад-Дин ал-Махалли в своей книге «Шарх джам' ал-джавами»<sup>2</sup> также писал, что тем, кто не достиг уровня *иджтихада*, необходимо следовать за одним из [четырех] *мазхабов*.

/Л. 22/ Ибн ал-'Араби в четвертом томе книги «Футухат ал-Маккийя»<sup>3</sup> писал, что ученым запрещено совершать действия,

<sup>1</sup> О Мухйи ад-Дине ан-Навави см. сноски 1, 2 на с. 129, 3 на с. 130, 1 на с. 135.

<sup>2</sup> См. сноску 3 на с. 130.

<sup>3</sup> Абу 'Абдуллах Мухаммад б. 'Али б. Мухаммад Ибн 'Араби (1165–1240) – крупнейший мусульманский ученый-мистик, автор большого количества работ по мусульманскому праву и суфизму. См.: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / введ. и пер. А. Д. Кныша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995. См. также: GAL, I, 442; SB I, 792, 11.

выносить решения, которые противоречат доводам Корана и Сунны. И им запрещено следовать *таклиду* в том случае, когда они имеют ясное указание Корана и Сунны. Те же, кто неспособен выносить самостоятельные решения, должны следовать одному из четырех *мазхабов*.

/Л. 23/ Джалал ад-Дин ас-Суйути<sup>1</sup> писал: «Некоторые ученые издают *фатвы*, основанные на *мазхабах*, неграмотным людям, которые не придерживаются строгих рамок *мазхабов*. И когда их действия соответствуют тому, что говорят ученые (*'улама*'), в этом нет ничего страшного».

/Л. 24–25/ Шихаб ад-Дин ал-Марджани в книге «Назурат ал-хакк»<sup>2</sup> писал: «Ясные, очевидные решения, имеющиеся в Коране, являются сильным доводом, и они очевидны для всех. Они одинаковы и для *муджтахидов*, и для тех, кто следует *мазхабам* (*мукаллид*). Что касается других вопросов, которые не очевидны, то их нужно изучать, сопоставлять с суждением по аналогии (*кийас*) и выносить соответствующие решения».

/Л. 27/ Ибн ал-'Араби писал, что сподвижники пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, не обязывали выносить решение по аналогии. Более того, против этого выступали Ибн Мас'уд, Масрук, Ша'би и другие сподвижники. Ибн Каййим<sup>3</sup> писал, что умозрительное заключение (*ра'й*) право-веда бывает двух видов: мнение, которое соответствует текстам, что свидетельствует о его правоте и что использовали в вынесении решений праведные предки (*салаф*). И второе – мнение, не соответствующее текстам, порицаемое и недопустимое.

<sup>1</sup> См. сноску 2 на с. 152.

<sup>2</sup> Шихаб ад-Дин б. Баха ад-Дин ал-Марджани ал-Казани (1818–1889) – крупный татарский ученый-богослов и просветитель. Более подробно о нем см.: *Кемтер М.* Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. С. 573–619.

<sup>3</sup> Шамс ад-Дин Абу 'Абдуллах Мухаммад б. Абу Бакр ад-Димашки, более известный как Ибн Каййим ал-Джавзийя (1292–1350), – крупный ханбалитский ученый, один из учеников знаменитого правоведа Ибн Таймийи, автор ряда сочинений по мусульманскому праву. См.: GAL, II, 106, № 4, 25; SB II, 126.

/Л. 29–30/ Далее я, немощный Назир ад-Дургили, приведу извлеченные из книг по *фикху* примеры, показывающие то, чему мы следуем, а также очевидные доводы к этим решениям. А тот, кто не согласен с тем, что я написал, пусть даст убедительный ответ и получит тысячу тысяч благодарностей от меня. И я прошу у искателей истины сообщить что-либо, подтверждающее или отрицающее то, что я напишу ниже.

/Л. 31–33/ Первый пример касается вопроса возобновления или невозобновления ритуального омовения при прикосновении друг к другу мужчин и женщин, между которыми, согласно нормам *шари'ата*, допускается брак<sup>1</sup>. В ханафитском *мазхабе*, если мужчина и женщина, между которыми по *шари'ату* допустимо заключать брак, прикоснутся один к другому, им не нужно возобновлять ритуальное омовение. Их ритуальная чистота не нарушается. В отличие от ханафитов шафиитские ученые считают, что в этом случае ритуальное омовение нарушается у обоих и перед совершением молитвы им необходимо вновь совершить его. Вместе с тем есть достоверный *хадис*, переданный от 'А'иши, да будет доволен ею Аллах, что пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, касался женщин и после этого, не возобновляя омовение, совершал молитву. Этот *хадис* достоверный, он включен в разные сборники *хадисов*. В то же время сам *имам* аш-Шафи'и писал, что «если *хадис* достоверный, то это мой *мазхаб*». Он призывал руководствоваться *хадисами*, а не его мнением, если его мнение противоречит *хадису*. Если же мы показали, что *хадис* достоверный, так почему тогда мы должны следовать мнению ученых шафиитского *мазхаба*, а не *хадису*, когда сам аш-Шафи'и говорил об обратном? Так разве можно, отбросив *хадисы*, следовать за мнением *имам*? И наша отговорка, что, мол, мы не являемся *муджтахидами*, а следуем *мазхабу* и что решение по тому или иному вопросу, основанное на *хадисе*, должен выносить

<sup>1</sup> *Фикх* запрещает вступать в брак с близкими родственниками: матерью/отцом, братом/сестрой, дядей/тетей и т. д.

*муджтахид* не годится – ведь выше я привел мнения ад-Дахлави и Марджани о том, что в таких случаях следовать *таклиду* запрещено. То есть в данном случае, поскольку *хадис* этот достоверный и есть мнение самого *имама* аш-Шафи‘и о необходимости следовать достоверному *хадису*, а не его мнению, надо следовать Сунне, а не мнению того или иного ученого *мазхаба* в этом вопросе.

/Л. 33–38/ Второй пример. Собираясь совершать молитву мусульманин, помимо намерения сердцем, произносит вслух или про себя следующую фразу: «Я намереваюсь совершить столько циклов (*рака‘ат*) молитвы»... Когда в книгах по *фикху* разных ученых, таких как Муртада аз-Забиди, аш-Шаранбали, Мунла Хасар ал-Ханафи, Ибн Таймийа, Ибн Каййим, в том числе шафитских правоведов, таких как ар-Рамли, Такьи ад-Дин ас-Субки, ал-Касталани, я нашел, что словесное выражение намерения (*талаффуз*) является желательным действием, Сунной (*ал-мандуб*), то я очень удивился этому, поскольку ни пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, ни его сподвижники, ни праведные предки (*салаф*), ни один из четырех *имамов*, в том числе Абу Ханифа и Ахмад б. Ханбал, не говорили о том, что произнесение вслух намерения является Сунной. В таком случае, чему же мы должны следовать? Тому, что написано в книгах по *фикху*, или тому, что совершал, а в данном случае не делал, пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует?!

/Л. 38–40/ Третий пример. Чтение суры «ал-Фатиха» в коллективной молитве за *имамом* обязательно или нет? Есть многочисленные *хадисы*, в том числе в сборниках Абу Давуда и ат-Тирмизи<sup>1</sup>, а также мнения изучавших их ученых, смысл которых в том, что при совершении коллективной молитвы за *имамом* читать отдельно суру «ал-Фатиха» не нужно, так как того, что *имам* читает в коллективной молитве, достаточно для других. ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани в своей книге «Мизан»<sup>2</sup> писал, что

<sup>1</sup> Два из шести наиболее авторитетных сборников *хадисов*.

<sup>2</sup> См. сноску 4 на с. 134.

имам Абу Ханифа отрицал необходимость читать что-либо при совершении коллективной молитвы за *имамом*, независимо от того, читает ли *имам* при этом суру «ал-Фатиха» вслух или про себя. Такого же мнения придерживались *имамы* Малик б. Анаса и Ахмад б. Ханбала. Такий ад-Дин Ибн Таймийа писал, что те, кто вменяет в обязанность чтение вслух вслух суры «ал-Фатиха», приводят в качестве довода слова нашего Пророка, да благословит его Аллах и приветствует: «Совершая молитву за *имамом*, не читайте ничего, кроме „ал-Фатихи“, так как без нее молитва не засчитывается». Вместе с тем, по мнению Ибн Таймийи, этот *хадис* является «слабым» (*да'иф*).

/Л. 40–43/ Четвертый пример. Чтение молитвы *кунут*. *Имам* Малик в своей книге «Ал-Муватта'»<sup>1</sup> приводит *хадис*, переданный от Ибн 'Умара: «Не читайте *кунут* при утренней молитве». Ибн Абу Шайба<sup>2</sup> писал, что ни Абу Бакр, ни 'Умар, ни Усман не читали *кунут* при утренней молитве. Он же писал, что когда 'Али читал при утренней молитве *кунут*, люди не одобряли это. Он также привел слова Ибн 'Аббаса, Ибн Мас'уда, Ибн Зубайра, Ибн 'Умара о том, что они тоже не читали *кунут* при утренней молитве. Ал-Байхаки<sup>3</sup> привел слова Ибн 'Аббаса, который говорил, что чтение *кунут* при утренней молитве есть вредоносное новшество (*бид'а*). Ал-Хазими в своей книге «Ал-И'тибар» приводит слова Ибн Мас'уда, который говорил, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, читал *кунут* только лишь в течение одного месяца; ни до этого, ни после этого он *кунут*

<sup>1</sup> Абу 'Абдуллах Малик б. Анас ал-Асбахи (713–795) – ученый-муджтахид, основатель и эпоним маликитской правовой школы. См.: GAL, I, 176, № 1, I, 2; SB I, 298, II.

<sup>2</sup> Абу Бакр 'Абдуллах б. Мухаммад б. ал-Кади Абу Шайба ал-'Абси (ум. 849) – крупный богослов и хадисовед, *хафиз*, комментатор Корана. См.: Мухаммад б. Ахмад б. 'Усман аз-Захаби. Сийар А'лам ан-нубала'. Байрут, 2001, Т. 21. С. 124.

<sup>3</sup> Ахмад б. ал-Хусайн ал-Байхаки (994–1066) – крупный шафиитский правовед, хадисовед и суфий. См.: GAL, I, 363, № 4, 4; SB I, 618.

не читал. Многие комментаторы Корана пишут о том, что ввиду того что сам Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, читал *кунут* всего лишь один месяц, а потом перестал его читать, решение о чтении *кунут* при утренней молитве является отмененным (*ал-мансух*)<sup>1</sup>.

/Л. 43–45/ Пятый пример про обязательный годовой налог в пользу бедных и неимущих (*закат*). Имамы Абу Ханифа, Малик и Ахмад б. Ханбал разрешали выплатить милостыню одной из восьми категорий лиц, опираясь на мнения сподвижников пророка ‘Умара б. ал-Хаттаба, ‘Али, Ибн ‘Аббаса, Му‘азза б. Джабал, Хузайфа б. ал-Йаман. Есть многочисленные доводы в пользу этого мнения, самым веским из которых является аят: «Пожертвования предназначены для неимущих и бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, и для тех, чьи сердца хотят завоевать, для выкупа рабов, для должников, для расходов на пути Аллаха и для путников»<sup>2</sup>. То есть в аяте Корана перечисляются восемь категорий лиц, которым положен *закат*, при этом добровольное пожертвование полагается одной из них. Есть много достоверных *хадисов*, которые указывают на то, что *закат* нужно выплачивать одной из перечисленных выше восьми категорий лиц. С этим единогласно согласились сподвижники пророка Мухаммада. В то же время некоторые шафиитские ученые считают, что на это нет указаний в *мазхабе имама аш-Шафи‘и*, который считал, что *закат* не следует распределять одной из восьми категорий лиц, а выплачивать всем восьми категориям<sup>3</sup>. Но если мы знаем единогласное мнение сподвижников, то есть ли

<sup>1</sup> Далее следуют ссылки на таких ученых, как Шихаб ад-Дин ал-Касталани, Ибн Таймийа, ал-Хазими, ат-Тахави, ал-Лакнави, которые считали, что поскольку это решение отмененное (*мансух*), то читать *кунут* при утренней молитве не следует.

<sup>2</sup> Коран, 6:60.

<sup>3</sup> То есть *ханафиты*, маликиты и ханбалиты считают, что *закат* нужно выплачивать одной из восьми категорий лиц. *Шафи‘иты* считают, что *закат* полагается не одной из восьми категорий лиц, а всем восьми.

наша вина в том, что в этом вопросе мы не будем следовать *имаму аш-Шафи'и*? Ученые неоднократно высказывались о дозволенности выхода из своего *мазхаба* и принятия другого *мазхаба* по причине того, что во втором более сильные доводы и аргументы. Вместе с тем, если кто-либо по этой причине откажется от своего *мазхаба* и примкнет к другому, такой человек не освобождается от таклида и не перестанет следовать *мазхабу*.

Собранные здесь случаи противоречат шафиитскому *мазхабу*. И я привел их в качестве примеров, чтобы показать более сильные в своей аргументации доводы, которым противоречат решения шафиитского *мазхаба*. Примеров, подобных этому, в *фикхе* много, на них следует обратить внимание наших ученых.

/Л. 46/ Далее я приведу три примера, которые противоречат тому, чему следуют *ханафиты*.

Первый пример. Поднятие рук во всех молитвах является Сунной<sup>1</sup>.

Многие ученые, ссылаясь на слова *имама* Абу Ханифы, писали о поднятии рук на уровень ушей при *такбире* во время совершения молитвы. В частности, согласно мнению Мухаммада аш-Шайбани<sup>2</sup>, ученика Абу Ханифы, *такбир* нужно совершать при каждом отдельном действии в молитве: в начале, при совершении поясного поклона (*руку'*) и перед совершением земного поклона (*суджуд*). При этом поднятие рук на уровень ушей допускается только в начале, когда приступают к молитве, и при совершении поясного поклона. 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани в сочинении

<sup>1</sup> При совершении молитвы, в определенных циклах, одновременно с произнесением фразы *такбира* «Аллаху Акбар» («Аллах Велик») молящиеся поднимают руки до уровня головы. Это действие является не обязательным, но желательным (*Сунна*).

<sup>2</sup> Мухаммад б. Ал-Хасан аш-Шайбани (749–805) – крупный правовед, один из учеников Абу Ханифы, один из учителей основателя и эпонима шафиитской правовой школы Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и. См.: GAL, I, 176, № 1, 2.

«Ал-Мизан» писал, что *имамы* Малик б. Анас, Мухаммад б. Идрис аш-Шафи‘и, Ахмад б. Ханбал считали предпочтительным поднимать руки во всех *такбирах* во время молитвы: во время совершения поясного поклона и при выпрямлении после него, несмотря на то, что сам Абу Ханифа не считал это Сунной. Ал-Бухари<sup>1</sup> привел *хадис*, переданный от Салима б. ‘Абдуллаха, который пересказал со слов своего отца: «Пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, поднимал свои руки при начале молитвы, при совершении поясного поклона и при выходе из него (т. е. при выпрямлении спины после поясного поклона. – Ш. Ш.). При этом он говорил: „Да услышит Аллах того, кто Его восхваляет, Господь наш, хвала Тебе!“ И ничего из этого он не делал при совершении земного поклона (*суджуд*)».

/Л. 47–48/ Ибн ‘Абд ал-Барр в своем сочинении «Ал-Истизкар»<sup>2</sup> писал, что в молитве руки поднимали при поклоне и при выпрямлении многие сподвижники [Пророка], в числе которых были Ибн ‘Умар, Абу Муса, Абу Са‘ид ал-Хадари, Абу Дарда’, Анас, Ибн ‘Аббас, Джабир... Джалал ад-Дин ас-Суйути в своем сочинении «Ал-Азхар ал-мутанасира фи ал-ахбар ал-мутаватира» писал, что *хадис* о поднятии рук [в молитве] передан от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Его передают следующие [хадисоведы]: два шайха через Ибн ‘Умара и Малика б. ал-Хувайрис; Муслим через Ва‘ил б. Хаджар; Арба‘а через ‘Али; Абу Давуд через Сахла б. Са‘да, Ибн Зубайра, Ибн ‘Аббаса, Мухаммада б. Салама, Абу Асйада, Абу Хурайры; Ибн Маджа через Анаса, Джабира, ‘Умайра ал-Лайси; Ахмад от ал-Хукма б. ‘Умайра;

<sup>1</sup> Речь идет об известном сборнике *хадисов* «Сахих» Мухаммада б. Исма‘ила ал-Бухари. См.: GAL, I, 157, № 2, I; SB I, 260–264.

<sup>2</sup> Абу Умар Ибн ‘Абд ал-Барр ал-Малики ал-Андалуси (978–1070) – крупный маликитский правовед, хадисовед, *хавиз*. Автор ряда работ по маликитскому *фикху*, генеалогии и *хадисам*. Его сочинение «Ал-Истизкар» является комментарием на труд *имам* Малика «Ал-Муватта’». См.: GAL, I, 176, № 1, I, 2; SB I, 298, I.

ал-Байхаки через Абу Бакра ал-Барра', ат-Табарани через 'Укба б. 'Амир, Му'азза б. Джабал...

Такий ад-Дин Ибн Таймийа в своей книге «Ал-Фатава»<sup>1</sup> писал: «Что касается поднятия рук при каждом *такбире*, это не является Сунной, которую совершал Пророк, да благословит его Аллах и приветствует. Вместе с тем многие ученые были единогласны в том, что он поднимал руки при *такбире* в самом начале молитвы. А что касается этого же действия при совершении поясного (*руку'*) или земного поклона (*суджуд*), то большинство правоведов Куфы, в числе которых Ибрахим ан-Нах'и, Абу Ханифа и ас-Саври и другие, ничего не знает об этом. Вместе с тем другие правоведы, такие как ал-Ауза'и, аш-Шафи'и, Ахмад б. Ханбал, Исхак, Абу 'Убайда, знают об этом и считают это Сунной, ссылаясь на *хадис*, приведенный Маликом и переданный через Ибн 'Умара и других, о том, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, поднимал руки в начале молитвы, во время и после совершения поясного поклона, после того как поднимал голову и не совершал этого во время земного поклона (*суджуд*). Что касается куфийцев, то доводом для них являлось то, что 'Абдуллах б. Мас'уд, да будет доволен им Аллах, не поднимал руки во время молитвы [при поясном и земном поклонах]. 'Абдуллах б. Мас'уд был правоведом, которого 'Умар б. ал-Хаттаб отправил в Куфу с тем, чтобы обучить их жителей Сунне. Ибн Мас'уд, по причине своей забывчивости, не объяснил, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, поднимал руки только один раз. И поднятие руки при молитве, которое стало предметом спора, не является важной частью молитвы. Можно поднять руки при чтении *такбира*, а можно не поднимать, но лучше и достойнее

<sup>1</sup> Такий ад-Дин Абу 'Аббас Ахмад б. 'Абд ал-Халим ал-Харрани, известный как Ибн Таймийа (1263–1328) – крупный ханбалитский правовед, один из тех, кто жестко критиковал «вредоносные новшества» в исламе. Ряд исследователей относят Ибн Таймийу к основоположникам идей салафизма. См.: GAL II, 105; SB II, 124, 112.

все же совершать первое. Если последователи Абу Ханифы, Малика, аш-Шафи'и или Ахмада увидят, что в некоторых примерах довод в другом *мазхабе* более убедительный, то пусть следуют решению этого другого *мазхаба*. Это будет лучше для них...»

/Л. 49–50/ Второй пример. Речь идет о небольшом отдыхе (*истирахат*) после совершения земного поклона (*суджуд*) в конце первого цикла (*рака'ат*)<sup>1</sup> молитвы перед тем, как встать на второй цикл<sup>2</sup>. Шихаб ад-Дин ал-Касталани<sup>3</sup> писал, что это является Сунной для нас, в противовес мнениям Абу Ханифы, Малика и Ахмада б. Ханбала. То есть те, кто следует этому, говорят, что такая пауза является Сунной, опираясь на *хадис*, где посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Совершайте молитву таким образом, как совершаю ее я». Сам же пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, в этом месте позволял себе небольшую паузу, отдыхая (*истирахат*). Ученые шафиитского *мазхаба* считают, что раз есть такой *хадис*, следовательно, в молитве нужно следовать точно тому же, что совершал посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Другие ученые, в том числе Абу Ханифа и его последователи, считают, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, немного отдыхал (*истирахат*) перед тем, как встать на второй цикл (*рака'ат*) ввиду своего немощного состояния, чтоб несколько набраться сил. Поэтому выдерживать такую паузу они не считают нужным.

<sup>1</sup> Рака'ат – это полный цикл движений (поклонов) и чтений в молитве, начиная от *такбира* (начала вступления в молитву) до выпрямления после второго земного поклона (*суджуд*).

<sup>2</sup> То есть во время молитвы после второго земного поклона (*суджуд*) первого цикла (*рака'ат*), перед тем как встать на второй цикл (*рака'ат*), иногда выдерживают паузу (*истирахат*).

<sup>3</sup> Ахмад б. Мухаммад б. Абу Бакр Шихаб ад-Дин ал-Касталани (1447–1517) – крупный шафиитский правовед, хадисовед, хафиз. Автор десятков работ по мусульманскому праву и *хадисам*, в том числе известного комментария на сборник *хадисов* «Сахих ал-Бухари» Мухаммада б. Исма'ила ал-Бухари. См.: GAL, II, 73.

/Л. 51/ Третий пример. Поднятие указательного пальца при чтении *ташаххуда*<sup>1</sup>.

Имам Малик в своем сочинении «Муватта'» привел *хадис*, переданный от Ибн 'Умара о том, что пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, [при чтении *ташаххуда*] поднимал следующий за большим палец. 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Ханафи в своем комментарии писал, что три сподвижника посланника Аллаха были единогласны в мнении о дозволенности поднятия указательного пальца при чтении *ташаххуда*, опираясь на то, что это совершал Пророк, да благословит его Аллах и приветствует. Этот *хадис* передан через многочисленные цепочки посредников, так что нет смысла отрицать это. Вместе с тем в некоторых книгах в качестве *фатв* приводится мнение ряда ученых, которые считали, что поднимать указательный палец при чтении *ташаххуда* является нежелательным (*макрух*).

Подобных примеров, которые я привел для иллюстрации противоречий в исламе, очень много, так что если собрать их все, то получилась бы большая книга. Однако все это можно найти во многих сочинениях. Я же ограничусь этим.

Это то, что я сказал, то, что я написал, то, к чему призываю. Вместе с тем это вовсе не означает, что я отказываюсь от следования *таклиду*.

/Л. 52/ И я не отвергаю книги [по *фикху*] и то, что в них содержится из правовых решений. Верующему, разумному человеку (*мутадайн*) необходимо (*ваджиб*) читать книги по *фикху*, и пусть их не смущает то, что там есть разные мнения. И да сохранит нас Аллах от того, чтобы создавать подобные противоречия, как этим занимается группа людей, появившаяся в наше время. Они отвергают книги по *фикху*, говорят бессмыслицу и вздор, создавая и распространяя тем самым большое нечестие и смуту. Это *джадиды*, которые претендуют на степень абсолютного

<sup>1</sup> Ташаххуд – это молитва, читаемая после второго земного поклона во втором и последнем циклах (*рака'ат*). При чтении этой молитвы перед словами: «Нет божества, кроме Аллаха» обычно поднимают указательный палец.

*муджтахид* и которые считают, что они следуют только Корану и Сунне. В том, что они призывают совершать *иджтихад* любому, в том числе начинающим, малограмотным ученикам, есть огромный вред и зло. Это порождает неуважение к шариатским книгам, к *имамам* и *шайхам*, которые являются их авторами. Да убережет нас Аллах от этого!<sup>1</sup>

То, что я написал [в этой книге], – не те [идеи], с которыми выступают эти люди. И то, что я написал и к чему призываю, также не относится к их деяниям<sup>2</sup>. То, что я написал, – это некоторые примеры, с разными мнениями, с более сильной аргументацией. И это – примеры *иджтихада* в некоторых частных (*хасс*) вопросах, о чем я говорил выше.

/Л. 53/ Заключение: Абу ал-Касим ‘Абд ар-Рахман б. ‘Абд ал-‘Али ас-Сукри в своей книге «Ал-Иршад ила тарик ал-иджтихад»<sup>3</sup> писал следующее: «Многие слабые правоведы и те, кто изучает науки, думают, что анализ правовых вопросов невозможен и что эти вопросы не ясны. Конечная цель<sup>4</sup> отдалена от них, так что когда кто-либо спрашивает их о том или ином решении, они отвечают, что тут два решения: *имам* аш-Шафи‘и вначале сказал так-то, а в конце сказал так-то, Абу Ханифа сказал то-то,

<sup>1</sup> Этот фрагмент показывает интересную картину. В самом начале Назир ад-Дургили, говоря о том, что есть много противоречий в разных *мазхабах*, призывает обратиться к главным источникам *фикха* – Корану и Сунне – в том случае, если есть ясный, очевидный довод, которому противоречит мнение того или иного ученого. В данной фразе Назир жестко критикует всех тех, кто призывает к абсолютному *иджтихаду*. Это говорит о том, что в вопросе *иджтихада* Назир ад-Дургили придерживался более умеренных взглядов, не считая себя способным совершать *иджтихад* и сознательно ограничивая себя рамками *мазхаба* («это вовсе не означает, что я отказываюсь от следования *таклиду*»). Его критика в этом фрагменте направлена на тех современных ему дагестанских ученых, которые категорически отрицали практику *таклида* и выступали с идеями абсолютного *иджтихада*.

<sup>2</sup> Дословно: «То, что я написал в этом сочинении – не из их деяний», т. е. не является призывом к абсолютному *иджтихаду*.

<sup>3</sup> Идентифицировать автора по справочникам и каталогам не удалось.

<sup>4</sup> То есть вынесение того или иного юридического заключения.

а Малик – то-то. Очевидно, что они умаляют достоинства *муджтахидов*, постоянно спорят друг с другом, побуждая приобрести книгу „ал-Умм“ *имама* аш-Шафи‘и или другие книги. Когда появляется тот или иной вопрос, они ищут ответ по этим книгам и, если находят, то выносят решения согласно этим книгам. Если же не находят, то полагают, что ответ на этот вопрос похож на решение другого вопроса, уподобляя один другому. Они ограничивают себя в ответах, ссылаясь на прошлые решения *имамов*, причем некоторые из них говорят, что после *имама* аш-Шафи‘и не было *муджтахидов*, другие – что после Ибн Шариджа не было *муджтахидов*...» Вместе с тем *имамы*<sup>1</sup> все же продолжали существовать в разное время в разных землях; они обращались к *фатвам* и сами выносили *фатвы*, прибегая к *иджтихаду*, порой даже противореча друг другу. Такие *муджтахиды* были в шафиитском *мазхабе*, /Л. 54/ как, например, Абу Исхак и его шайхи из ученых Ирака. Все они были известными учеными и выносили собственные *фатвы*. Такими же были и ученые из Хорасана, как, например, Абу Хамид ал-Газали, Мухаммад б. Йахйа и другие.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Имеются в виду ученые, выносившие новые решения, которых не было у четырех *имамов* правовых школ – Абу Ханифы, Малика б. Анаса, Мухаммада аш-Шафи‘и и Ахмада б. Ханбала.

<sup>2</sup> Общая мысль Назира ад-Дургили, которую он пытается донести до читателей, такова. Многие ученые пытаются найти решения по тем или иным правовым вопросам, обращаясь к книгам *имамов* – основателей *мазхабов*. Иногда они находят там готовые решения, но когда не находят, пытаются найти аналогичный этому вопрос, на который уже есть ответ аш-Шафи‘и или другого *имама*. По мнению Назира ад-Дургили, это неправильно. Он приводит примеры, когда у *имамов*-основателей *мазхабов* не было готового ответа, другие ученые, прибегая к практике *иджтихада* в рамках *мазхаба*, исследовали вновь возникающие вопросы и самостоятельно выносили соответствующие *фатвы*. Иными словами, Назир ад-Дургили считает допустимым прибегать к *иджтихаду* в рамках того или иного *мазхаба* в случае, когда у самих *имамов* по конкретному вопросу нет готовых решений. При этом Назир ад-Дургили ссылается на практику таких ученых, как ал-Газали, Мухаммад б. Йахйа, которые, оставаясь в рамках *мазхаба*, все же через практику *иджтихада* выносили новые *фатвы*.

В *шари'ате* есть два пути – для *муджтахид*а и для простых людей, у которых нет религиозных знаний (*'авам*). *Муджтахид* изучает источники, сопоставляя их и связывая с законом (*хукм*) Всевышнего Аллаха, выносит соответствующие решения. Второй путь – для тех, кто не имеет религиозных знаний. Они должны следовать (*таклид*) за *муджтахид*ами, как это было во времена сподвижников и последующего поколения (*таби'ин*).

/Л. 58–59/ Знай, что *иджтихад* – это проявление усердия, которое прилагается для вынесения компетентными учеными<sup>1</sup> решения по *шари'ату*. Для совершения *иджтихада* есть определенные условия, которые подразделяются на два пункта: очевидные (*манзур фикх*) и нуждающиеся в вынесении решения (*назир*)<sup>2</sup>.

Очевидные – в вопросах, где нет необходимости в *иджтихаде*, то есть когда имеются прямые, очевидные, явные доводы, такие, например, как обязательность совершения молитв, выплата *заката*, совершение паломничества (*хаджж*) и так далее.

Для совершения же *иджтихада* в неочевидных вопросах, которые требуют решения, есть два условия: первое – ученый должен быть компетентным в законах исследования доводов и вынесения соответствующих решений; второе – ученый должен иметь возможность вынести нужное решение в соответствии с изучаемыми доводами в вопросах, в которых требуется *иджтихад*.

/Л. 60/ Завершил это с помощью Всевышнего Аллаха раб, нуждающийся в [милости] Всевышнего Аллаха Назир ад-Дургили ал-Туни. Я отправил это сочинение известнейшему ученому Йусуфу ал-Джунгути, который написал ответ, следующий далее.

<sup>1</sup> В тексте дословно: «теми, кто знает его пути».

<sup>2</sup> Очевидный – это тот однозначный довод, который имеется в Коране или Сунне. Второй – это те вопросы, прямых ответов на которые нет ни в Коране ни в Сунне. В таком случае ученые исследуют этот вопрос и, прибегая к разным методам (*кийас, иджма*), выносят решение. Соответственно, *иджтихад* – это приложение усердия для решения того или иного вопроса, а *фатва* – это следствие, итог *иджтихада*, т. е. результат приложенного усердия и исследования вопроса; вынесение решения.

Йусуф ал-Джунгути.  
«Ал-Кавл ас-садид фи хасм мадда  
ал-иджтихад ва вуджуб ат-таклид»<sup>1</sup>

Перевод с арабского языка и комментарии

Ш. Ш. Шихалиева

Йусуф ал-Джунгути (Йусуф б. ал-Хасанайн ал-Джунгути, Гасанаев Юсуп-кади) родился в 1869 г. в с. Нижний Дженгутай Темир-Хан-Шуринского округа. Получив хорошее образование, он долгое время исполнял обязанности *кади* в родном селении. В 1913 г. он был одним из лидеров «антиписарского» восстания, вспыхнувшего, когда имперская администрация хотела ввести в дагестанских шариатских судах делопроизводство на русском языке. В 1925 г. Йусуф ал-Джунгути стал одним из учредителей и членов редакционного совета мусульманского арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик», главным редактором которого был Абусуфьян Акаев. В 1929 г. Йусуф ал-Джунгути был арестован органами НКВД за участие в «Дини комитете» («религиозный комитет») – организации, созданной с целью защиты интересов ислама в Дагестане, и в том же году расстрелян.

В приведенном ниже сочинении Йусуф ал-Джунгути призывает придерживаться *таклида* и выступает против любой формы *иджтихада*. То есть, не отрицая *иджтихад* в принципе, он пишет о том, что в современное ему время не осталось ученых, которые могли бы претендовать на степень *муджтахид*.

/Л. 2–5/ В последнее время увеличилось число тех, кто распространяет нечестие (*фасад*) на земле, будоражит мусульманское сообщество (*умма*), вводит их в заблуждение, сеет вражду

<sup>1</sup> Сочинение имеет автономную пагинацию, в связи с чем мы приводим здесь нумерацию его листов по рукописи.

и разделяет общину мусульман. Они считают себя благочестивыми учеными, но таковыми не являются. Вы можете их увидеть и в наших дагестанских землях. ⟨...⟩ Я решил написать сочинение с опровержением их взглядов... В своем сочинении [Назир ад-Дургили] написал: «Есть те, которые говорят, что следуют *таклиду*, и вместе с тем, когда они видят *хадис*, противоречащий решению того или иного *имама*, руководствуются этим *хадисом*, а не [решением] *имама*». [Назир ад-Дургили] утверждает, что необходимо следовать за истиной. То есть, когда *имам* ошибается и его мнение противоречит *хадису*, нужно следовать за *хадисом*. Он также говорит, что *иджтихад* в некоторых частных вопросах, но в предельно простых, все еще сохраняется. Затем [Назир ад-Дургили] привел примеры из *фикха*, которые, по его мнению, подтверждают его призыв следовать истине<sup>1</sup>. А в конце он приводит примеры, которые противоречат шафиитскому *мазхабу*, причем перечисляет более сильные доводы, опровергающие его решения. Он также говорит, что подобных примеров много во всех отраслях *фикха*. Далее [Назир ад-Дургили] пишет: «Тот, кто не согласен с тем, что мы написали, должен дать убедительный окончательный ответ. В противном случае он должен прекратить дискутировать и вернуться к истине, отказаться от фанатизма, не делать громких заявлений, как это делают большинство людей нашей эпохи, боясь, что падет их престиж среди простых людей». Тогда я понял, что моей первейшей необходимостью является написать ответ ему, раскрыв недостатки в его суждениях. Это [мое сочинение] также является ответом для тех, кто распространяет нечестие среди мусульман.

Все *мазхабы*, которые распространены среди нас (суннитов. – Ш. Ш.), в своей основе восходят к Корану и Сунне. Несмотря на то что прошло много веков, мусульмане не перестали следовать

---

<sup>1</sup> То есть расширить границы применения практики *иджтихада* в рамках той или иной правовой школы.

этим *мазхабам*. (...) На самом деле распространение *мазхабов* и даже некоторые противоречия в них можно назвать благом для исламской *уммы*. И несмотря на отличия во взглядах между разными *мазхабами*, ни один из четырех *имамов* – их основателей – не впал в заблуждение. Сторонники же *иджтихада*, которые говорят о том, что *мазхабы* якобы нарушают целостность ислама, не знают, что если бы не было этих четырех правовых школ, то, возможно, в каждой стране был бы свой *мазхаб*. Все четыре *имама* были определены Всевышним Аллахом для того, чтобы разъяснить людям законы Его *шари'ата*, основываясь на Коране и Сунне. Воистину, они – носители знаний посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и наследники того пути, который он указал. *Имам* Ахмад в сочинении «Муснад»<sup>1</sup> привел *хадис*, где говорится о том, что два мнения лучше, чем одно, три лучше, чем два, четыре лучше, чем три. И что все мусульмане должны стремиться к единству, так как Всевышний Аллах объединит только тех, кто на правильном пути.

/Л. 7/ Назир ад-Дургили со ссылкой на 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани призывает руководствоваться *хадисом*, который признан достоверным и которым руководствовался какой-либо из *имамов*, даже если *имам* вашего *мазхаба* не следовал этому *хадису*. На самом деле то, что писал выше 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани, – это и есть указание руководствоваться тем, что признали правильным *имамы-муджтахиды*. То есть, по сути, это не что иное, как следование *таклиду*, а не призыв быть независимым в своих суждениях.

/Л. 8/ Назир ад-Дургили привел слова Джалал ад-Дина ас-Суйути о том, что «мы не следуем за обществом, то есть за мнением ученых, в том или ином вопросе, а следуем доводам Корана и Сунны». Я же, Йусуф ал-Джунгути, полностью согласен с этим:

<sup>1</sup> Сборник *хадисов* основателя и эпонима ханбалитского *мазхаба имама* Ахмада б. Ханбал (780–855). В сборник вошли около 40 тысяч *хадисов*, отобранных *имамом* Ахмадом. См.: GAL, SB I, 309.

ведь каждый *имам-муджтахид*, школы которого мы придерживаемся, следовал не мнению общества, а доводам Корана и Сунны.

/Л. 9/ Назир ад-Дургили привел мнение ученого ‘Абд ал-Хаййу ал-Лакнави ал-Ханафи, который призывал к *иджтихаду* и рекомендовал в принятии решений руководствоваться только *хадисом*. Я бы посоветовал обратить внимание Назира на его, ал-Лакнави, книгу, которая является дополнением (*та’лик*) к его же собственной работе. Когда Назир ад-Дургили процитировал Абу Шама, призывавшего, по словам Назира, вернуться к первоисточникам – Корану и Сунне, и выносить решения на их основе, я хочу обратить его внимание, что Абу Шама писал о разных уровнях *иджтихада* и не призывал к абсолютному *иджтихаду*.

/Л. 11/ Что касается слов Назира ад-Дургили о том, что «как пишут некоторые ученые, *иджтихад* никогда не прекратится», я хочу сказать, что *иджтихад* подразделяется на несколько разновидностей, и некоторые из них допустимы и не прекратятся. Однако в дальнейшем больше *имамов*, за исключением четырех основателей *мазхабов*, не будет. Как не будет ничего подобного тому, что эти четыре *имама* создали, применяя практику абсолютного, независимого *иджтихада* (*ал-иджтихад ал-мутлак ал-мустакилл*).

/Л. 12–15/ Знай, что *муджтахиды* бывают трех разных уровней: абсолютный *муджтахид*, *муджтахид* в *мазхабе* и *муджтахид* в *фатве*. Второй, *муджтахид* в *мазхабе*, имеет возможность извлекать решения из текстов своего *имама*<sup>1</sup>. Третий, *муджтахид* в *фатве*, должен глубоко разбираться в своем *мазхабе* и между двумя противоречащими друг другу или противоположными решениями путем обращения к первоисточникам и определения более сильного довода, должен выбирать более сильное по аргументации мнение. *Муджтахиды* же первого уровня разделяются на две группы: независимый (*мустакилл*) и относительно

<sup>1</sup> То есть руководствуется принципами и методологией основателя своей правовой школы.

независимый или связанный (*мунтасиб*). Независимый – это тот, кто, имея необходимые для *муджтахиды* качества, исследуя Коран, Сунну, выносит независимые решения и правила, подобно четырем *имамам* – Абу Ханифе, Малику б. Анас, Мухаммаду б. Идрис аш-Шафи‘и и Ахмаду б. Ханбал. Связанный – это тот, чье мнение в каких-либо вопросах совпадает с мнением его *имама*, за исключением незначительных, частных вопросов. Такими *муджтахидами*, которые были связаны с методом исследования *имама* своего *мазхаба*, были Исма‘ил ал-Музани, Ибн Хузайма, Ибн Дакик, Такий ад-Дин ас-Субки и другие шафиитские ученые. И именно их имел в виду Ибн Дакик, когда говорил о том, что *муджтахиды* не исчезнут. Что касается независимых (*мустакилл*) *муджтахидов*, то их не было уже со времен четырех *имамов*. Таким образом, мы согласны с мнением других ученых о том, что *иджтихад* не прекратится вплоть до Судного дня. Вместе с тем это относится к *иджтихаду*, который так или иначе связан с одним из четырех *мазхабов*, а не к абсолютному, независимому (*мустакилл*) *иджтихаду*. Например, Ибн Дакик перешел от маликитского к шафиитскому *мазхабу*, и его решения по тем или иным вопросам были не независимы, а тесно связаны с методологией шафиитского *мазхаба*. В своих суждениях и решениях он достиг степени абсолютного *муджтахиды*, однако не создал собственную правовую школу, а пользовался методологией аш-Шафи‘и. То есть он был абсолютным *муджтахидом*, связанным с шафиитским *мазхабом*, но не был абсолютным, независимым *муджтахидом*, как четыре *имама мазхабов*. Точно так же Абу Музаффар ас-Сам‘ани, который вначале был *ханафитом*, затем стал *шафи‘итом*, следовал методологии шафиитского *мазхаба*, но не создал своей правовой школы. Джалал ад-Дин ас-Суйути писал, что *муджтахиды* бывают *мустакилл* и *мунтасиб*. Первые – это четыре *имама мазхабов*. Вторые – это их некоторые последователи. И на степень абсолютного, независимого *муджтахиды* не претендовал никто из ученых, кроме Мухаммада

б. Джарира ат-Табари. Однако его притязания на абсолютный *иджтихад* не были приняты и признаны другими учеными.

/Л. 16/ Назир ад-Дургили процитировал слова Тадж ад-Дина ас-Субуки о том, что Ибн Дакик ал-'Ид достиг степени абсолютного *иджтихада*. Я же отвечаю: да, однако он следовал (*интасаба*) в извлечении и выборе источников (*истинбат*) *имаму* аш-Шафи'и. Поэтому он был абсолютным *муджтахидом*, но связанным со школой *имама* аш-Шафи'и. Назир ад-Дургили также написал, что Шайх Хафиз б. Насир ад-Дин отмечал в своей книге «Ар-Радд ал-вафир» следующее: «Джамал ад-Дин б. Замликани говорил, что Ибн Таймийа воплощает в себе все требования, которые предъявляют к *муджтахидам*». Я же говорю, что здесь нужно пояснить слова Джамал ад-Дина б. Замликани. Сам Ибн Замликани опровергал некоторые заключения Ибн Таймийи и обвинил в своем сочинении Ибн Таймийу в том, что тот предлагает вредоносные новшества и вводит людей в заблуждение (*бид'а ва далала*). Конечно же, Ибн Замликани не отрицал достоинства и глубокие знания Ибн Таймийи и большинство его решений по тем или иным вопросам. Но он опровергал некоторые неверные заключения Ибн Таймийи и критиковал его за неверные высказывания, так что счел его человеком глупым. А некоторые ученые даже пошли дальше, обвинив в неверии (*куфр*) тех, кто считал Ибн Таймийу «*шайх ал-исламом*». И сам Хафиз б. Насир ад-Дин написал сочинение с опровержением взглядов Ибн Таймийи.

/Л. 17/ Что касается высказываний Ибн Хаджара ал-Макки Ибн ал-'Абидин о том, что шариатские решения по многим вопросам изменяются с течением времени, то об этом говорили и другие ученые. Однако это относится не к изменению решений, затрагивающих основы *шари'ата*, а к политическим (*сийасийа*) вопросам.

/Л. 18/ Назир ад-Дургили привел мнение Муртада аз-Забиди, который в своем сочинении «Шарх ихйа' 'улум ад-дин» писал о том, что многие ученые выносили *фатвы* согласно собствен-

ным суждениям. Это было характерно как для *ханафитов*, так и для ученых других *мазхабов*. На это я отвечаю, что да, такое было, и это не новость для нас. Однако выносившие такие *фатвы* ученые были *муджтахидами*, связанными с тем или иным *мазхабом*. Они руководствовались доводами и выносили соответствующее решение согласно установкам своего *мазхаба*. Что касается слов Шихаб ад-Дина ал-Марджани о том, что «ясные, очевидные решения, имеющиеся в Коране, являются сильным доводом, и они очевидны для всех. В этом равняются и *муджтахиды*, и те, кто следует *мазхабам* (*мукаллид*). Что касается других вопросов, которые не очевидны, то их нужно изучать, сопоставлять с суждением по аналогии (*кийас*) и выносить соответствующие решения», то я согласен с этим мнением. Однако хочу отметить, что решением в *мазхабе имама* является не только то решение, которое он вынес сам, но также и те решения, что вынесли сподвижники посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует.

/Л. 19/ Далее, Назир ад-Дургили, цитируя ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани, писал, что «*мазхаб имама* – это то заключение, которое вынес основатель *мазхаба* и от которого он не отказывался до самой своей смерти, а не то, что под этим понимали его последователи». Я же отвечаю, что да, это действительно так. *Мазхаб имама* – это то, чему мы следуем из тех решений, которые вынес *имам* того или иного *мазхаба*. Понимание *шари‘ата* основывается на том, что говорил *имам*, и тех выводах, которые сделали из сказанного им его последователи в существующих условиях. Тадж ад-Дин ас-Субки в своей книге «Джам‘ ал-джавами‘», а также Джалал ад-Дин ал-Махалли в своем комментарии на это сочинение отмечали, что мусульманину, у которого нет соответствующих знаний, равно как и всем тем, кто не достиг уровня *иджтихада*, необходимо следовать одному из четырех *мазхабов*.

/Л. 20–21/ Мой дорогой брат Назир ад-Дургили писал: «Это неправильно, когда кто-либо говорит, будто бы он следует

*мазхабу имама аш-Шафи'и*, несмотря даже на то, что этот человек не знает решений *имама аш-Шафи'и* и не читал его книги. Зато этот человек читал книги по *фикху*, написанные в этом *мазхабе*, как, например, сочинения Ибн Хаджара ал-Хайтами, Джалал ад-Дина ал-Махалли и других шафиитских ученых. И на основании этого человек причисляет себя к последователям школы *имама аш-Шафи'и*». Это поразительно! Когда эти великие, уважаемые, заслуживающие доверия ученые пишут книги, где излагают нормы *шари'ата*, их основой является мнение *имама аш-Шафи'и*. Далее Назир ад-Дургили писал следующее: «Муртада аз-Забиди и Мухйи ад-Дин ан-Навави говорили, что, согласно шафиитскому *мазхабу*, при чтении Корана за покойного вознаграждение за это чтение не доходит до умершего» и что «поскольку так оно и есть, и эту *фатву* вынесли ученые более позднего времени, соответственно нельзя брать плату за чтение Корана [по этому поводу]». Я же отвечаю, что *имам* Мухйи ад-Дин ан-Навави – крупный ученый, который комментировал многие книги по шафиитскому *мазхабу* и который определил, что соответствует этому *мазхабу*, а что противоречит ему. Что касается чтения Корана, о чем было сказано выше, то его дозволенность закономерна, и решение о дозволенности этого вынесено учеными на основе методов, разработанных *имамом аш-Шафи'и*. Слова же Шихаб ад-Дина ал-Марджани о том, что если появится *фатва*, которая противоречит *хадису*, значит тот, кто издал данную *фатву*, не слышал этот *хадис*, равно как и слова Абу 'Амра б. 'Абд ал-Барра о том, что если есть *хадис*, то руководствоваться надо им, следует понимать, что данное утверждение относится к ученым, достигшим степени *муджтахид*а, которые в состоянии определить достоверность или недостоверность *хадиса*.

/Л. 22–24/ Далее Назир ад-Дургили привел примеры, извлеченные из книг по шафиитскому *мазхабу*, которые, по его мнению, противоречат явным, достоверным доводам и решениям

других *мазхабов*. Так, в первом примере Назир ад-Дургили писал, что *ханафиты* при прикосновении к женщине, с которой по *шари'ату* допустимо заключить брак, не возобновляют ритуальное омовение. Их ритуальная чистота не нарушается. При этом Назир ад-Дургили ссылается на слова 'Аиши, да будет доволен ею Аллах, о том, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, целовал некоторых своих жен и, не возобновляя ритуальное омовение, совершал молитву. На это известнейший ученый Шихаб ад-Дин Ибн Хаджар ал-Хайтами ответил, что этот *хадис* был передан по цепочке через две ветви. Первая из них упомянута в сочинении «Муснад ал-Базар» в следующей последовательности: Исма'ил б. Йа'куб б. Сабих – Мухаммад б. Муса б. А'йан – его отец [Муса б. А'йан] – 'Абд ал-Карим ал-Джазари – 'Ата' – 'Аиша, да будет доволен ею Аллах. В этой цепочке передатчиков *хадисов* 'Абд ал-Карим ал-Джазари – слабое звено, что говорит о том, что этот *хадис* слабый. Вторая цепочка упоминается в сборнике Абу Давуда «Сунан»<sup>1</sup>. К нему *хадис* дошел в передаче следующих: Хабиб б. Сабит – 'Урва – 'Аиша, да будет доволен ею Аллах. Известнейший ученый ал-Хазин в своем сочинении «Ал-Лубаб»<sup>2</sup> писал, что этот *хадис* недостоверный. Ат-Тирмизи считал, что цепочка передатчиков этого *хадиса* недостоверна. Мухаммад б. Исма'ил ал-Бухари также считал, что этот *хадис* слабый, отмечая, что Хабиб б. Сабит не слышал этот *хадис* от 'Урва. Вероятно, поэтому имам аш-Шафи'и в своем заключении не руководствовался этим *хадисом*.

/С. 25–28/ Второй ответ на пример Назира ад-Дургили. Произнесение намерения вслух или про себя перед *такбиром* является

<sup>1</sup> Один из шести основных канонических сборников *хадисов*, собранных Абу Давудом Сулайманом ас-Сиджистани (817–888). См.: GAL, I, 161; SB I, 267.

<sup>2</sup> 'Али б. Мухаммад б. Ибрахим аш-Шайхи, известный как ал-Хазин (1280–1341) – крупный шафиитский ученый родом из Ирака, долгое время жил и преподавал в Алеппо и Дамаске (Сирия), автор сочинения «Лубаб ат-та'вил фи ма'ани ат-танзил». См.: GAL, II, 109; SB II, 140.

желательным действием (*мандуб*). Такие ученые, как Шихаб ад-Дин Ибн Хаджар ал-Хайтами, Ибн Хаджар ал-‘Аскалани в своей книге «Шарх Сахих ал-Бухари», а также Абу Хамид ал-Газали, Мухйи ад-Дин ан-Навави, Тадж ад-Дин ас-Субки писали о том, что это действие является желательным и не запрещается, если способствует усилению религиозных обрядов. Что касается уважаемого ученого, *имама*, шайха Муртада аз-Забида, который является почитаемым *имамом* и благодатью минувшей эпохи, то он придерживался ханафитского *мазхаба* и допускал некоторые послабления в этом вопросе. Далее Назир ад-Дургили писал следующее: «*Имам* Ахмад б. Ханбал был наиболее сведущ по сравнению с остальными *имамами* в знании Корана, Сунны, высказываний сподвижников и их последователей (*таби‘ин*), так что у него не было заключений, которые бы противоречили священным текстам, как у других». Я же отвечаю, что, действительно, *имам* Ахмад б. Ханбал был крупным *имамом*, так что он выше того, что мы о нем знаем, более величествен. Аллах знает, насколько я его люблю и уважаю! Однако я убежден, что ученый из [племени] курайш, наш *имам* Мухаммад б. Идрис аш-Шафи‘и выше него по своим качествам, чему были свидетели. Что касается того, что «у него не было заключений, противоречащих священным текстам Корана и Сунны», то я согласен с этим, и это показывает, насколько он далек от нечестия. Однако и остальные *имамы* были подобны ему. Когда они видели ясный, очевидный довод, который был однозначным, лишенным всяких противоречий, они постигали его и говорили, что если *хадис* достоверный, то это наш *мазхаб*, и не обращайтесь внимания на мое мнение, если оно противоречит этому *хадису*. Далее Назир ад-Дургили процитировал Джамамал ад-Дина б. ‘Умара аш-Шафи‘и, который говорил о том, что «произнесение намерения вслух при совершении молитвы за *имамом* не является Сунной, напротив, порицаемым действием (*макрух*). А если это действие порождает беспорядок среди моля-

щихся, то является запретным (*харам*). Тот же, кто говорит, что произнесение намерения вслух является Сунной, тот ошибается». Я же отвечаю, что согласен с этим и никогда не произношу намерение в слух, когда совершаю молитву за *имамом*.

/Л. 29–30/ Третий ответ на примеры Назира ад-Дургили, который писал, что чтение суры «ал-Фатиха» в каждом цикле (*рака'ат*) является необязательным. Я же говорю, что чтение суры «ал-Фатиха» обязательно, независимо от того, является ли молящийся *имамом*, следует за *имамом* в молитве или же молится отдельно. Доводом в пользу этого является достоверный *хадис*, включенный в сборники ал-Бухари и Муслима. Посланник Аллаха, да благославит его Аллах и приветствует, сказал: «Не бывает молитвы у тех, кто не читает „ал-Фатиху“». Этот *хадис* достоверный, о чем писали многие ученые. (...) Ибн 'Аббас<sup>1</sup> писал: «Тому, кто молится за *имамом*, необходимо читать „ал-Фатиху“. Если же *имам* после чтения не делает паузу, то тому, кто молится за ним, нужно читать „ал-Фатиху“ вместе с *имамом*». Мой дорогой брат Назир ад-Дургили ссылается на Ибн Таймиййу, который говорил: «Те, кто обязует чтение вслух суры „ал-Фатиха“, приводят в качестве довода слова Пророка, да благословит его Аллах и приветствует: «Совершая молитву за *имамом*, не читайте ничего, кроме „Фатихи“, так как без нее молитва не засчитывается». Однако этот *хадис* является слабым (*да'иф*)». Я же говорю, что не согласен с этим мнением, чему есть две причины: первая – это то, что данный *хадис* является достоверным (*сахих*), о чем писали крупные ученые-хадисоведы. Вторая причина: даже если признать этот *хадис* слабым (*да'иф*), во многих случаях в *фикхе* слабые *хадисы* также принимаются в расчет в качестве аргумента. Что касается

<sup>1</sup> Идентифицировать по справочникам и каталогам не удалось. Можно предположить, что речь идет об 'Абдаллахе б. 'Аббасе (619–686), двоюродном брате пророка Мухаммада и основателе коранической экзегетики. О нем см.: Бойко К. А. 'Абдаллах б. 'Аббас // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 7–8.

*хадиса*, который привел Джабир б. 'Абдаллах от Мухаммада аш-Шайбани, о том, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Тому, кто молится за *имамом*, чтение *имамом* суры „ал-Фатиха“ является достаточным для обоих», то два *имамы* – ал-Бухари и Ибн Хаджар ал-'Аскалани – высказывали сомнение в его достоверности.

/Л. 31–34/ Четвертый ответ на примеры Назира. Чтение молитвы *кунут* после второго *рака'ата* в утренней молитве является Сунной, основанием чего является достоверный *хадис*, переданный от Анаса: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, не переставал читать *кунут* до тех пор, пока он не покинул этот мир». Также Абу Хурайра читал молитву *ал-кунут* до и после смерти посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. *Кунут* читали и другие сподвижники Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. О дозволенности его чтения и о том, что это является Сунной, говорил также ученый Абу Бакр Ахмад ал-Байхаки. Назир ад-Дургили утверждает, что ученый Ибн Таймийа считал *хадис* о чтении молитвы *кунут* недостоверным. Вместе с тем многие ученые писали о том, что этот *хадис* достоверный и что праведные *халифы* тоже читали его. И именно поэтому наш *имам* аш-Шафи'и принял это решение.

/Л. 34–38/ Пятый ответ на вопрос Назира ад-Дургили относительно необходимости выплаты *заката* одной из восьми категорий лиц. Шафиитские ученые установили, что *закат* полагается выплачивать восьми категориям лиц, доводом чего является аят Корана: «Пожертвования предназначены для неимущих и бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, и для тех, чьи сердца хотят завоевать, для выкупа рабов, для должников, для расходов на пути Аллаха и для путников»<sup>1</sup>.

Многие наши *имамы* и ученые считали необходимой выплату *заката* всем восьми категориям лиц, а не одной из них. При этом

<sup>1</sup> Коран, 6:60.

сироты также входят в эту категорию и отождествляются с «бедными», упомянутыми в Коране. По мнению некоторых ученых, высказанных в комментариях к Корану, союз «и» в аяте является соединительным союзом, следовательно, нельзя разделять все упомянутые восемь категорий лиц добровольного пожертвования и лишать одну из этих категорий *заката*.

/Л. 38/ Глава в опровержение того, что в правовых вопросах противоречит решению *имама* Абу Ханифы, да будет доволен им Аллах.

Первый пример: о поднятии рук при совершении поясного поклона (*руку'*), при выпрямлении после поясного поклона и при выпрямлении после земного поклона (*суджуд*). Согласно мнению величайшего *имама* Абу Ханифы, да будет доволен им Аллах, поднятие рук при совершении поясного поклона (*руку'*), при выпрямлении после поклона и при совершении земного поклона не является Сунной. Основанием этого утверждения является то, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, прекратил делать это. Этот *хадис* был передан от Мухаммада б. ал-Хасан через 'Али и Ибн 'Умара, да будет доволен ими Аллах. Достоверность того, что он прекратил это делать, подтверждена Абдуллахом б. Мас'удом, да будет доволен им Аллах. Мнения сподвижников в вопросах *фикха* являются также одним из доводов, так как посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Мои сподвижники подобны звездам, которые направляют вас по праведному пути». И нет необходимости приводить здесь примеры тех, чье мнение противоречит этому решению. Однако то, что Назир ад-Дургили привел здесь слова Ибн Таймийи о забывчивости Ибн Мас'уда, – неподобающее явление как для первого, так и для второго<sup>1</sup>. Очевидно, что

---

<sup>1</sup> Ал-Джунгути упрекает Назира ад-Дургили в том, что он привел слова Ибн Таймийи, который некорректно отозвался об одном из сподвижников – 'Абдуллахе б. Мас'уд. Это, по его мнению, не красит ни Назира ад-Дургили, ни Ибн Таймийи, позволившего себе критику в адрес сподвижника.

Великий Имам<sup>1</sup> (*ал-имам ал-а'зам*) шел по праведному пути, и его последователи тоже были благочестивыми учеными, так что здесь нет никаких возражений.

Л. 39/ Второй пример: о небольшом отдыхе после совершения второго земного поклона (*суджуд*) в конце первого цикла (*рака'а*) молитвы, перед тем как встать на второй цикл (*рака'а*). Здесь я скажу, что согласен с мнением Назира ад-Дургили о том, что *имам* Абу Ханифа, да будет доволен им Аллах, не считал это действие Сунной. Об этом, в частности, писал ученый ат-Тахави. Другие ученые, в частности Ибн 'Аббас в своей книге «Кашф ал-гамма», говорили о том, что после второго земного поклона (*суджуд*) в первом и третьем циклах молитвы сподвижники пророка, да будет доволен ими Аллах, сразу вставали. При этом они ссылаются на слова Ибн ал-Хуйуса о том, что Пророк, прежде чем встать после второго цикла, непродолжительное время сидел из-за слабости или же по другой причине, и это не является Сунной. Однако данное действие (небольшой отдых сидя после второго земного поклона в первом и третьем циклах молитвы) не противоречит другим *хадисам*, посвященным совершению молитвы, ввиду чего оно является дозволенным.

Третий пример: Поднятие указательного пальца при чтении молитвы *ташаххуд*. Имеются различные мнения ученых по этому поводу. В частности, Абу Ханифа и двое его последователей – Мухаммад и Абу Йусуф – считали это допустимым. Мухаммад ссылался на *хадис*, приведенный Маликом, о том, что пророк Мухаммад поднимал пальцы, когда произносил в молитве *ташаххуд* слова «Нет божества, кроме Аллаха». Об этом же пишут и другие ученые, такие как Ибн ал-Хаммам в своем сочинении «Фатх ал-Кадир»<sup>2</sup>, аш-Шамни в книге «Шарх ан-Никайа»<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Эпитет Абу Ханифы.

<sup>2</sup> «Фатх ал-Кадир» Мухаммада б. 'Абд ал-Вахид ал-Химмам (ум. 1457). См.: GAL, I, 376, № 24, I, 10; SB I, 645.

<sup>3</sup> «Камал ад-дирайа фи шарх ан-Никайа» Ахмада б. Мухаммад аш-Шамни (ум. 1468). См.: GAL, I, 376, № 24, I, 3.

а также Ибн ал-‘Имад в книге «Зави ал-ахкам хаваши Дураар ал-хикам»<sup>1</sup>. Однако некоторые ученые, жившие в более позднее время, отрицали допустимость этого, ссылаясь на то, что этому нет достоверных оснований.

/Л. 40/ Что касается высказываний Ибн Салаха и Абу Шама и других о том, что совершать *иджтихад* – это дело легкое, то их высказывание относится ко времени четырех *имамов*.

/Л. 42/ Мусульманам следует определиться и следовать одному из четырех *мазхабов*. А сопоставлять и выискивать в них противоречия – это дело самих *муджтахидов*, а не тех, кто следует *таклиду*. Людей, которые разрушают известные *мазхабы* и уничтожительно высказываются об *имамах* четырех *мазхабов*, можно назвать теми, кто под видом благочестия распространяет нечестие на земле. Они – нечестивые *ваххабиты* (*ал-ваххабийун*), да лишит их поддержки Аллах! Муфтий Мекки, саййид Ахмад б. Зайн ад-Дахлан в конце раздела «*Ваххабиты*» в книге «Футухат ал-исламийа»<sup>2</sup> писал: «Их смута (*фасад*) – это бедствие, которое постигло мусульман. Они пролили много крови мусульман и захватили их имущество. От них исходит большой вред и распространяется зло. Есть *хадис* посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, где упоминаются будущие *ваххабиты*: „Появятся люди со стороны Востока, которые читают Коран, а он не будет доходить ниже их глоток, они будут пересекать ислам, словно стрела, выпущенная из лука, и не возвратятся к нему (исламу. – Ш. Ш.), если даже стрела вернется обратно, их признак – бритые головы“<sup>3</sup>. Этот *хадис* приводится во многих

<sup>1</sup> «Ганийа зави ал-ахкам фи бугйа дураар ал-Ахкам» Хасана б. ‘Умар аш-Шаранбалани (ум. 1652). См.: GAL, II, 226, № 10, 1, d; SB II, 317.

<sup>2</sup> Ахмад б. Зайн ад-Дахлан (1816–1886) – мекканский ученый, шафитский муфтий Мекки, один из жестких идеологических противников *ваххабитов*. См.: GAL, II, 500; SB II, 810–811.

<sup>3</sup> «Фатх ал Бари» № 7562; «Муснад» *имама* Ахмада № 11188; «Далаилу нубувват» аль-Байхаки № 2740; и т. д.

сборниках, в том числе и в сборнике «Сахих» ал-Бухари, так что нет необходимости более подробно говорить о нем.

/Л. 43/ «Их признак – бритье голов» – этими словами определяется группа людей, известных тем, что они бреют свои головы. Под это описание не подходит ни одна другая группа заблудших, возникшая до появления *ваххабитов*. *Муфтий*, саййид ‘Абд ар-Рахман ал-Ахдал<sup>1</sup> писал, что нет необходимости писать сочинения против *ваххабитов*. Для их опровержения достаточен вышеупомянутый *хадис* о том, что последователи этой группы бреют себе головы, так как другие не делают этого. Кроме того, в *хадисе* ал-Бухари указывается что «они – жители Востока». Это также очевидно относится к *ваххабитам*, так как Неджд расположен восточнее Хиджаза. В другом *хадисе*, приведенном у ал-Бухари, говорится: «Где бы вы ни встретили их – убивайте, так как тому, кто их убьет, будет награда за это». Я тебе советую, брат, чтоб ты остерегался следовать за ними. Очевидно, что это – не та группа, которая придерживается *таклида*, напротив – они призывают к *иджтихаду*. От подобного заблуждения предостерегали мусульман такие крупные ученые, как Абу Хайян, Такйи ад-Дин ас-Субкт, Ибн Хаджар ал-Хайтами, аз-Замликани и другие.

/Л. 44/ Абу-л-‘Аббас Ибн Таймийа, его ученики – Ибн Каййим, Ибн ‘Абд ал-Хади и другие – отделились от [праведных мусульман] и отклонились от правильного пути. Мухаммад б. ‘Абд ал-Ваххаба критиковали такие ученые, как Мухаммад б. Сулайман ал-Курди<sup>2</sup> и Сулайман б. ‘Абд ал-Ваххаб ан-Наджди<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Идентифицировать по справочникам и каталогам не удалось.

<sup>2</sup> Мухаммад б. Сулайман ал-Курди ал-Мадани (1715–1780) – крупный шафиитский правовед, современник и критик Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба ат-Тамими (1703–1792), основателя ваххабитского движения. См.: GAL, SB II, 528, 555.

<sup>3</sup> Сулайман б. ‘Абд ал-Ваххаб ат-Тамими – родной брат и критик Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба ат-Тамими. См.: GAL, SB II, 532.

Также предупреждали и предостерегали мусульман такие ученые, как Ахмад б. Зайн ад-Дахлан и Йусуф ан-Набхани<sup>1</sup>, когда отделились от [праведных мусульман], отклонились от правильного пути и впали в заблуждение Джамал ад-дин ал-Афгани, Мухаммад ‘Абдо и Рашид Рида. Последние трое следовали учению Мухаммад б. ‘Абд ал-Ваххаба и призывали к *иджтихаду*, оставив следование *таклиду*. И в настоящее время их последователи есть во всех уголках мира. В скором времени я собираюсь написать сочинение с критикой их взглядов.

/Л. 47/ Такие ученые, как Абу Исхак аш-Ширази, *имам* Газали и им подобные, несмотря на то, что они достигли уровня и степени абсолютного *муджтахиды*, все же следовали *мазхабу* и не создали новый.

/Л. 49–50/ Тому, кто не в состоянии выводить новые заключения на основании аргументов, необходимо следовать *таклиду*. И даже те, которые в состоянии на основе доводов выносить новые решения, являются всего лишь *муджтахидами* в *мазхабе* или в *фатве*, но никак не абсолютными *муджтахидами*.

/Л. 52/ Ибн Хаджар ал-Хайтами писал: «Подумайте, насколько сложно достичь уровня *муджтахиды* в *фатве*!» То есть степень *муджтахиды* в *фатве* – это крайняя степень *муджтахиды*, которой можно достичь в наше время, не говоря уже о степени абсолютного *муджтахиды*, которой в наше время достичь невозможно.

/Л. 53/ Есть пять условий, которым должен соответствовать тот, кто претендует на степень *муджтахиды*: 1) Быть разумным. 2) Быть совершеннолетним, так как иначе его разум не бывает совершенным. 3) Быть правоведом (*факих*). 4) Быть сведущим в доводах (Коране, Сунне и т. д.). 5) Знать хорошо лексику, грамматику, стилистику, так как иначе он не будет в состоянии понять

---

<sup>1</sup> Йусуф б. Исма‘ил б. Мухаммад ан-Набхани (1849–1932) – крупный мусульманский ученый, *кади*, правовед и суфий, один из противников мусульманских реформаторов Мухаммада ‘Абдо и Рашида Риды. См.: GAL, I, 229, II, 708; SB I, 507, 684, II, 77, 763.

точное и правильное значение того или иного слова. Помимо этого *муджтахид* должен хорошо знать отмененные и отменяющие айаты и *хадисы*, причины ниспослания айатов (*асбаб ан-нузул*), достоверные и недостоверные *хадисы*, цепочку их передатчиков (*иснад*) и многое другое.

/Л. 54–55/ Некоторые глупые и недалекие люди в наше время, которые распространяют смуту, выносят решения, опираясь только на Коран или *хадисы*, не принимая во внимание толкования *имамами* Корана и Сунны. Эти люди – невежественные и глупые, заблудшие и вводящие в заблуждения других, несмотря на то, что сами они считают себя теми, кто распространяет благо. По уровню знаний они крайне далеки от таких ученых как ал-Бувайти, ал-Музанни, Ибн Саридж, ал-Исфара’ини, ал-Газали, ар-Рафи’и, Ибн ‘Абд ас-Салам, Ибн Салах, ан-Навави, отец и сын ас-Субки, ал-Аснави, аз-Заркиши, ал-Азра’и, ал-‘Аскалани, ал-Ансари, ас-Суйути, Ибн Хаджар, ар-Рамали<sup>1</sup> и другие великие ученые. И эти молодые люди, с несовершенным умом, слабой религиозностью, отсутствием богобоязненности, утверждают, что они достигли степени *иджтихада*. Нет сомнения в том, что они лжецы.

/Л. 56–57/ Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Самое лучшее поколение – это мое поколение, затем – следующее за ним, а затем – следующее». Первое поколение – самое лучшее, так как это время пророка Мухаммада, его сподвижников, время ниспослания Корана. Второе поколение – это время последователей (*таби’ин*), период комментариев Корана (тафсир). Третье – это поколение последователей последователей (*таби’ ат-таби’ин*), время появления *факихов*, передатчиков *хадисов*. Следовательно, ученые более ранней эпохи вели более праведный образ жизни и были более сведущи, чем те, кто

---

<sup>1</sup> Перечень шафиитских авторов, работы которых были популярны в Дагестане.

жил позже, в том числе те ученые, которые в наши дни претендуют на степень абсолютного *муджтахид*а.

/Л. 58/ Дополнение о Шахе Ибн Таймийе, да смилуется над ним Аллах. Заблудшие течения, такие как *ваххабиты* (*ал-ваххабийя*), а также те, кто распространяет нечестие на земле (*ал-муфсидун*), развивали свои учения, основываясь на взгляды Ибн Таймийи.

Они (ваххабиты. – *Ш. Ш.*) испили кубок из его (Ибн Таймийи. – *Ш. Ш.*) рук.

Вместе с тем они противоречат знаниям и праведным деяниям, соответствующим этим знаниям.

У них мало благоразумия, но много необдуманности.

Прошли века после возникновения четырех *мазхабов*, и в начале седьмого века [от *хиджры*] появился известный шайх Абу-л-‘Аббас Ахмад б. ‘Абд ал-Халим Ибн Таймийа. Он был очень проницательным, обладал морем знаний, был аскетичным и набожным. Однако он относился к группе ал-хашвиййа<sup>1</sup>. Как говорят, это была группа порочных невежд, относившая себя к *мазхабу имама* Ахмада, который, в свою очередь, не имел к ним отношения. *Имам* Ахмад был одним из крупных последователей [Сунны]. И причиной того, что хашвиты относили себя к последователям *имама* Ахмада, являлось то, что *имам* Ахмад защищал их от нападок *му‘тазилитов*<sup>2</sup>. Они же, в силу своего невежества, не понимали целей и устремлений имама Ахмада, да будет доволен им Аллах. Они приводили его доводы и слова, лукавя при этом, так что крупный ученый Ибн ‘Асакир выступал против их взглядов и не разрешал им присутствовать на своих собраниях

<sup>1</sup> Синоним антропоморфистов. Группа мусульман в раннем исламе, которая выступала против взглядов му‘тазилитов.

<sup>2</sup> Му‘тазилиты – представители раннего крупного направления в спекулятивном богословии (*калам*). Они выступали с идеями рационального метода в познании текстов Корана и Сунны, выдвигали тезис о свободе воли человека в противовес предопределенности воли Аллаха, неизвечности атрибутов Аллаха, отрицали предвечность Корана.

(*маджлис*). Их убеждения были порочны, а разум – неполноценен. В дальнейшем Ибн Таймийа помогал этим хашвитам. Ибн Таймийа говорил, что трехкратное произнесение формулы развода (*талак*) не аннулирует брак, что противоречило единогласному мнению всех *имамов*. Он привнес в ислам то, чего не было до него, и стал предводителем тех, кто впал в заблуждение.

/Л. 60–65/ Я не отрицаю широты и глубины знаний Ибн Таймийи. Однако его глубокие познания соседствовали с ошибочными заблуждениями, которые легли в основу ложных выводов его более поздних последователей. Очевидно, что благие деяния Ибн Таймийа, да смилуется над ним Аллах, несмотря на то, что он был крупным ученым, были смешаны с плохими. И как минимум он заблуждался в основах (*усул*) и ветвях (*фуру'*) и ошибался в некоторых других вопросах. Он не следовал [мнению] большинства ученых своей эпохи. (...) Такими же были его ученики – Ибн ал-Каййим и Ибн 'Абд ал-Хади, которые следовали его пути, да смилуется над ними и над нами Аллах! Что касается Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба ан-Наджди, главы *ваххабитов* и основоположника (*сахиб*) этой новой смуты (*фитна*), да оставит Аллах их всех без Своей поддержки, то он следовал учению Ибн Таймийи в его ложном мнении, так что распространилось от него большое зло. Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб вышел из Неджда вместе со своими предводителями по направлению к Хиджазу во главе большого войска. Они покорили многих людей, захватили две Заповедные Святыни, и совершали другие порицаемые деяния, так что именно о них говорил Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, о чем я писал выше. Затем в 1226 году<sup>1</sup> Султан<sup>2</sup> поручил правителю Египта Мухаммаду 'Али-паше мобилизовать войско для уничтожения *ваххабитов*, в чем тот и преуспел. (...) Что касается нечестивцев Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада 'Абдо и его

<sup>1</sup> Соответствует 1811 г.

<sup>2</sup> Османский султан Махмуд II (1785–1839, годы правления 1808–1839).

ученика Рашида Риды, редактора журнала «Ал-Манар», равно как и их последователей, то они также являются *ваххабитами*.

/Л. 66/ Очевидно для всех, у кого есть разум, что шайтаны вдохнули в их сердца обольщение. Они – идолы, Даджжалы<sup>1</sup>, которые не следуют по пути верующих, выступают против крупных ученых и святых, играют айатами Корана и *хадисами* пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует. ⟨...⟩ Они неполноценны (*накис*) в своей религии, часто и много лгут, а их хозяева являются членами общества масонов (*ал-масун*) – общества, которое было создано с целью выбрать из разных религий и обычаев те, что будут, по их мнению, благом для людей. Достаточно того, что Мухаммад ‘Абдо был назначен английским государством *муфтием* над мусульманами без их на то согласия. Эти [египетские реформаторы] привнесли большое зло и нанесли огромный вред мусульманам. Они в своих деяниях похожи на протестантов Европы, которые также реформировали (*аслаху*) христианскую религию, считая это благом для людей. И они подобны проклятому лжецу Мусайлиме<sup>2</sup>, который выступал против посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и его сподвижников, да будет доволен ими Аллах.

/Л. 67/ Эти [египетские реформаторы] созвали собрание, которое назвали «религиозная конференция» (*ал-му’тамар*

---

<sup>1</sup> Даджжал – персонаж исламских эсхатологических сказаний, согласно которым он связан с Иблисом, будет выдавать себя за настоящего мессию и тем самым искушать людей. Согласно преданию, за ним последуют неверные и лицемеры, его правление продлится 40 лет и в конце он будет побежден и убит спустившимся с небес пророком ‘Исой и ал-Махди. См.: *Пиотровский М. Б. Ад-Даджжал // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 55–56.*

<sup>2</sup> Мусайлима – один из лжепророков, который подражал пророку Мухаммаду при жизни и после его смерти отвернул часть жителей Аравийского полуострова от ислама. В 634 г. в сражении при Аркабе Мусайлима был убит войсками, отправленными *халифом* Абу Бакром под предводительством Халида б. ал-Валида. См.: *Пиотровский М. Б. Мусайлима // Там же. С. 174.*

*ад-диний*), с целью реформирования (*ислах*) религии, однако она не состоялась. Затем в 1329 году<sup>1</sup> они созвали [конференцию] во второй раз, с целью призвать людей к своей обновленной (*джа-дид*) религии подобно тому, как это делали протестанты. И очевидно сходство между ними и протестантами. Они издавали и распространяли книги с целью привести в замешательство умы и сердца людей, призывая их отказаться следования *мазха-бам*.

/Л. 68–69/ Дорогие братья! Вам нужно следовать ясному, правильному пути, так не следуйте за тем, кто распространяет нечестие на земле. ⟨...⟩ Вам нужно следовать за великими *имамами*, шайхами ислама, известными своими чудотворством (*кара-мат*). ⟨...⟩

Написал это сочинение нуждающийся во Всевышнем Аллахе Йусуф б. ал-Хасанайн ал-Джунгути в четверг, 3 джумада-л-ула 1347 года<sup>2</sup>. Хвала Аллаху, который направил нас по праведному пути! Мир и благословения нашему господину, пророку и заступнику Мухаммаду, его семье, сподвижникам и всем тем, кто следует за ними вплоть до Дня Воздаяния, аминь!

---

<sup>1</sup> Соответствует 1911 г.

<sup>2</sup> Соответствует 18 октября 1928 г.

# Глава 9

## Жанр соглашений-иттифак XVII–XIX вв.

Перевод с арабского языка и комментарии

*В. О. Бобровникова*

В данном разделе рассматривается историко-правовое содержание распространенного в Дагестане жанра арабоязычных соглашений (*иттифак*). Сохранилось несколько сотен таких документов XV–XIX вв., составленных в горских общинах (*джама'ат*) этого небольшого региона на окраинах мусульманского мира. Большинство из них относится к XVIII – первой половине XIX в., но часто это копии более древних оригиналов. Наибольший интерес эти акты представляют для изучения эпохи войн, социальных потрясений и политико-правовых реформ в местном мусульманском обществе, начавшейся в XVI–XVII вв. и завершившейся подчинением Россией Северо-Восточного Кавказа и созданием военно-народного управления (1860–1917).

Источниками этой главы послужили арабские рукописи из Нагорного Дагестана, сохранившиеся в государственных, мечетных и частных собраниях. Крупнейшая известная коллекция соглашений хранится в Фонде восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного

центра РАН (ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН) в Махачкале<sup>1</sup>. Она была основательно изучена нами совместно с немецким исламоведом Михаэлем Кемпером во время экспедиции в Махачкалу в сентябре 2001 г. При написании раздела были использованы по преимуществу материалы из частных и мечетных собраний, скопированные автором этой главы в 1990-е гг. в аварских и андийских селениях Северо-Западного Дагестана, главным образом в Цумадинском районе, где сохранилось несколько крупных рукописных коллекций<sup>2</sup>. Кроме того, были проанализированы и относящиеся к жанру *иттифак* арабские надписи историко-правового содержания из Центрального и Южного Дагестана.

Единичные дагестанские договоры издавались в русских переводах (реже – вместе с арабскими оригиналами) в 1950–1980-е гг. Большую работу по их собиранию и публикации проделали дагестанские историки М.-С. Дж. Саидов и Х.-М. О. Хашаев, а также юрист А. С. Омаров<sup>3</sup>. В 1999 г. один из крупнейших специалистов по арабоязычной дагестанской литературе XVIII–XIX вв.

---

<sup>1</sup> Оригиналы и копии *иттифак* XVIII–XIX вв. находятся в фонде 16 ФВР ИИАЭ. Здесь хранятся письма на арабском и других восточных языках в арабской графике. В рукописном фонде (РФ) собраны также несколько сотен соглашений, переписанных в 20–70-е гг. XX в. сотрудниками института М. Инквачилаевой, А. Каяевым, Б. Малачихановым, М. Нурмагомедовым, К. Баркуевым, А. Гайдаросмановым и др. (НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 286, 289, 426, 444 и др.).

<sup>2</sup> В работе использованы документы из мечетных и частных рукописных коллекций багвалинских селений Кванада, Тлондода, Хуштада и чамалинского селения Агвали.

<sup>3</sup> Гидатлинские адаты / пер. М.-С. Саидова; публ. Х.-М. Хашаева. Махачкала, 1957. С. 32–41; Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Архивные материалы / сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева; [пер. М.-С. Саидова]. М., 1965. С. 71–92; Из истории права народов Дагестана. Материалы и документы / сост. А. С. Омаров; [пер. К. М. Баркуева, А. Р. Шихсаидова]. Махачкала, 1968. С. 221–232; Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР / сост. М.-С. Саидов; [пер. М.-С. Саидова, К. Ахмедова, К. Баркуева, А. Гайдар-Османова, М. Нурмагомедова]. Вып. I. М., 1977. С. 24–25, 43–45.

Т. М. Айтберов опубликовал в Махачкале арабские тексты и откомментированный русский перевод нескольких десятков соглашений<sup>1</sup>. Однако ни в его «Хрестоматии», ни в более ранних публикациях не был дан анализ собственно жанра *иттифак* и его характерных особенностей, встречавшихся на Северо-Восточном Кавказе на рубеже Средневековья и Нового времени. Наши предшественники ограничивались описанием рукописей и извлечением из них фактического материала по истории Дагестана.

Что же представляли собой такие соглашения? До включения региона в правовое пространство Российской империи они были основным видом нормативных документов мусульманских общин. В них закреплялись законодательные и судебные нормы, сочетавшие в себе элементы местного обычного (*расм*, *'адат*) и мусульманского права (*фикх*, *шари'ат*) в его шафиитской редакции, господствовавшей на Северо-Восточном Кавказе с эпохи Средневековья. Поэтому не следует считать эти договоры памятниками *'адата*, повторяя ошибку большинства ученых, писавших об *иттифак*<sup>2</sup>. Их следует отнести скорее к местному общинному праву. Недаром само название жанра происходит от арабского глагола *иттафака* – «согласились, договорились», с которого обычно начинаются записи законов, принятых на сельских сходах мусульманских общин.

Можно выделить четыре основных уровня, на которых заключались эти соглашения: клан (общадаг. *тухум*, авар. *кьибил*,

<sup>1</sup> Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. / сост. Т. М. Айтберов. Ч. I–II. Махачкала, 1999. См. также другие публикации: *Айтберов Т. М.* Соглашения аварских общин XVIII – начала XIX в. // Письменные памятники Дагестана XVIII–XIX вв.: сб. ст. Махачкала, 1989; *Айтберов Т. М.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Рукописная и печатная книга в Дагестане: сб. ст. Махачкала, 1991. С. 157–158.

<sup>2</sup> Таково, например, мнение М. А. Агларова, одного из крупнейших специалистов по соционормативной культуре Нагорного Дагестана. См.: *Агларов М. А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988. С. 163–166.

анд. *гъай*, в араб. переводе *кабила*) или квартал (*махалл*, *джама'а*), общину (*карйя*, *джама'а*), союз общин (авар. *бо*, анд. *игъа*, в араб. переводе *джайш*, *нахийя*) и, наконец, сверхсоюз общин или ханство (*вилайя*), над которым стоял наследный военный предводитель (*хан*, *бек*, *нуцал*), называемый в текстах соглашений *амир* или султан. Используя понятие, введенное в 70-е гг. XX в. американской исследовательницей С. Ф. Мур и уже укоренившееся в истории права, можно определить все эти уровни как полуавтономные социальные поля (*semi-autonomous social fields*), понимая под этим термином социальные пространства, способные вырабатывать и развивать собственные относительно автономные системы права и норм поведения<sup>1</sup>.

Первый вид соглашений встречается редко. Из уже опубликованных договоров к нему относятся решение мачадинцев о переходе в 1178 г. х. / 1764–1765 г. *тухума* Дарчилал под покровительство рода Хунзахцев (*кабилат хундериал*) и соглашение общины (*джама'а*) хунзахского квартала Самилакх (авар. *Самилахъ*) от 1239 г. х. / 1842 г.<sup>2</sup> Типичные образцы второго вида *иттифак* можно видеть в постановлениях с. Усиша, записанных на последнем листе арабского толкового словаря, переписанного в 1077/1666–1667 г., соглашении с. Ассаб (*Ис*) от 1154 г. х. / 1741–1742 г., договоре между членами Акушинского *джама'ата* от 1162 г. х. / 1748–1749 г.<sup>3</sup> Третий уровень неплохо характеризуют опубликованные Х.-М. О. Хашаевым соглашения союза келебских селений XVII–XVIII вв., договоры селения Ратлуб с Гидатлем и ахвахцев с ратлубцами от 1070 г. х. / 1659–1660 г., вошедшие в состав знаменитых «Гидатлинских адатов», договор между жите-

<sup>1</sup> Moore S. F. Law and Social Change in the Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study // Law and Society Review. 1973. №. 7. P. 720. Cp.: Legal Pluralism in the Arab World / ed. by B. Dupret, M. Berger, L. al-Zwaini. The Hague, 1999.

<sup>2</sup> Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 73–74, 98–100.

<sup>3</sup> Каталог арабских рукописей... С. 43–45; Из истории права народов Дагестана. С. 231–232; Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 42, 47–49.

лями селений Андих, Могох и Верхний Батлук 1225 г. х. / 1810 г., соглашение жителей Мехтулинского ханства, селений кумыков (*гумук*) и аварского селения Аракани (*Харакани*) от 1235 г. х. / 1819–1820 г.<sup>1</sup> Полуавтономное социальное поле союза общин уровня ханства, включавшее в себя более мелкие союзы общин, может быть рассмотрено на примере соглашений союзов Гидатля и Хунзаха в тех же «Гидатлинских адатах», договоров XVIII в. между союзами общин (*джуйуш*) Тинди и Карата, между союзом Акуша-Даргва и кайтагскими *уцмиями*, соглашения кородинцев с родней убитого ими бека (*амир*) Кинхосро Гонодинского от 1175 г. х. / 1761–1762 г., договора Али-Султана и Ахмад-хана Мехтулинских с жителями с. Охли на рубеже XVIII–XIX вв.<sup>2</sup>

Чтобы читатель мог представить себе содержание всех уровней соглашений, ниже приводится перевод на русский язык двенадцати арабских соглашений, обнаруженных автором в копиях XVIII–XX вв. Они хранились в мечетном архиве с. Хуштада и в РФ ИИАЭ в Махачкале. Сохранено деление на абзацы подлинника. Используемые в этих источниках соционимы и некоторые описательные обороты переведены с учетом местных историко-этнографических реалий. В примечаниях отмечены встречающиеся в соглашениях грамматические ошибки и описки, многие из которых вызваны влиянием на составителей и переписчиков грамматики и синтаксиса аварского и андийских языков. Что касается структуры и формы соглашений, то ее лучше разобратить на материалах уже опубликованных оригиналов соглашений, поскольку при копировании в своды местного права (*дафатир* 'адат) и тем более в качестве памятных записей (*таварих/тазакир*) соглашений некоторые неважные для содержания, но существенные для формуляра вводные и заключительные части актов опускались.

<sup>1</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. С. 71–92; Гидатлинские адаты. С. 32–37; Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 91, 96–98.

<sup>2</sup> Гидатлинские адаты. С. 38–41; Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 33–35, 43–44, 72–73. Ч. II. С. 102–104.

## 1. Тухумные соглашения

1.1. Это разъяснение на будущее (*хаза байан ли-йаум ал-гад*) и памятка (*тазкира*) для того, кто отделится от рода (*кьибил*)<sup>1</sup>. Тухум (*кабила*) Еди Саралал<sup>2</sup> единогласно постановил (*кад иттахада ва-иттафака*) быть всем заодно как сыновьям одного отца (*ка-абна раджул вахид*) в радостях и в горе (*фи-л-хайр ва-ишшарр*). Если одному из них случится убить или ранить человека не из нашего тухума (*мин гайр кабилати-на*) в ответ на [причиненное ему] насилие (*би сабаб аз-зулм*), то вира и плата за кровь (*фа-д-дийа ва-л-ари*) равно [ложится] на каждого из них (членов тухума Еди Саралал. – В. Б.). Если на кого-либо падет кровная месть (*дам*), то каждый из нашего тухума [обязан] отработать ему<sup>3</sup> день (*йаум ли-л-хирфа ла-х*) и привезти [вязанку] дров (*ауд*) на осле. Тот, кто обособится [от тухума] без законного основания, [отдаст] Чирилаву<sup>4</sup> Тидибскому и Мухаммаду сыну (<...)<sup>5</sup> Мачадинскому поле, которое засеивается одной меркой (авар. *къали*, от араб. *кайл*. – В. Б.) [зерна], стоимостью в сто двадцать

<sup>1</sup> Здесь и еще несколько раз при упоминании клана, тухума нотариий, составивший или переписавший документ, невольно переходит на родной для него аварский язык и ставит арабское слово «род, племя» (*кабила*) в мужском роде.

<sup>2</sup> В отличие от остального текста название тухума огласовано.

<sup>3</sup> Под слитным местоимением ху («ему») и под встречающимся выше в тексте словом *раджул* («мужчина») подписан одинаковый значок, напоминающий арабскую двойку. Он поставлен здесь, чтобы пояснить читателю связь местоимения с именем в длинном предложении. Этот и с десяток других синтаксических значков характерны для арабских рукописей Северо-Восточного Кавказа XVIII–XIX вв. О них см. работу: Барабанов А. М. Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа // Советское востоковедение. 1945. Т. III. С. 113–115.

<sup>4</sup> Авар. «сын Чири». Это аварское имя огласовано.

<sup>5</sup> Личное имя отца Мухаммада из с. Мачада пропущено. Аварские селения Тидиб и Мачада входили в Гидатлинский союз (ныне Шамильский район). Вероятно, здесь в документе указаны имена двух старшин (авар. *члухIби*, араб. *руаса*) гидатлинцев.

котлов. С того, кто поссорит [своих] однотухумцев с каким-либо человеком или людьми, либо поссорит одного или нескольких членов [своего] *тухума* с одним или несколькими людьми из другого *тухума*, [брать в виде штрафа] такой же пахотный участок (*мазра'а*) той же<sup>1</sup> стоимости. Если кто-либо изберет поверенного (*вакилан*) из другого *тухума* (*мин кабила ухра*), чтобы вчинить иск в суде, и взыщет имущество (*ал-мал*), с него берется такой же пахотный участок. Если [обвинение в] клевете вызовет сомнение, то он (обвиняемый. – В. Б.) должен [очиститься] присягой (*тахлиф*) вместе с тремя мужчинами из числа его родственников со стороны отца (*мин асаби-х*). Если у него не окажется такого числа родственников со стороны отца, то пусть он [очистится] присягой с тремя однотухумцами (*мин ал-кабила*)<sup>2</sup>.

## 2. Аульные соглашения

2.1. Это разъяснение на будущее. Жители селения Хуштада<sup>3</sup> заключили соглашение (*кад иттафака*) обращаться со своими рабами (*'абида-хум*) как с сыновьями и дочерьми во всех случаях

---

<sup>1</sup> В тексте ошибочно *залик* («тот») вместо *тилка* («та») по отношению к существительному женского рода *мазра'а*.

<sup>2</sup> Переписано М. Инквачилавом в Гидатле (?) в 1936 г. Эта запись вместе с другими копиями, сделанными тем же собирателем, находится в толстой тетради в РФ ИИАЭ: Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 149–148 (нумерация страниц дела обратная арабскому тексту). На листах 16, 17 той же тетради имеется черновой перевод документа на русский язык, выполненный дагестанским арабистом XX в. К. М. Баркуевым. Наш перевод учитывает перевод Баркуева, но не исходит из него. У Баркуева встречаются искажения в передаче дагестанских топонимов и соционормативной лексики, а порой и просто смысловые ошибки.

<sup>3</sup> Авар. *хушдал* – т. е. хуштадинцы. В приведенных в данной работе арабских текстах названия селений всегда даются по-аварски. Буквально эти топонимы означают жителей селения и, как правило, имеют окончание аварского множественного числа на *-ал*. Над словом *хушдал* здесь и далее помещен специальный значок в виде длинной черты с закорючкой, означающий подлежащее в системе синтаксических значков Северо-Восточного Кавказа. См.: *Барбанов А. М.* Пояснительные значки в арабских рукописях... С. 113–115.

вооруженных столкновений (*хуруб*), ранений, штрафа (*ал-фидйа*) и прочего, что может случиться с их детьми<sup>1</sup>.

2.2. Жители селения Хуштада, малые и великие (*сагиру-хум ва кабиру-хум*), согласились взимать [штраф] в три коровы с [женщины], которая забеременела при прелюбодеянии. Если она убьет своего ребенка, то [платит штраф] пятнадцать коров. Взимать [штраф] размером в четыре коровы с того, кто прелюбодействовал с нею. Если он будет отказываться от [обвинения в] прелюбодеянии и от ребенка, то обязан присягнуть вместе с двенадцатью мужчинами из своей родни<sup>2</sup>.

2.3. Жители селения Хуштада согласились, чтобы убивший мужчину в драке (*фи-л-мухараба*) с жителями селения отдавал [в виде штрафа в пользу общины] десять коров. С [жителей] селения взимается вира (*дийа*)<sup>3</sup> в пользу убитого, а раненого он (виновный. – В. Б.) [обязан] кормить, поить и насыщать хлебом<sup>4</sup>.

2.4. Жители селения Хуштада согласились, чтобы убивший мужчину в драке после того, как была преломлена стрела, платил [штраф] размером в тридцать коров<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Большой мечетный Коран из с. Хуштада, переписанный Мухаммадом сыном Исаласулава из Гочоба в 1153 г. х. / 1740–1741 г. Тексты соглашений вместе со списком *вакфов* хуштадинского *джама'ата* записаны на двух листах, вставленных в середину этой книги. Правовые акты в хуштадинском Коране обнаружил и частично опубликовал Т. М. Айтберов в 1980-е гг. Тексты публикуемых в данном разделе соглашений переписаны автором во время экспедиции в Хуштада осенью 1995 г. Автор выражает благодарность дибиру селения Магомедсеиду Газиеву за помощь в интерпретации отраженных в документах местных реалий. Об *адате* багулал из Хуштады см.: *Айтберов Т. М. Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Рукописная и печатная книга в Дагестане... С. 157–158; Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 26–27, 108–109; Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... М., 2002. С. 118–123, 126, 130, 140–141.*

<sup>2</sup> Коран из с. Хуштада, переписан в 1153 г. х. / 1740–1741 г.

<sup>3</sup> После слова *дийа* в рукописи зачеркнуто ошибочно начатое слово.

<sup>4</sup> Коран из с. Хуштада, переписан в 1153 г. х. / 1740–1741 г.

<sup>5</sup> Там же.

2.5. Жители селения Хуштада согласились отдавать пятнадцать коров [родственникам] того, кто был убит в драке<sup>1</sup>.

2.6. Жители селения Хуштада, малые и великие, согласились назначить сельского исполнителя (*ал-аджир*) для разбора случившихся между ними происшествий. [Запрещается] изменять это [соглашение] после того, как был прослушан следующий аят [из благородного Корана] (...)<sup>2</sup>.

2.7. Это разъяснение на будущее. Жители селения Хуштада, малые и великие, мужчины и женщины, согласились возмещать [убыток владельца скотины] (*даман*) в полбыка с того<sup>3</sup> из пастухов, по небрежности (*би-таксир*) которого [его скот] пропадет, заблудится, будет украден, задран волком или подохнет<sup>4</sup>.

2.8. Жители селения Хуштада, малые и великие, заключили соглашение соблюдать [следующий] заключенный [между ними] договор (*ал-ва'д ал-мау'уд*). Если один вчинит другому иск по поводу кражи своей лошади, или быка, или иной скотины, или по поводу того, что ее задрали, а тот отрицает [свою вину] или приносит [очистительную] присягу (*халф*), и [при этом сам] вчиняет иск против другого, утверждая, что тот совершил кражу или убийство, то рассматривается тяжба против него (ответчика в первом деле. – В. Б.), а против третьего – не принимается<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. После окончания этого соглашения в рукописи зачеркнуто начало следующего постановления «и...» (*ва*).

<sup>2</sup> Там же. Конец соглашения в оригинале опущен, как и в соглашении 3.1. Смысл последней фразы можно понимать как строгий запрет изменять принятый договор. Над словом «айат» стоит напоминающий тильду значок, в дагестанских рукописях это частое сокращение, заменяющее название Корана.

<sup>3</sup> После этого слова в рукописи зачеркнуто ошибочно повторенное переписчиком слово «половина» (*нисф*).

<sup>4</sup> Коран из с. Хуштада, переписан в 1153 г. х. / 1740–1741 г.

<sup>5</sup> Там же.

### 3. Союзные и «международные» соглашения

3.1. Во имя [Аллаха]<sup>1</sup>, милостивого, милосердного. Это разъяснение на будущее. Поистине селение Тлисси (авар. *Лъисси*)<sup>2</sup> вошло в члены (*ахл*) [общины] селения Хуштада. Они согласились и клятвенно закрепили (*ва'аду*) это присоединение, сделав из обоих селений как бы единое селение во всех начинаниях. Поистине их (тлиссинцев. – В. Б.) обычное право (*'адл*) будет подобно закону хуштадинцев (*ка-'адл хушдал*), все равно плох он или хорош. И не будет в их праве части [от закона] их [собственного] общества (*джайш*) и ничего другого. Если же они изменят этот закон и договор, после того, как был выслушан этот аят [из Корана]<sup>3</sup>, то на них, – той из обеих общин, что изменит его<sup>4</sup>, – [назначается пеня] в сто овец. Свидетели (*шухуд*) этого договора: <...> Кородинский (ал-Куруда)<sup>5</sup>, паломник обеих святынь, Муса Гакваринский (*ал-Хаквари*), Хаджжи-Мухаммад Анчикский (ал-Анчикни) и заслуживающие доверия (*савахиб ал-вусук*) из селения Хуштада Мухаммад сын покойного Гази-Мухаммада, Шакал-Мухаммад Мукушалав (авар. сын Мукуша. – В. Б.),

<sup>1</sup> Лакуна в тексте, легко восстанавливаемая по смыслу.

<sup>2</sup> Встречающийся в аварском и андийских языках звук «тл» (*лъ*) передан в рукописи буквой «лам» с тремя диакритическими точками внизу, что позволяет датировать эту запись концом XVIII в., когда этот знак был введен в употребление аварским ученым из Хунзаха Дибир-кади, сыном кади Максуда Аварского (1762–1817). Названия селений Хуштада и Тлисси в тексте надчеркнуты значком в виде длинной черты с закорючкой, здесь указывающим на их связь как однородных членов предложения. См. об этом: Барабанов А. М. Пояснительные значки в арабских рукописях... С. 113–115.

<sup>3</sup> Для обозначения Корана над словом «айат» употреблено то же сокращение, что и в приведенном выше соглашении из Хуштады. Это значок, напоминающий тильду.

<sup>4</sup> После этого предложения в рукописи зачеркнуты ошибочно повторенные писцом слова «тот, кто» (*фа-ман*).

<sup>5</sup> Личное имя первого свидетеля в тексте пропущено. Нисба Кородинский и все прочие встречающиеся в тексте договора «фамилии» свидетелей и поверенных надчеркнуты длинной чертой с закорючкой, указывающей на их связь как однородных членов предложения.

Мухаммад сын Шундулава (авар. сын Шунды. – В. Б.), Хазм и прочие их старшины (*ру'аса'*), а от селения Тлисси – Хусайн, Мухаммад сын Мургиба, Мухаммад сын Вечеда и Кадилав (авар. сын *кади*. – В. Б.). И скрепили [это соглашение] прочными узами<sup>1</sup>.

### 3.2. Это разъяснение на будущее.

Селение Ратлуб (авар. *Ракьуб*. – В. Б.) и селения Гидатлинского союза (*кура нахийат Хид*) согласились объединиться и стать единым союзом (*нахийа вахида*) во всех начинаниях, а также применять [то, что находится] в своде [права] союза (*киتاب ан-нахийа*)<sup>2</sup> для ратлубцев (авар. *рагьикь* в значении „находящихся в селении Ратлуб“; местный падеж на *-кь*. – В. Б.). [На то время] пока они (ратлубцы. – В. Б.) будут [оставаться] в союзе и [соблюдать] это соглашение (*иттифак*), гидатлинцы (авар. *гьид*) передают им<sup>3</sup> ущелье Битлянуб (авар. *Бильануб*. – В. Б.) без [права] постройки [там] укреплений и домов. Если они (ратлубцы. – В. Б.) отделятся (*халафу*), то вся его [земля] (т. е. ущелье. – В. Б.) будет принадлежать Гидатлинскому союзу (*ли-нахийат Хид*). [Еще они договорились] снести мост, ведущий в ущелье келебцев (авар. *кьел*. – В. Б.). Его никогда более не будут строить, кроме как с разрешения гидатлинцев. Что же касается виры (*дийа*) за убийство, то между гидатлинцами и ратлубцами (авар. *гьид ва рагьикь*. – В. Б.) она [устанавливается] в размере сорока котлов [для общины] и быка в пользу наследников убитого, которого им дают по их просьбе вместе с котлом.

Тот, кто повредил [угодья] Цумахиших, осушив[, испортил] [земли, лежащие] между Бацараб и Русъа Тляра (авар. *Русъа*

<sup>1</sup> Коран из с. Хуштада, переп. в 1153 г. х. / 1740–1741 г.

<sup>2</sup> После слова *киتاب* переписчик зачеркнул ошибочно вставленное им слово «Аллах».

<sup>3</sup> Чтобы пояснить читателю, к чему относится слитное местоимение «хум», нотариус подписал здесь и далее под этим местоимением и под управляющим им словом «ратлубцы» (*рагьикь*) одинаковый значок, напоминающий арабскую двойку. М. Инквачилав, скопировавший текст соглашения, сохранил и встречающиеся в нем синтаксические значки (см. выше).

*ЛъбарагI*<sup>1</sup> и под горой, а также тот, чей [скот] потравил чужой сенокос (*мардж*) во время [года, когда он находится] под охраной [и закрыт для прохода скота], возмещает ущерб владельцу *мулка* (*ал-малик*) [в размере, который устанавливается] согласно присяге (*халф*) владельца *мулка* и одного заслуживающего доверия и известного справедливостью мужчины за исключением дибира (*имама* пятничной мечети. – В. Б.) и будуна (*му'аззин*). С того, кто нарушит этот договор (*'ахд*), [взыскивается штраф] в сто овец, кроме того, та [принадлежащая ему] земля приводится в негодность. С того, кто нанес рану, [за которую полагается кровомщение,] возмещение за пролитие крови – котел. С того, кто повредил член [тела], за исключением пальцев, – десять котлов. Свидетели: Ихако Мухаммад, Харил (возможно, авар. *Харов*. – В. Б.) Мухаммад, 'Али сын Заду, Газу-Мухаммад<sup>2</sup>.

#### 4. Соглашения общин со знатью

##### 4.1. Это разъяснение на будущее.

Жители селений Андих (авар. *Гъанхъал*. – В. Б.), Могох (авар. *Магъхъал*. – В. Б.) и Верхний Батлук (авар. *Амсал*. – В. Б.)<sup>3</sup> заклю-

<sup>1</sup> Все аварские топонимы в тексте соглашения огласованы.

<sup>2</sup> Переписано М. Инквачилавом в 1936 г. РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 150. Для характеристики этого документа немаловажно отметить, что он в целом повторяет текст договора, в XIX в. включенного в тетрадь знаменитых Гидатлинских *адатов*. Отличаются лишь некоторые выражения в тексте и имена ряда свидетелей. Из других документов, списанных М. Инквачилавом в аварских селениях Гидатля и следующих за этим соглашением, можно предположить, что данное соглашение было первоначально скопировано в кодекс одной из гидатлинских общин. Это обстоятельство проливает некоторый свет на историю формирования Гидатлинских *'адатов*, о происхождении которых до сих пор не было ничего известно.

<sup>3</sup> Как и в приведенных выше хуштадинских соглашениях, названия селений приводятся по-аварски. Эти топонимы поставлены в форме аварского множественного числа (на *-ал*) и означают самих членов сельских общин и их конфедераций. Названия селений в этом соглашении были определены Т. М. Айтберовым в его «Хрестоматии по истории».

чили соглашение и объединились с тем, чтобы стать как бы членами одного сельского [общества] (*ка-ахл карйа вахида*) как в радостях, так и в горе (*фи-л-хайр ва-ш-шарр*), при [взаимной] помощи и поддержке (*ва-л-‘аун ва-н-наср*). Они будут повиноваться приказам великого правителя (*ас-султан ал-а‘зам*) Султан-Ахмад-хана и следовать его запретам. Они положили в качестве залога [этого соглашения] по две служащие гарантией крымские винтовки (авар. *хъирим*. – В. Б.)<sup>1</sup> от каждого селения, чтобы одни из них доверяли другим, а также сами установили пеню (*фидйа*) в сто овец в пользу высокочтимого хана (*ал-амир ал-мукаррам*) с тем, чтобы хан взимал их с селения, которое отделится (*ал-мухалифа*) [от союза]. Это случилось в благословенном божьем месяце раби ал-ахир 1225 года<sup>2</sup>. Свидетелями [тому выступила] огромная толпа [людей], в том числе будун селения аварцев (*му‘аззин ал-карйа ал-аварийа*)<sup>3</sup>, Хаджжияв, Шамиль и тот, кто записал эти слова<sup>4</sup>, а также ханская печать как самый важный свидетель.

Из записей Дибир-Кади, нотариа аварской знати (*катиб ал-умара’ ал-аварийа*).” [Переписано] в с. Гоцоб (в 1936 г.)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Крымские винтовки считались лучшим оружием и высоко ценились на Северном Кавказе XVII–XIX вв. Их изготавливали жившие тут оружейники родом из Крыма.

<sup>2</sup> Соответствует 1810 г.

<sup>3</sup> Здесь с. Хунзах.

<sup>4</sup> Имеется в виду уже упоминавшийся выше Дибир-Кади Аварский, известный ученый, автор популярного в Дагестане словаря «Джами’ ал-лугатайн ли-тта‘лим ал-ахвин» и перевода на аварский язык поэмы «Калил ва Димна». С его именем связано усовершенствование системы ‘аджама для записи произведений на аварском языке в арабской графике. О нем см.: Каталог арабских рукописей... С. 37–41; Атаев Б. М. Аварцы: история, язык, письменность. Махачкала, 1996. С. 59–61; Алексеев М. Е., Атаев Б. М. Аварский язык. М., 1997. С. 21.

<sup>5</sup> НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 165. Копия сделана М. Инквачилавом. Последний абзац добавлен им, чтобы указать источник и обстоятельства копирования надписи. Ср. перевод этого соглашения, выполненный Т. М. Айтберовым: Хрестоматия... Ч. I. С. 91.

\* \* \*

Приведенные тексты показывают, что на всех четырех уровнях было принято обсуждать порой одни и те же вопросы уголовного и поземельного права. Но в содержании дагестанских соглашений можно проследить и определенные различия в зависимости от того полуавтономного социального поля, к которому они относились. На тухумном или квартальном уровне речь на сходе шла о единстве клана или квартальной общины как неделимого юридического лица. Особое внимание здесь обращали на защиту чести рода, изгоняя из него недостойных членов, запятнавших себя преступлением или развратом<sup>1</sup>. Тухумные соглашения также могли закреплять переход слабых кланов-*тухумов* (*кабила*) под покровительство *тухумов* горской знати<sup>2</sup>.

Члены отдельной общины (*ахл ал-карйа*) обычно принимали на сельском сходе (*махфил*) отдельные нормы уголовного права, касающиеся урегулирования кровной мести (*кисас*), наказаний за умышленное и неумышленное убийство, ранение, воровство, прелюбодеяние, похищения и оскорбления женщин, а также за ущерб, причиненный частной (*мулк*) и общинной (*харим ал-карйа*, *ал-мават*) собственности. Кроме того, здесь решались вопросы гражданского и семейно-наследного права, в частности от XVIII–XIX вв. сохранился ряд постановлений о защите имущественных прав женщин и переходе отдельных сельских общин к разделу имущества по *шари'ату*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. С. 19–20, 35, 44, 48.

<sup>2</sup> Памятная запись соглашения [жителей с.] Мачада (*та'рих иттифак Меч.* от авар. *МечI* – «мачадинцы») о переходе Дарчулал под покровительство *тухума* (*ухдат кабила*) Хундерилал // Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 73–74.

<sup>3</sup> Договор общин и жителей союза Тумурал (*нахийат Тумурал*) (1122 г. х. / 1710 г.). Копия конца XIX в. // ФВР ИИАЭ. Ф. 14. № 583; Соглашение жителей селения Ассаб (*Ис*) (1154 г. х. / 1743–1744 г.). Копия А. Каяева // НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 286. Л. 73; Памятная запись постановления Ахты-пара (ранее 1161 г. х. / 1748 г.) // Хрестоматия... Ч. I. С. 44–47; Договор и соглашение между [членами] общины Акуша (1162 г. х. / 1748–1749 г.) // Там же. С. 47–48.

На сходах представителей союзов сельских общин (*ахали ал-кура, риджал ан-нахийя*) принимались уже целые своды местного права, включавшие до десятка и более частных постановлений. В них же определялись границы (*худуд*) земель союза, права пользования пастбищными горами, находившимися в совладении объединившихся в союз селений, правила сезонной охраны (*хифз*) этих угодий от потравы их скотом и людьми, условия несения пограничной службы. В случае присоединения к союзу новой общины последняя обязывалась следовать принятым в нем законам, обещая «быть с ним заодно, как единое общество» (*каджайш вахид*)<sup>1</sup>. Союзные договоры нередко касались и своего рода «международного права», регулируя долговые обязательства между общинами и правила взимания *ишклия* – ареста или захвата имущества односельчан неисправного должника<sup>2</sup>.

В соглашениях крупнейших союзов общин и ханств определялись привилегии местной знати, подати (*харадж, джизья*), которые им обязаны были выплачивать селения переселенцев и рай'атов, а также оговаривались права и обязанности ханов и беков (*умара', салатин*) перед свободными общинниками (*узденями*). Нередко такие договоры касались примирения (*сулх*) кланов знати и сельских общин, разделенных кровной враждой<sup>3</sup>. Чаще, однако, встречаются *иттифак* XVIII–XIX вв., закреплявшие освобождение союзов общин из-под власти кланов беков, *чанков* и других представителей местной знати, по аналогии

<sup>1</sup> Соглашение о переходе селения Тлисси в члены [общины] селения хуштадинцев // Коран из с. Хуштада, переписан в 1753 г. х. / 1740–1741 г.

<sup>2</sup> Соглашение жителей селений Мехтулинского [ханства], жителей селений кумыков (*зумук*) и всех членов [общины] Аракани (*ГъаракЛуни*) (1235 г. х. / 1819–1820 г.) // Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 96–98. Ср. письма из собрания ФВР ИИАЭ: Ф. 16. Оп. 1. № 1260–1310.

<sup>3</sup> Договор жителей города хочцев (*ахл балдат чакал*) с Сурхай-ханом и его детьми. (Нач. XVIII в.). Копия А. Каяева // НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 289. Л. 60; Соглашение жителей селения Корода с родственниками убитого покойного бека (*амир*) Кинхосро (вторая треть XVIII в.) // Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 72–73.

с могущественными правителями Казикумухского ханства носившими титул *шамхалов*. Союзы общин горцев ставили вне закона как саму знать, так и выходцев из более низких сословий, оказывавших ей какую-либо поддержку<sup>1</sup>.

Жанр *иттифак* на Северо-Восточном Кавказе складывался постепенно. Его истоки следует искать в договорах, сохранившихся в раннесредневековой дагестанской эпиграфике. Древнейшими из них являются акты по поземельному и уголовному праву из селений Худуц (718 г. х. / 1318–1319) и Курах (757 г. х. / 1356), а также запись о привилегиях, дарованных Казикумухским *шамхалом* с. Кубачи после добровольного принятия ислама кубачинцами в XIV в.<sup>2</sup> *Terminus post quem* для первых правовых документов такого рода тут можно отодвинуть даже до XII в., если принять во внимание записанную А. Р. Шихсаидовым легенду о надписи с текстом соглашения между верхним и нижним кварталами лезгинского селения Ахты, впоследствии уничтоженной ахтынцами<sup>3</sup>. Начиная с XVI–XVII вв. тексты соглашений фиксируются обычно не на камне, а в качестве «памятных записей» (*таварих*) в рукописных книгах и сборниках. В то же время сохраняется и традиция закреплять тексты важнейших *иттифак* на камне. Один из таких памятников рубежа XVIII–XIX вв. отмечен Т. М. Айтберовым на минарете соборной мечети с. Шиназ в Южном Дагестане<sup>4</sup>.

Еще в 1980-е гг. А. Р. Шихсаидов обнаружил существование определенного формуляра юридических актов в средневековом

<sup>1</sup> Соглашение жителей селения Чох с Цудахаром. Б. г., копия М. Инквачилава // НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 166; Соглашение великих и малых жителей селения Батлаич // Там же. Л. 163–164; см. также: Соглашение жителей селения Убра // Из истории права народов Дагестана. С. 223.

<sup>2</sup> Эпиграфические памятники Северного Кавказа / сост. Л. И. Лавров. Ч. 1. М., 1966. С. 118, 287, 196–199; Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984. С. 82–88, 374–377.

<sup>3</sup> Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964.

<sup>4</sup> Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 19, 82.

Дагестане. Проведенное автором исследование первых эпиграфических памятников дагестанских договоров показало, что уже к XIV в. в регионе существовал определенный трафарет юридического оформления судебных решений. Окончательно он сложился к XVI–XVII вв.<sup>1</sup> Правовое сознание горцев отличалось консервативностью. Поэтому в дальнейшем формуляр правовых актов не претерпел особых изменений вплоть до русского завоевания. Арабоязычное делопроизводство сельских и окружных судов по *'адату* и *шари'ату*, созданных российскими властями в дореволюционном и раннем советском Дагестане, испытало немалое влияние соглашений.

Формуляр соглашений включал следующие части. Преамбулой к ним обычно служила *басмала*. Реже в нее входили *хамдала*, *таслийа* и кораническая цитата. Преамбула кончалась фразой: «Это разъяснение (и аргумент) на будущее». Менее важные записи начинались со слов *'амма ба'д* («Затем»). После этого излагалось само дело, вводимое словами «Вот согласились и клятвенно закрепили» (*фа-кад иттафаку ва ва'аду*). В случае союзных и межсоюзных соглашений в основной текст включалось перечисление участников договора. В конце важнейших соглашений обязательно добавлялись имена свидетелей. После *шахады* в некоторых договорах повторно перечислялись условия соглашения. Затем указывалось имя писца (*катиб*), а в некоторых случаях и переписчика, и дата заключения соглашения. Для того чтобы придать документу юридическую силу, в конце нередко приписывали аят из Корана.

Из скурых намеков формуляра соглашений можно восстановить, как проходил суд, как обсуждались и принимались законы общины. Например, в Худуцкой надписи рассказано, как жители с. Анчибачи, заручившись поддержкой *кади* и некоего Айуба из Рича, приходят в Кумух. Их дело слушается на *годекане* (араб.

<sup>1</sup> Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 119–120. См. также: Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники... С. 362.

*махфил*, лак. *ккурчIа*) – центральной площади селения перед мечетью – в присутствии *шамхала* и судей-правителей кумухской общины<sup>1</sup>. Опубликованное Т. М. Айтберовым постановление *узденей* с. Кума, объявившее вне закона представителей местной горской знати (*салатин*), живо рисует прения на сельском сходе. Когда некоторые члены общины стали выступать на сходе в поддержку беков, встал Шахумилав и дал обет (*назр*) отказаться в пользу общины от своего поля, если после заключения договора склонится на сторону беков. Его поддержали еще 37 влиятельных куминцев, и решение схода против беков было принято<sup>2</sup>. Из приведенных выше хуштадинских соглашений известно, что после принятия договора его скрепляли подписями свидетелей из числа участников сделки, а также представителей нейтральных селений. После этого читался определенный аят из Корана, и соглашение считалось принятым. Суд и сельский сход, конечно, проходили на одном из местных нахско-дагестанских языков. Об этом говорят и записи местных топонимов, сделанные по-аварски. После этого обязательно составлялась арабская запись соглашения. В особо важных случаях ее выбивали на камне.

В заключение следует отметить роль соглашений для реконструкции формирования кодексов местного общинного права (*дафатир* ‘*адат*, *каус расм*). Некоторые историки склонны видеть в них поздние памятники, созданные по заказу российских военных властей во второй трети XIX в. и не получившие реального применения<sup>3</sup>. Такое представление вряд ли обосновано.

<sup>1</sup> Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники... С. 87–88.

<sup>2</sup> Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 44. См. также: РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 289. Л. 25.

<sup>3</sup> Такой точки зрения в настоящее время придерживается, например, крупнейший специалист по дагестанским *иттифак* Т. М. Айтберов. Но есть и противоположное мнение, кажушееся мне более обоснованным, см.: Гаджиев В. Г. Памятники обычного права Дагестана (опыт источниковедческого анализа) // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Сер. Общественные науки. Ростов н/Д, 1987. № 3. С. 86.

Из истории самых различных народов не известно ни одного правового кодекса, составленного единовременно. Кроме того, данные позднесредневековых соглашений позволяют подвергнуть сомнению эту точку зрения. На примере Гидатлинских *'адатов* мы уже видели, что тексты соглашений могли включаться в состав местных правовых кодексов.

Палеографический анализ кодексов, дошедших до нас в копиях XIX в., позволяет предположить, что последние появились не единовременно, а постепенно сложились из все новых соглашений, подшиваемых и приписываемых к прежним нормам местного общинного права. В тех же Гидалинских *'адамах* и в соглашениях, опубликованных в «Хрестоматии по истории» Айтберова, встречаются очевидно более поздние добавления, подписанные в самом конце документа, уже после перечня свидетелей, а порой и после даты заключения первого соглашения<sup>1</sup>. Своды, первоначально относившиеся к отдельной общине, могли превращаться в кодексы союзов общин. Как это происходило, можно видеть на примере процитированного выше хуштадинского Корана. На вставленные в середину книги два листа постепенно заносились тексты все новых и новых постановлений, относящихся уже ко времени превращения Хуштады из небольшого селения и данника соседней общины Тинди в главу союза багвалинских общин. Если записанные нормы менялись, то их смывали и поверх них писали новый текст. Из-за этого обычая, вызванного нехваткой бумаги в средневековом Дагестане, листы хуштадинского Корана с копиями местных соглашений в некоторых местах совершенно почернели. К XIX в. стало принято записывать составленные из отдельных соглашений кодексы в тетрадки (*дафатир 'адат ал-кура*).

---

<sup>1</sup> «Гидатлинские адаты». С. 40–41; Хрестоматия по истории... Ч. I. С. 32–33, 72–73. Ч. II. С. 102–104. Автор благодарен М. Кемперу, обратившему его внимание на этот факт.

Некоторые из них даже известны под именем сводов соглашений. Так, полное название опубликованного Х.-М. О. Хашаевым кодекса общинного права союза Андалал гласит: «Это договоры и постановления (*фа-хазихи ухур ва мавасик*), заключенные между всеми селениями Андалала с древнейших времен и записанные согласно их соглашениям (*би-ттифаки-хим*) по [божественному предопределению]». Текст самих постановлений андалальцев начинается с характерного для жанра соглашений зачина «они согласились» (*фа-кад иттафаку*). Не случайно с той же сакральной фразы начинается и лишенный преамбулы кодекс союза Келеб (*фа-инна ахл кура кьел кад иттафаку*)<sup>1</sup>. Подобный переход от преамбулы к законодательной части наблюдается в целом ряде сводов норм местного общинного права, например в «Тетради [*адатов*] селения Гента», составление которой было завершено к 1879 г.<sup>2</sup>

*Иттифак* как основной жанр нормативных актов в мусульманском обществе позднесредневекового Дагестана еще ждет специального скрупулезного исследования. Для его характеристики интересно будет сопоставить формуляр дагестанских соглашений с аналогичными правовыми документами соседнего сефевидского Ирана, а также Османской империи и особенно шафиитских общин Сирии, Египта и Йемена, с которыми мусульманские юристы Северо-Восточного Кавказа поддерживали тесные связи вплоть до конца XVIII в. Массовый характер соглашений позволяет провести их просопографическое исследование, определить связи и отношения между собой часто упоминающихся в этих документах лиц.

<sup>1</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. С. 67, 82.

<sup>2</sup> Дафтар карйат Хента // Адагы аварцев. РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 59.

## Глава 10

# *Ишкиль*: обычай или преступление XVIII – середины XIX в.?

Перевод с арабского языка и комментарии

*В. О. Бобровникова*

Одной из самых загадочных и плохо изученных норм обычного права дореволюционного Дагестана остается так называемый *ишкиль*. Под этим термином, этимология которого до сих пор точно не ясна, в Дагестане уже в XV в. понимали право истца напасть на односельчан ответчика и захватить в заложники их самих или их собственность, пока ответчик не выплатит просроченный долг или не удовлетворит истца исполнением иного рода обязательств. Синонимом *ишкиля* служило тюркское слово *баранта*.

*Ишкиль* давно привлекает внимание ученых. Материалы о нем еще в XIX в. начали собирать знаменитые историки права М. М. Ковалевский и Ф. И. Леонтович. В советское время об *ишкילה* не раз писали дагестанские историки, этнографы и юристы. Однако их интересовали преимущественно социальное содержание и происхождение *ишкиля*, а не его правовые формы. Серьезное изучение этого загадочного правового обычая только начинается. Оригинальную попытку понять его значение в отношениях между общинами и их союзами путем сопоставления

устных преданий и кодексов *'адата* в 80-х гг. прошлого века принял М. А. Агларов<sup>1</sup>.

Продолжая изучение *ишкиля*, мы обратились к обширной переписке об *ишкиле* между сельскими общинами, их союзами, ханствами, русскими военными и гражданскими чиновниками на Северном Кавказе. Большинство писем написано по-арабски и еще не переведено на русский язык. Можно выделить три типа правовых источников по *ишкилю*. Первый и самый многочисленный – письма, касающиеся тяжб по поводу взимания *ишкиля*. Ко второму типу относятся законодательные акты, от соглашений (*иттифак*) до кодексов, включая «Гидатлинские адаты». Важную дополнительную информацию несут *фатвы* – религиозно-правовые заключения, вынесенные против *ишкиля* мусульманскими правоведами Дагестана XVII–XIX вв. В свою очередь, письма об *ишкиле* делятся на три группы: 1) частные обращения заимодавцев к должникам с требованием вернуть долг под угрозой *ишкиля* и ответные иски общин ответчика о выкупе арестованного имущества и людей; 2) тяжбы между общинами и их союзами; 3) иски горской знати к общинам и союзам общин с требованием вернуть захваченных в *ишкиль* подданных и имущества.

В данной главе представлены первые два типа источников. Текстовую основу составили арабские документы и постановления из фондов восточных писем (ф. 16) и этнографических материалов по истории Дагестана (ф. 1, 5) Фонда восточных рукописей и Научного архива Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН. Здесь хранится более 100 оригиналов писем об *ишкиле*, их бесчисленные копии XIX–XX вв. и несколько десятков кодексов *'адатов* из Нагорного Дагестана на арабском и тюркском языках. При выборе документов предпочтение отдавалось наиболее показательным памятникам, демонстрирующим черты *ишкиля* как менявшейся

<sup>1</sup> Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988. С. 159–163.

практики обычного права в контексте эпохи русского завоевания XVIII–XIX вв., после которой до нас дошло большинство источников об *ишкиле*. Такой ракурс позволил затронуть несколько загадок, связанных с *ишкилем* в Дагестане. До сих пор не установлено, что это: преступление, самоуправство или право? А если право, то какое? Как *ишкиль* относился к *баранте* и как он менялся? В чем сходство и различие отношения к *ишкилю* со стороны шариатского движения XVIII–XIX вв., *Имамата* Дагестана и Чечни, чиновников Российской империи? Какие средства употреблялись при борьбе с ним?

Чтобы помочь читателю разобраться в публикуемых ниже документах, отметим сначала те хорошо известные в прошлом, но давно забытые к настоящему времени традиционные нормы *ишкиля*, от которых отталкивались их составители. М. М. Ковалевский выводил *ишкиль* из «родового права», но, по верному замечанию М. А. Агларова, не привел тому доказательств<sup>1</sup>. Действительно, в письмах об *ишкиле* ни разу не упомянут род (*тухум*). Организатором и жертвой *ишкиля* была сельская община (*джама'ат*), главный субъект права в Нагорном Дагестане до российского завоевания, либо включавшие ее военно-политические союзы (*нахийя*, *джайш*) и ханства. Брать *ишкиль* разрешалось только за границами своего общества. Чаще всего его захватывали для возмещения убытков по просроченным долговым векселям и от воровства. *Ишкиль* также применяли в имущественных спорах между супругами из разных селений и при потрахвах угодий скотом, принадлежавшим соседним селениям.

Следуя характерным для дагестанского *'адата* нормам талиона, за утраченную вещь старались захватить равную ей: за осла – осла, за быка – быка, за коня – коня, за кинжал – кинжал, за винтовку – винтовку. Чаще всего *ишкиль* брали скотом и оружием. В качестве *ишкиля* могли захватывать и заложников (*ама-*

<sup>1</sup> Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 2. М., 1890. С. 133; Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане... С. 162–163.

натов), продавая их в рабство в случае невыплаты долга. Процедура взимания *ишкиля* по *'адату* предполагала совершение следующих действий. Сначала истец вызывал должника или вора в суд нейтральной общины. Если тот не являлся, в общину ответчика посылали письмо с угрозой *ишкиля*. Его нередко отвозил *кунак* истца, по обычаю обязанный защищать интересы своего гостя как собственные. Как «держатель *ишкиля*» он часто захватывал имущество или заложников. Нападение в отличие от запрещенного *'адатом* и *шари'атом* грабежа на большой дороге должно было производиться днем и не из засады. При этом в роли наводчиков опять же выступали *кунаки*. Об этом говорят суровые санкции, которые *'адат* устанавливал за донос в чужое общество. Дело нередко кончалось примирением (*маслахат*) и возвратом *ишкиля*.

В *ишкиле* отразился военный характер горской общины. Ее полноправным членом мог быть лишь воин (*уздень*). В Нагорном Дагестане это понятие означало не феодальную знать, как на Северо-Западном Кавказе, а свободных воинов-общинников. Военные силы общин и их объединений строились по принципу всенародного ополчения. Для отпора врагу или нападения на соседей все взрослое мужское население превращалось в военный отряд. Ополчения селений объединялись в конфедерации, а те – в сверхсоюзы или ханства. Русские наблюдатели XIX в. называли такие союзы «вольными обществами». В правовых документах и переписке того времени понятия «народ», «община», «конфедерация» и «ополчение» слились. Эти понятия сохранились в словаре целого ряда кавказских народов: у аварцев – *бо*, у даргинцев – *хIуреба*, у андийских народов – *игьа*, у грузин – *эри*. Дагестанские юристы переводили их на арабский как «войско», «воины» (*'аскар*, *джайш*, *джунуд*). Между общинами и их союзами часто вспыхивали вооруженные конфликты.

Военная природа *ишкиля* роднит его с *барантой* на Северном Кавказе и в Казахской степи. И у казахов, и у адыгов *барантова-*

ние принимало форму военного похода. Но *баранта* охватывала более широкий спектр явлений, чем *ишкиль*. Ф. И. Леонтович, обобщив материалы, собранные на Северо-Западном и Центральном Кавказе, выделил следующие значения этого понятия: «а) скот...; б) преступление в смысле обыкновенного грабежа, насильного отнятия и завладения чужой вещью...; в) военный захват, угон или полон людей и скота...; г) наказание в смысле грабежа или ограбления... конфискации имущества; е) арест (до суда) чужого имущества в обеспечение прав кредитора, также при неудовлетворенной личной обиде, материальном ущербе, воровстве... ф) мера обеспечения исполнения судебного приговора...; г) право родных убитого до исполнения кровомщения „барантовать“ имущество убийцы; наконец h) право князя отбирать имущество у подвластных людей – *узденей* и *чагар*»<sup>1</sup>. Под *ишкиль* подходят только пункты е и ф. У кровной мести и *ишкиля* в доколониальном Дагестане были четко разграниченные правовые поля. Как уже говорилось, *ишкиль* не был связан с *тухумом* и потому в принципе не мог касаться кровомщения. Только если при нападении кто-то был ранен или убит, кроме возврата *ишкиля* полагалось дать виру (араб. *дийа*, тюрк. *алым*).

Условия и порядок применения *ишкиля* регулировал *джама'ат*. В XVII–XIX вв. шла его постепенная кодификация. Нормы *ишкиля* сначала определялись в договорах между общинами, а затем входили в состав *'адатов* отдельных *джама'атов* и их союзов. С кодификацией *ишкиля* связана одна загадка. Переходя от переписки к соглашениям, а затем к кодексам, нельзя не заметить, что *ишкиль* постепенно пропадает со страниц законодательства. В Кодексе Рустем-хана, *'адатах* союза общин Андалал и так называемом Кодексе Умму-хана Справедливого еще признается право кредитора взыскать долг при помощи *ишкиля* через старшин конфедерации. За противодействие захвату *ишкиля* или

<sup>1</sup> Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Вып. I. Нальчик, 2002. С. 299–300.

отказ принять в нем участие полагался крупный штраф. Чуть позже «Гидатлинские адаты» запрещают брать *ишкиль* без разрешения старшин всего союза. А *'адаты* Цекоба и других аварских союзов, относящиеся ко второй трети XIX в., не называя *ишкиля*, штрафуют *кунаков* за участие в нем.

Не надо думать, что к этому времени обычай исчез. Многие письма об *ишкиле* датируются первой и второй третями XIX в. Одно из них написано правившим в 1836–1860 гг. *шамхалом* Тарковским Абу-Муслим-ханом. В обширной переписке *Имамата* Шамиля (1834–1859) есть несколько писем, так или иначе связанных с *ишкилем*. Сам *имам* выступал посредником при выдаче *ишкиля* в обмен на исполнение требований истца. Вместе с тем знаменитый «*Низам*» Шамиля ни разу не упоминает про *ишкиль*, назначая штраф за воровство и обеспечение долга всем наличным имуществом<sup>1</sup>. Дело в том, что кодификация *ишкиля* пришла на эпоху подъема шариатского движения, выступавшего против несовместимых с мусульманским правом местных обычаев, в первую очередь *ишкиля*. Письма об *ишкиле* наводнили исламская риторика. В них зазвучали призывы отказаться от этой «отвратительной лжи» и «недозволенного насилия». В XVIII в. отдельные дагестанские селения и их союзы заключали соглашения о приведении норм гражданского и имущественного права в соответствие с *шари'атом*. Наиболее известны постановления союза Томурал (1710), гидатлинского селения Ассаб (1741–1742), конфедераций Ахты-пара (до 1748), Акуша (1748–1749), кумухцев с Сурхай-ханом II (1813)<sup>2</sup>.

Все это выводило *ишкиль* за пределы действия обычного права (*расм*). Сфера его действия ограничивалась «между-

<sup>1</sup> Кодекс Шамиля. Махачкала, 1992. С. 13, 25–28; Сто писем Шамиля... С. 110, 116, 146, 174; *Омаров* Х. А. Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. Махачкала, 2002. С. 95.

<sup>2</sup> *Айтберов* Т. М. Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Махачкала, 1999. Ч. I. С. 36–37, 42, 44–71. Ч. II. С. 105–106.

народными» спорами между общинами. Другие соглашения XVII–XVIII вв. запрещают применять его между общинами, объединившимися в союз. В этом случае долг взыскивали сельские исполнители (араб. *шурата*, авар. *гелиби*), представлявшие своего рода полицию. *Адат* узаконивал долговое рабство по отношению к неисправным должникам, выдавая их головой кредитору. Кроме того, вводились ограничения на применение *ишкиль* к должностным лицам сельских общин и их союзов – шариатским судьям (*кади*), глашатаям (*мангуи*), полицейским исполнителям, пастухам, ремесленникам и вынужденным много путешествовать студентам *мадраса*. *Ишкиль* нельзя было брать за околицей селения ответчика. Такие правила вводили, например, Уцмиевы *'адаты* в Кайтаге.

Все это свидетельствует как о лишении *ишкиль* опоры в правовом обычае, так и о его устойчивости. Ведь среди его жертв и инициаторов нередко оказывались сельские *кади*. Например, акушинский *кади* пишет *кади* Шамсутдину, что украденная у того кобылица с приплодом возвращена ему и он может отпустить *ишкиль*. Его преемник обращается к общине Чуни, прося «приказать их односельчанину отпустить *ишкиль* имама Купшы». Большинство писем об *ишкиле* написано от лица сельских *имамов*, защищавших интересы своих общин, и адресовано опять-таки *кади*. Таким образом, даже сторонники шариатского движения вовлекались в *ишкильное* противостояние. К тому же в XVIII в. Дагестан вошел в сферу влияния Российской империи. Столкнувшись с барантованием, российские военные власти поначалу сами применяли *ишкиль* к нарушителям закона. Например в 1753 г. владелец Костека Алиш-бек просил кизлярского коменданта бригадира И. Л. фон Фрауендорфа подтвердить выданное им приехавшему от русских в Костек некоему Кантемиру «разрешение (*фурман*) брать барамту в Аухе». В сентябре 1783 г. комендант И. С. Вишняков выдал людям Муртазали Тарковского временные

паспорта (рус. *билет*, кум. *йол кагызлар*) на проезд через русские владения, «чтобы по дороге с ними не случился *ишкиль*»<sup>1</sup>.

Но уже в первой четверти XIX в. русские военные власти решительно выступали против *ишкиля*, запрещая его как «самоуправство». Показательна характеристика *ишкиля* в примечании к русскому переводу Кодекса Рустем-хана (1868): «Обычай этот служил поводом к непрерывным грабегам и разбоям». К этому времени *ишкиль* нередко получал антироссийскую политическую окраску. Сельские общины и их союзы на границах *имамата* и Российской империи использовали его как средство политического давления на горскую знать, перешедшую на русскую службу. При помощи *ишкиля* старшины *джама'атов* пытались освободиться от уплаты новых податей русским. Поэтому при принятии российского подданства «замиренных» горцев обязывали не применять *ишкиль* на территории империи. Тем не менее, пока шла Кавказская война, рецидивы *ишкиля* случались.

После разгрома *имамата* в 1859 г. и подавления антироссийского восстания 1877 г. *ишкиль* потерял под собой почву. С одной стороны, среди его противников были как русские, так и сторонники *Имамата*. Большинство последних перешли на сторону русских и сохранили свои посты в дореволюционной администрации Нагорного Дагестана. Уцелевшая мусульманская элита общин дружно выступала за отмену *ишкиля*. С другой стороны, реформы 60–70-х гг. XIX в. лишили *ишкиль* опоры в обществе. Мусульманское пограничье превращалось во внутренний регион империи. К 1867 г. на территории Дагестанской области были упразднены последние ханства. В границах «вольных обществ» были созданы наибства девяти округов, на которые был разделен Дагестан. Из полунезависимого военно-политического образования община превращалась в крестьянскую общину по русскому

---

<sup>1</sup> Оразаев Г. М.-Р. Памятники тюркоязычной деловой переписки в Дагестане XVIII в. Махачкала, 2002. С. 192, 193, 374, 375.

пореформенному образцу. Противостояние общины и знати перестало быть актуальным. Потеряв былую самостоятельность и значение, горская знать сливалась с российским дворянством. Мусульманская духовная элита постепенно сливалась с узденской верхушкой.

Приводившие прежде к *ишкилю* имущественные споры узденей со знатью и между общинами перешли в окружные народные суды и Дагестанский народный суд по '*адату* и *шари'ату*. Любое неповиновение властям каралось военными судами по общим законам империи. Быстро менялось и обычное право. Уже в 50–70-е гг. XIX в. по инициативе местных властей сельские сходы пересматривали нормы '*адата*, отменяя те из них, которые нашли «вредными и несоответствующими духу настоящего времени». Характерно выступление против «вредных адатов» члена сельского суда из Темир-Хан-Шуринского округа: «В них есть много такого, что не может понравиться русским. Если мы не поспешим выкинуть или исправить некоторые из адатов, то мы, наверное, дождемся того дня, когда через них мы потеряем право решать свои домашние дела по адату»<sup>1</sup>. Эта речь сильно взволновала сход, и только после выступления *кади* в поддержку '*адата* предложение отвергли. В числе таких неудобных обычаев, конечно, оказался *ишкиль*, с этого времени пропадающий из судебных дел и даже этнографических описаний юридического быта. Уже к концу XIX в. *ишкиль* исчезает из быта и языка дагестанских мусульман. О том, как менялся и отмирал *ишкиль* в эту эпоху, говорят публикуемые ниже документы.

---

<sup>1</sup> *Амиров Г. А.* Среди горцев Северного Дагестана // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. Тифлис, 1873. С. 40.

## I. Тяжбы об *ишките*<sup>1</sup>

### 1. Иски частных лиц

#### 1.1. Рамазан из Баршамая против Аци из Харахи<sup>2</sup>

От Рамазана Баршамайского ⟨...⟩<sup>3</sup> Аци Харахинскому.

Мир Вам, милость и благословение Аллаха. Да хранит Вас Аллах от сатанинской злобы. Аминь.

С получением этого письма вышли долг, ссуженный тебе согласно твоему договору и известный моему *кунаку* [по имени] Уцисай, подателю сего письма. Иначе я возьму через него *ишките*, как разрешено брать. Остальное ты услышишь из уст подателя сего письма. И обратно<sup>4</sup> привет<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Переводы, опубликованные ранее по-русски и по-немецки, приводятся в новой уточненной редакции. См.: *Bobrovnikov V. Verbrechen und Brauchtum zwischen islamischem und imperialem Recht: Zum Entzauberung des iskil im Daghestan des 17. bis 19. Jahrhunderts // Rechtspluralismus in der Islamischen Welt / Hrsg. von M. Kemper, M. Reinkowski. Berlin; New York, 2005. S. 297–315; Бобровников В. О. Ишките в Дагестане XVII–XIX вв.: обычай или преступление на южных границах Российской империи? // Восток. 2006. № 2. С. 5–17; Бобровников В. О. «С того, кто взял ишките...» Документы Рукописного фонда Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН о кавказском адате: ишките в Дагестане XVII–XIX вв. // Отечественные архивы. 2006. № 5. С. 85–99.*

<sup>2</sup> Баршамай – даргинское селение, входившее в XVIII в. в состав Кайтагского уцмийства (ныне – Кайтагский район Дагестана). Харахи – аварское селение конфедерации койсубулинцев (Хиндалал) в горах Среднего Дагестана (Хунзахский район).

<sup>3</sup> В этом месте документ порван и два слова не удалось прочесть.

<sup>4</sup> Букв. «привет от *кяф* до *каф*» (обратный порядок двух соседних букв арабского алфавита).

<sup>5</sup> Оригинал письма хранится в Фонде восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии (ФВР ИИАЭ) Дагестанского научного центра РАН: Ф. 16. Оп. 1. № 1260. Написан на клочке грубой бумаги местного производства размером 78/82 × 152 мм, без даты (вероятно, XVIII в.).

## 1.2. Гаджи-Муса из Караха против Мусы из Кахаб-Росо

Гаджи-Муса из Караха, проживающий в селении Гоцатль, желает вечного мира судьям и общине (*'укала ва-джама'ат*) селения Кахаб-Росо<sup>1</sup>.

О, правосудные и справедливые люди! Велите вашему односельчанину Мусе отдать [причитающийся] мне долг в один *куруш*<sup>2</sup> в руки подателя сего, вашего односельчанина Мухаммада сына Сулаймана, который является держателем моего *ишкиля*, или же пусть придет в селение Гоцатль, где, по [нашему] договору, должен быть уплачен долг. Если он не отдаст [долга] и не придет, то я не верну *ишкиль* через подателя сего письма<sup>3</sup>.

## 2. Иски между общинами и союзами общин

### 2.1. Гоорцы в защиту Гитинава против Хамы и аймакинцев<sup>4</sup>

Большинство жителей общин Гоор<sup>5</sup>, а в особенности Гитинав, желают большинству жителей благословенных общин Аймаки, и в особенности Хаме, мира, милости и благословения Всевышнего Аллаха. Аминь.

Мы хотим уведомить вас, что провели расследование, разыскивая в нашем селении человека, который захватил кинжал

<sup>1</sup> Карах – союз аварских общин в верховьях р. Кара-Койсу (Чародинский и юг Гунибского района). Гоцатль – аварское селение на южных границах Аварского ханства (Хунзахский район), Кахаб-Росо – другое аварское селение за пределами Хунзахского плато (Унцукульский район), также относившееся к Аварскому ханству.

<sup>2</sup> Турецкий пиастр, ходивший на Восточном Кавказе конца XVIII – начала XIX в. наравне с российской 10-рублевой серебряной монетой.

<sup>3</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1276. Написан на бумаге местного производства размером 63 × 152/155 мм, без даты (вероятно, XVIII – начало XIX в.).

<sup>4</sup> Гоор и Аймаки – союзы аварских общин. Первое относилось к союзу Тететля (Шамильский район), а последнее (расположенное на территории современного Гергебильского района) подчинялось Мехтулинским ханам.

<sup>5</sup> Слово «гоорцы» написано по-аварски (*гъаал*).

у вашего односельчанина во имя *ишикиля*, но не нашли его и не выяснили, кто это был. Поскольку обстоятельства сложились таким образом, прикажите вашему односельчанину вернуть кинжал нашего односельчанина в руки подателя сего письма. Мы же постараемся сделать [то же самое] для вашего односельчанина, как это водится между людьми. [Имущество], напротив, увеличится, если будет угодно Всевышнему Аллаху! Остальное и приветы вы услышите из уст подателя сего<sup>1</sup>.

### 2.2. Сиухцы против килатлинцев<sup>2</sup>

От великих и справедливых старшин (*пу'аса' ва-кубара ва-урафа*) сиухцев великим и справедливым старшинам и всему обществу килатлинцев<sup>3</sup> бесконечные и бесчисленные приветы.

Узнайте, что податель этого письма Мухаммад Ханилав – близкий родственник убитого. У него есть [право] за свой *тухум* убить убийцу и преследовать его. Нельзя брать *ишикиль* в иске против убийцы. Так прикажите вернуть его осла, если вы справедливы<sup>4</sup>.

### 2.3. Цудахарцы против акушинцев<sup>5</sup>

Письмо от *кади* и знати (*хавасс*) Цудахара благородному имаму *кади* Акуша.

<sup>1</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1269. Написан на бумаге местного производства размером 66 × 116 мм (вероятно, XVIII в. или начало XIX в.).

<sup>2</sup> Сиух – аварское селение Койсубулинского союза (Хунзахский район), Килатль – аварский союз общин в составе союза Гумбет (Батлук) на склонах Андийского хребта на севере Нагорного Дагестана (Гумбетовский район).

<sup>3</sup> Названия обеих общин даны по-аварски: сиухцы (*сахъал*) и килатлинцы (*килал*).

<sup>4</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1261. Написан на бумаге местного производства размером 80 × 150 мм, без даты (вероятно, относится к концу XVIII в.).

<sup>5</sup> Цудахар и Акуша(-Дарго) – два сильных союза сельских общин даргинцев в Среднем Дагестане во главе с выборными *муфттиями*. Находились соответственно на территории современных Левашинского и Акушинского районов.

Мир Вам!

Велите [вашим]<sup>1</sup> односельчанам послать кого-либо забрать виру (*алым*) за то, что случилось между даргинцами, и освободить *ишкилей*. Ведь вы поймете из [этого] немногого многое<sup>2</sup>.

#### 2.4. Цудахарцы против усишинцев

От правителей (*вула*) Цудахара правителям Усиша<sup>3</sup>.

Привет вам и милость Аллаха.

Велите вашему односельчану освободить *ишкилей*, потому что он захватил их противозаконно. Ведь один из ваших односельчан присягнул за другого<sup>4</sup>, его свидетельство принято и выслушано даргинцами. Было решено повиноваться. Решение же даргинцев вынесено согласно его свидетельству. Будьте здоровы!<sup>5</sup>

#### 2.5. Кудалинцы маалинцам по иску о воровстве

Мир вам, милость и благословение [Аллаха]!

От старшин (*пу'аса'*) Кудали их благородным братьям *имаму* и старшинам *Маали*<sup>6</sup>. Да исполнит Аллах ваши помыслы!

<sup>1</sup> Текст в конце строки смазан и восстановлен по смыслу.

<sup>2</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1262. Написан на бумаге местного производства размером 86 × 108 мм, с оттиском смазанной арабской печати, без даты (вероятно, XVIII в.).

<sup>3</sup> Усиша – даргинское селение, входившее в конфедерацию горцев Акуша (-Дарго).

<sup>4</sup> Речь идет об очистительной присяге, широко распространенной в судах по *'адату*. К ней прибегали в случае отсутствия прямых улик или свидетелей. Подозреваемый мог очиститься, если один или несколько родственников из его *тухума*, известных честностью, поклянутся, что он не виновен. Количество присягавших зависело от тяжести преступления и определялось согласно местному *'адату*. Если обнаруживалась ложность присяги, клятвопреступник нередко обязан был развестись с женой (т. н. кебинная присяга, от *кебин* – тюрк. «брак»).

<sup>5</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1263. Написан на бумаге местного производства размером 82 × 90 мм, без даты (вероятно, XVIII в.).

<sup>6</sup> Кудали – аварское селение, относившееся к союзу Андалал (Гунибский район). Маали – другое аварское селение той же конфедерации (в Гергебильском районе). Их названия в письме переданы по-аварски (*кудел* – «кудалинцы»; *магЛал* – «маалинцы»).

Если вы пришлете к нам Исил<sup>1</sup> Мухаммада, то мы пошлем вместе с ним известного справедливостью человека в [союз] селений Каралал<sup>2</sup>, чтобы принять справедливое решение (*ал-хакк*) в отношении вора, по показаниям этого его *кунака*. Так пусть он (здесь: Исил Мухаммад. – В. Б.) поклянется вместе с тем, кто окажется с ним, и завершат [тяжбу]<sup>3</sup> для возвращения *ишкиля* без отговорок. О случившемся вы узнаете от Ибрахима. Для вас это лучшее. Будьте здоровы!<sup>4</sup>

## 2.6. Каралалыцы кудалинцам против маалинцев

От *кади*, старшин, знати и прочих мужчин (*ар-ру'аса' ва-л-кубара ва-ш-шуббан*) [союза] селений Каралал к *кади*, старшинам, судьям (*ал-'укала*) и прочим [жителям] города Кудали бесконечный привет.

Пока светит Арктур, удачи вам и радостных вестей!

Поистине, маалинцы стали заносчивы с нами и неоднократно вытаскивали *ишкили* у наших односельчан вопреки обыкновению мусульман, несмотря на то, что мы поступали, как положено между мусульманами, о чем мы сообщаем изустно через *кунака*, которого посылаем лично к вам и иным из вашего [общества], дабы установить [истину] из рассказа заслуживающего доверия (*ал-савик*)<sup>5</sup> *кунака*. Прикажите же им (маалинцам. – В. Б.) отдать [захваченное] у наших односельчан в *ишкили*, если вы справедливы и законопослушны. Ведь мы с вами подобно спине и животу

<sup>1</sup> Авар. «Исаева».

<sup>2</sup> Каралал – сильный союз общин аварцев (Чародинский район).

<sup>3</sup> Как и в предыдущем письме, речь идет об очистительной присяге. Для очищения от подозрения в воровстве, по *'адату*, требовалось два заслуживающих доверия свидетеля, связанных с обвиняемым узами родства или (как в данном случае) *куначества*. Исил Мухаммад из Маали был *кунаком* кудалинца, заподозренного в краже у его односельчан из Маали.

<sup>4</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1267. Написан на бумаге местного производства размером 82/84 × 134 мм, с оттисками двух арабских перстней-печаток, без даты (вероятно, XVIII в.).

<sup>5</sup> Вероятно, описка вместо *ал-васик* – араб. «надежный», «заслуживающий доверия».

[связаны] происхождением от одних и тех же древних предков, и между нами не должно быть ничего, кроме взаимной дружбы и любви,.. <...> наша речь – это речь великодушных, а не насильников.

Остальное вы узнаете из уст этого вестника, которого мы послали к вам, желая, чтобы вы поступили с ними (маалинцами. – В. Б.) по закону, ведь они являются одной из ваших общин (*та'ифа*), так присмотритесь внимательнее к своим речам<sup>1</sup>.

### 2.7. Хахитинцы против меусишинцев

Мир вам, милость и благословение Всевышнего Аллаха!

Да будет благосклонен и милостив Всевышний Аллах!

От старшин, знати (*ру'аса' ва-кубара*) и всего общества Хахита *имаму*, старшинам, знати и всему обществу Меусиша<sup>2</sup>. Пусть мальчики [растут] в колыбелях, а умершие [покоятся] в могилах! Аминь!

Мы хотим от вас и от лучших из вас, чтобы вы велели вашему односельчанину отпустить<sup>3</sup> [захваченное в] *ишкиль* у нашего односельчанина, приходящегося тебе (*имаму* Меусиша. – В. Б.) *кунаком*, и не чинили нам безбожных насилий. Ей-богу, мы поставимся, чтобы наш односельчанин урегулировал долг. Воистину, мы не находим никого, кто бы знал и не измыслил отговорок в пользу этой отвратительной лжи<sup>4</sup>. Клянемся Великим Аллахом, что бросим брать *ишкиль* после этого. Вы же отдайте захваченное у нашего односельчанина в руки подателя письма<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Оригинал записан на обороте предыдущего документа, без даты (вероятно, XVIII в.).

<sup>2</sup> Хахита – аварское селение Кутишинского союза общин (Левашинский район), Меусиша – даргинское селение Мекегинской конфедерации на юге Среднего Дагестана (Дахадаевский район).

<sup>3</sup> После этого слова стоит вероятно написанное по ошибке и зачеркнутое «нашего односельчанина».

<sup>4</sup> Речь идет про обычай захвата *ишкиля*.

<sup>5</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1264. Написан на бумаге местного производства размером 65/73 × 152 мм, без даты (вероятно, последняя треть XVIII в.).

## 2.8. Токидинцы против инхелинцев

Именем Аллаха Милостивого, Милосердного!

Великие и справедливые старшины (*ру'аса' ва-кубара ва-урафа*) жителей Токида [шлют своим] дорогим братьям и верным друзьям великим и справедливым старшинам и большинству общины Инхело<sup>1</sup> привет и [пожелания] вечных милостей [Аллаха]. Аминь.

Еще мы хотим от вас, чтобы вы приказали своим односельчанам, как вам удобно и нам приятно, прекратить брать на основании ложных доводов *ишкиль* у наших односельчан и перейти от *ишкиль* к полному окончанию тяжбы. Мы же будем стремиться решить ее по благородному *шари'ату* или законному обычаю (*расм*)<sup>2</sup>. Будьте здоровы!<sup>3</sup>

## 3. Тяжбы между знатью и союзами общин

### 3.1. Таркинский *шамхал* против гумбетовцев

Благородный господин правитель Эльдар-хан-бек<sup>4</sup> желает судьям и старшинам (*ал-укала ва-р-ру'аса'*), *хаджжи* и *кади* городка (*балдат*) Аргвани<sup>5</sup> мира, милости и благословения Всевышнего Аллаха.

Да хранит их Всевышний Аллах от всяких бед!

<sup>1</sup> Тукита, Верхнее и Нижнее Инхело – горские общины союза Карата по Ахвахскому притоку реки Андийское Койсу на северо-западе Дагестана. Первые два селения находятся на территории современного Ахвахского района, последняя – на южной границе Ботлихского района.

<sup>2</sup> Под арабским понятием здесь, как и в других дагестанских документах и хрониках XVIII–XIX вв., понимается обычное право, или *'адат*, союзов общин, узаконенный обычаем прецедент.

<sup>3</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 2. № 402. Написан на клочке грубой бумаги местного производства размером 55/57 × 92 мм, без даты (вероятно, XVIII или начало XIX в.).

<sup>4</sup> Вероятно, письмо написано от имени Тарковского *шамхала* Эльдар-бека сына Мургузали Казанищинского, правившего в 1735–1744 гг.

<sup>5</sup> Аргвани – аварское селение из конфедерации Гумбет на севере Нагорного Дагестана (Гумбетовский район).

Да будет вам известно, что мы [сначала] захватили в *ишкиль* неприкосновенного подателя письма из ваших односельчан, чтобы он был ходатаем ради собственности одного из наших земляков Салмана, захваченной вами в *ишкиль*, а затем отпустили его по просьбе его *кунака*, поручившегося возместить причиненный нам ущерб. Салман требует вернуть ружье и шашку, взятые вами в *ишкиль*. Если же вы не вернете этой собственности, то мы возьмем *ишкиль* и во второй, и в третий раз, доколе не будет решена и завершена эта тяжба. Это в ваших возможностях. Будьте здоровы!<sup>1</sup>

### 3.2. Таркинский *шамхал* против салатавовцев

Благородный Абу-Муслим-хан<sup>2</sup> желает *кади*, справедливым и благочестивым старшинам (*ал-‘укала ас-сулаха*) и общине Чиркея<sup>3</sup> мира и удачи от Предвечного Аллаха на пути искренних и верных!

Толпа ваших односельчан захватила у моих людей двадцать одну пару быков и заточила в тюрьму двух моих людей в виде *ишкиля*. Что за отвратительное дело вы учинили с моими людьми! Ведь я никогда прежде не захватывал ничего из вашего скота и лошадей, даже из взятого у вас торкалинскими<sup>4</sup> беками (*умара*)

---

<sup>1</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1272. В отличие от предыдущих писем об *ишкиле* он написан более изящным почерком на бумаге бóльших размеров (148/151 × 139/132 мм) и лучшего качества, ближневосточного происхождения. По времени правления Эльдар-бека можно отнести его к 1730–1740-м гг. На обороте круглая арабская печать.

<sup>2</sup> *Шамхал* Тарковский Абу-Муслим-хан, сын Махди-*шамхала* (годы правления 1836–1860).

<sup>3</sup> Чиркей – главное селение аварской конфедерации Салатавии на восток от Салатавского хребта. После затопления территории Старого Чиркея при создании в конце XX в. Чиркейского водохранилища селение было перенесено в Новый Чиркей (Буйнакский район).

<sup>4</sup> Торкали – река, по имени которой назывались относившиеся к шамхальству и принадлежавшие кумыкским бекам селения Торкали-Узень, Альбуригент и Кяхулай. Ныне в границах г. Махачкала (Махачкалинский район).

с разрешения моего брата *Шамхала*<sup>1</sup>, а затем возвращенного вам согласно договору. За мной нет ни ваших лошадей, ни нарушения закона по отношению к вам. Так зачем вести себя так дурно? Каковы будут последствия, если ваш поступок станет известным русским властям? [Не знаю,] стараетесь ли вы обмануть нас и русских лживыми обещаниями и фальшивыми договорами или же то, что мы узнали, есть начало расторжения обещаний и нарушения договоров. Если [верно] первое, то мы, в отличие от русских, не поддадимся обману. Напротив, мы с русскими отличаем добродетельных от злодеев. Если [верно] второе, то кто же поддержит вас, когда станет известно о возобновлении утихшей было смуты (*фитна*)? О, возлюбленные братья, не распространяйте порока и смуты. Заставьте замолчать [голоса] порочных. Верните захваченный скот и людей, чтобы ваш поступок не заставил вас раскаяться в содеянном и не привел вас к убыткам. Хорошо подумайте! Поистине, разум удаляет (...) и прочее. Будьте здоровы!<sup>2</sup>

## II. Ишикуль в соглашениях и кодексах

### 1. Соглашение чохцев с цудахарцами

Причина этой записи.

Утверждено клятвенное соглашение (*ал-ва'д ва-л-мисак*) между селениями Чох<sup>3</sup> и Цудахар.

<sup>1</sup> Речь, возможно, идет о старшем брате Абу-Муслим-хана Сулайман-паше, занимавшем престол шамхальства Тарковского в 1830–1836 гг. Ко времени его краткого правления следует отнести и упомянутый в письме инцидент, когда туркхалинские беки угнали в виде *ишикуля* стадо из Чиркея.

<sup>2</sup> Оригинал письма хранится в ФВР ИИАЭ: Ф. 16. Оп. 1. № 1308. Он написан на листе бумаге 114 × 177 мм, без даты, относится, скорее всего, к концу 30-х гг. XIX в. На обороте оттиск квадратной печати-перстня с именем Абу-Муслима.

<sup>3</sup> Чох – главное селение аварской конфедерации Андалал на юге Аварии (Гунибский район).

Если кто-либо из жителей одного из селений возьмет у одного из [жителей] обоих [селений] *ишкиль*, с него – бык.

Если случится тревога и одно из селений не выйдет [помочь другому], то с каждого, кто не откликнулся [на зов о помощи], – [штраф в] сто баранов, а с[о всего] селения – бык.

Если одно из селений не выйдет на зов [о помощи], то с него – бык.

С того, кто не позвал [людей на помощь] при захвате своего добра, [штраф] – бык.

Если после того, когда оба селения поднялись по тревоге, случилась порча имущества или гибель [человека], то выкуп и [возмещение] ущерба ложатся на оба селения.

Если один из жителей этих селений донес на убийцу<sup>1</sup>, с него – бык и бараны.

С того, кто обязан [возместить] пролитую кровь или имущество, но медлит<sup>2</sup>, – сто баранов.

Если кто-либо из обоих селений присутствовал при том, как бека (*ас-султан*) накормили, и не помешал этому, позвав [на помощь] или каким иным способом, пусть уплатит штраф.

Если кто убьет бека, то оба селения обязаны выплатить ему двадцать баранов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Эта статья соглашения Чоха с Цудахаром направлена против общей нормы дагестанского *'адата*, обязывающей *кунака* во имя гостеприимства защищать интересы *кунака* из другого союза общин вплоть до выдачи ему кровника, укрывшегося от преследования под покровительством его родного селения.

<sup>2</sup> Речь идет об обязанности кровомщения за ближайшего родственника или выплаты роду потерпевшего виры (*дийа*).

<sup>3</sup> Эти и последняя статьи договора служат любопытным свидетельством ожесточенной борьбы сельских общин против наследной горской знати в XVIII в. В тех союзах, где, как в Андалале (Чох) и Цудахаре, победили свободные общинники (*уздени*), семьи знати (ханы и беки) были поставлены вне закона. Подобно преступникам и изгнанным из общества кровникам они подлежали безжалостному уничтожению; убийц беков премировали, а принявшие их под свой кров или каким-либо другим образом помогавшие знати, по

Если одна из обеих [договорившихся ныне] сторон нарушит этот договор, то с нее сто баранов в пользу селения, не нарушившего договора.

За помощь беку [штраф] – бык.

Настоящая клятва совершена в присутствии мусульман<sup>1</sup>.

## 2. Соглашение Мехтулы с федерациями кумыков и Аракани

Хвала Аллаху, Господу миров! Да благословит Аллах и приветствует Мухаммада, весь его род и сподвижников!

Это разъяснение на будущее.

Жители [союза] селений Мехтулы, [конфедерации] селений кумыков и все араканцы согласились<sup>2</sup>, чтобы никто из них не применял *ишклия* друг к другу за пределами [своих селений], но согласились решать дела и тяжбы между собой как жители одного селения.

Уплачивать установленный долг согласно благородному *шари'ату* или по законному обычаю (*расм*), учитывая вексель [должника], если у того есть имущество. Если же у него нет

---

новым *'адатам* XVIII в., выплачивали общине высокие штрафы. Аналогичные статьи известны и по другим дагестанским соглашениям. См., например: *Омаров А. С.* Из истории права народов Дагестана. Махачкала, 1968. С. 223.

<sup>1</sup> Соглашение дошло в копии, записанной сотрудником Дагестанского краеведческого музея М. Инквачилавом в 1925 г. в с. Ансалта (ныне Ботлихский район), о чем гласит сделанная по-арабски приписка к документу: «Инквачилав. В Ансалте из записей Башира сына Али-Дибера. (1925)». Хранится в томе исторических выписок Инквачилава по истории дореволюционного Дагестана: НА ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 166.

<sup>2</sup> Речь идет о политико-правовом договоре между союзами общин, входивших в Мехтулинское ханство (на территориях Буйнакского, Карабудахкентского и Левашинского районов), конфедерацией во главе с кумыкским селением Кафыр-Кумух (Буйнакский район) и *джама'атом* аварцев с. Аракани (Унцукульский район).

имущества, пусть должник будет взят и выдан в руки заимодавцу, головой отвечая за деньги, занятые им по договору.

Разбирать это надлежит *кади* с судьями. Если же они не разберут тяжбы в общине, взяв со своего односельчанина рубли (*р-б-л?* – В. Б.), пусть уплатят штраф размером в сом<sup>1</sup> в пользу жителей селения.

Если после того, как иск был завершен ими, истец возьмет с члена чужой общины *ишкиль*, пусть уплатит штраф размером в сом.

Истец обязан уведомить жителей селения в том, что его дело не было решено судьями вместе с *кади*, подтвердив это устным заявлением своего *кунака*, с которым делил хлеб-соль<sup>2</sup>.

Если же его *кунак* не постарался завершить его дело путем полюбовного решения его тяжбы, доведя иск до судей, *кади* и жителей селения, пусть уплатит штраф в один сом.

Что же касается дел о воровстве, то кумыки и мехтулинцы передают их своему благородному правителю *шамхалу* Махди-хану<sup>3</sup>.

Они написали данную бумагу (тюрк. *кагыз*) согласно его фирману<sup>4</sup> и повелению, а записали ее на собрании мехтулинцев и кумыков в Аркасе в присутствии правителя *шамхала* Махди-хана<sup>5</sup> в тысяча двести тридцать пятом году от *хиджры*<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Османская денежная единица.

<sup>2</sup> Букв. «кунака по ячменной каше» (*дайф ас-савик*).

<sup>3</sup> *Шамхал* Тарковский Махди-хан (II) – сын Мухаммад-*Шамхала* и отец упомянутого в документе 3.2. Абу-Муслим-хана (годы правления 1796–1830).

<sup>4</sup> В подражание указам боровшихся за власть над Дагестаном султанов османской Турции и шахов сефевидского Ирана, *шамхалы* Тарковские также называли свои указы фирманами (перс.).

<sup>5</sup> Т. М. Айтберов связывает проведение собрания в Аркасе с передачей в 1818 г. генералом А. П. Ермоловым, который командовал в 1816–1827 гг. Кавказским корпусом русской армии, мехтулинских и бамматулинских владений *шамхалу* Тарковскому Махди-хану.

<sup>6</sup> 1235 г. х., т. е. 1819–1820 гг.

совершенной Пророком. Свидетели [тому] из Тарков – *хаджжи* Мухаммад-‘Али и ‘Абдуррахман сын Аты; из [Нижнего] Казанища – Ахмад Черный, *кади* ‘Абдуррахман сын ‘Абдаллаха и Абакай сын Шайха; из Карабудахкента – Хусан-Акай, Баммат сын Муртаза-‘Али и Султан сын Надира; из Губдена – *кади* Эльдар и Муса сын Сунгура; из Эрпели – эрпелинский хан Султан-Ахмад; из Дургели – *кади* Вали и Мусалав сын Хубая; из [Нижнего] Дженгутая – Таймаз-хан и Атав; из Верхнего [Дженгутая] – Мухаммад сын Шалая; из Шуры – *кади* Хасан, ‘Али сын Паши и ‘Осман сын Хамзы; из Параула – *кади* Хасан-Хусайн; из Кадара – Муртаза-‘Али сын Жажи и *кади* ‘Аббас; из Охли – *хаджжи* Мусалав и Пирбудаг; из Кулецымы – *кади* Мухаммад-Амин и *хаджжи* ‘Омар, из Апши – ‘Абдаллах-*кади*; из Аймаки – *кади* Магриб<sup>1</sup>. Аллах же – лучший свидетель!<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Перечислены аварские, кумыкские и даргинские селения, подвластные Мехтулинским ханам и граничившие с землями ханства: Тарки (в черте г. Махачкалы), Апши, Аркас, Верхний и Нижний Дженгутай, Кадар, Нижнее Казанище, Шура, Эрпели (Буйнакский район), Карабудахкент, Губден, Дургели, Параул (Карабудахкентский район), Кулецама, Охли (Левашинский район), Аймаки (Гергебильский район).

<sup>2</sup> ФВР ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 1271. Написан на листе голубоватой бумаги европейского производства размером 207 × 168 мм и заверен на обороте арабской печатью Махди-*шамхала*. Переводы соглашения изданы Т. М. Айберовым, а затем автором данной главы. См.: *Айтберов Т. М.* Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Ч. I. Махачкала, 1999. С. 96–98 (описание рукописи на с. 23–24); *Бобровников В. О.* *Ишкиль* в Дагестане XVII–XIX вв... // Восток. 2006. № 2. С. 9–10. В настоящем издании были уточнены правовые понятия источника.

### 3. Из судебника конфедерации общин Чародинского района «Благоухание цветов, дремлющих во дворах сельских обычаев»<sup>1</sup>

Именем Аллаха Милостивого, Милосердного!..

⟨...⟩ Если человек из чужого союза общин (*нахийя*) задерживает долг [нашему] односельчанину и отказывается от уплаты, тогда наш односельчанин должен просить совета у старшин [нашего] союза [общин] (*ру'аса' ан-нахийя*). Если они пошлют его за долгом к ним (в союз должника. – В. Б.), то пусть предстанет перед их старшинами. Если они погасят ему долг – хорошо, если нет – он имеет право держать *ишкиль*. ⟨...⟩

Если односельчанин из нашего союза (*нахийя*) увел что-то у пастуха или ⟨...⟩<sup>2</sup> для *ишкиля* в обеспечение своего долга, будь то лошадь, мул, ишак или бык, кроме овец, и все это для

<sup>1</sup> Этот свод *'адатов* более известен под названием «Кодекса законов Умму-хана Справедливого, опубликованного в 1965 г. в русском переводе с факсимиле арабской рукописи под арабским заголовком, сделанным рукой М.-С. Дж. Саидова: «Тетрадь законов (*канонов*), составленных во время Умму-хана Аварского Справедливого, скончавшегося в 1044 г. от хиджры или 1634 г. н. э. Копия, сделанная из рукописей ученого Хадиса Хиндахского (Хиндах – селение Гунибского района. – В. Б.)». (*Хашаев Х.-М. О. Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. М., 1965. С. 270*). Несоответствие заголовка содержанию, да и почерку, кодекса было отмечено сначала В. Г. Гаджиевым (*Гаджиев В. Г. Памятники обычного права Дагестана // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Серия общественных наук. Ростов н/Д, 1987. № 3. С. 83*). В сентябре 2001 г., во время работы автора этих строк в Фонде восточных рукописей в Махачкале с немецким востоковедом М. Кемпером, последний обнаружил в Фонде М.-С. Саидова фотокопию оригинала с традиционным заголовком ритмизированной прозой: «Благоухание цветов, дремлющих во дворах сельских обычаев» (*Нафахат азахиру-л-кура фи 'арсат 'адати-л-кура*). В действительности кодекс был переписан Гаджи-Дибиром из Ахалчи (Хунзахский район) во второй половине XIX в. См.: *Шихсаидов А. Р., Омаров Х. А. Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 177. № 181.*

<sup>2</sup> Одно слово прочесть не удалось.

[покрытия] своего долга, пусть дадут уведшему [скот] по клятве справедливого хозяина с одним, двумя или тремя [соприсягающими]. <...> Если должник не возвращает долг в установленный срок до применения к нему *ишкиля*, то с него взимается пеня. Если кто-нибудь просрочил за год один *ратль* чего-либо, то должен вернуть полтора *ратля*; ‘*аббаси* – один ‘*аббаси* и два *дирхама*; *кали* – полтора *кали*<sup>1</sup>. Если после [урегулирования иска] взятое в *ишкиль* не возвращено, оно должно быть возмещено. <...>

Если односельчане вместе с чужаком вышли ради [захвата] *ишкиля* и [при этом] произошло сражение, то вира (*дийа*), а равным образом и возмещение за случившееся ранение или убийство одного из наших односельчан [распределяется] между нашими [людьми]<sup>2</sup>. <...>

Если кто совершит нападение или грабёж на наших [пастбищных] горах или [принадлежащих] нашим братьям, причем не ради *ишкиля* и без свидетелей захвата, то обязан [отдать] пять овец в виде штрафа и вернуть отнятое, награбленное или захваченное его владельцу, [определенное] по клятве владельца. Если же кто захватит любое имущество или любой скот с гор Гучута, все равно с целью ли разбойного налета, воровства или *ишкиля*, то должен [дать] пять овец штрафа и вернуть захваченное владельцу<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ратал* (ратль) и *кали* – меры объема и веса сыпучих тел: в аварских обществах 1 кали = 2 ратля = 1 мерка (15–16 кг зерна). ‘*Аббаси* и *дирхам* – денежные единицы арабского происхождения, использовавшиеся при долговых и денежных расчетах и штрафах в Нагорном Дагестане до российского завоевания в середине XIX в.

<sup>2</sup> Следующую за этим фразу об *ишките* в тексте кодекса прочесть не удалось.

<sup>3</sup> Единственный дошедший список кодекса: РФ ИИАЭ ФМС. № 80в. Л. 76–106.

# Глава 11

## Новый «Низам» Шамиля

Перевод с арабского языка и комментарии

*М. Г. Шехмагомедова*

Публикуемый ниже текст является переводом одного из списков так называемых «Низамов» Шамиля – правового кодекса, широко известного в историографии Кавказской войны. Впервые один из вариантов «Низама» был издан на русском языке в «Военном сборнике» в 1862 г.<sup>1</sup> Публикация представляла собой изложение дневниковых записей бесед А. Руновского с Шамилем о государственном устройстве *Имамата*. Позднее, в 1870 г., в «Сборнике сведений о кавказских горцах» был напечатан другой вариант шамилевского «Низама»<sup>2</sup>, пересказ с арабского языка осуществил Г. А. Подхалюзин. Уже в советский период в научный оборот был введен небольшой по объему список «Низама», переведенный с арабского. В нем рассматриваются некоторые

---

<sup>1</sup> Руновский А. Кодекс Шамиля // Военный сборник. СПб., 1862. Т. 23. С. 327–386.

<sup>2</sup> Низам Шамиля (Материал для истории Дагестана) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870. Отд. 1. С. 1–18.

вопросы функционирования государственной системы *Имамата*<sup>1</sup>.

«*Низам*» как важнейший источник по политико-правовой истории периода правления *имама* Шамиля неоднократно становился объектом изучения как историков, так и правоведов. Исследуемый нами список был обнаружен сотрудником ИИАЭ ДНЦ РАН Ш. Шихалиевым среди арабоязычных рукописных материалов известного дагестанского востоковеда М.-С. Саидова. Рукопись представляет собой небольшую тетрадь размером 18 × 11 см объемом 8 листов (текст «*Низама*» записан на л. 16–76). Переплет отсутствует; бумага фабричная, плотная, с желтоватым оттенком, с характерными для XIX в. признаками. Текст написан на арабском языке каламом, почерком «дагестанский насх»; при записи текста использованы черные чернила, названия глав выделены желтыми чернилами; пагинация отсутствует, имеются кустоды. Текст обрывается после обозначения названия новой главы в самом конце страницы, хотя имеется еще одна пустая, на которой текст мог быть продолжен.

Текст датируется 1261 г. х.<sup>2</sup> На л. 1а имеется запись на арабском языке, выполненная синими чернилами, предположительно рукой М.-С. Саидова: «*Низам Шамиля*»<sup>3</sup>; на л. 8б, вероятнее всего, его же рукой записано: «Из книг Хаджжиява, сына Шахмандара ал-Чирки – *мудира имама Шамиля*»<sup>4</sup>. Кроме этой записи, каких-либо других сведений, которые помогли бы с определенной долей вероятности определить авторство данного проекта «*Низама*» или переписчика источника, не имеется.

---

<sup>1</sup> *Шарафутдинова Р. Ш.* Еще один «*Низам*» Шамиля // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед.: 1975. М., 1982. С. 168–171.

<sup>2</sup> Начался 10 января 1845 г. по григорианскому календарю.

<sup>3</sup> نظام شاميل. В XIX в. имя *имама* писалось иначе: شمویل.

<sup>4</sup> Представитель чиркейской общины, сподвижник Шамиля, более известный в народе как Чикаса Шахмарданил Хажияв. М.-С. Саидов записал имя в народном аварском звучании: «Шахмандар».

### Свод нового *Низама*

Именем Аллаха Милостивого и Милосердного, у Него мы просим помощи и на Него уповаем. [Вся] хвала Аллаху, сотворившему человеческий род, [разделившему его] по степеням и объединившему его в странах, столицах и городах так, чтобы люди приносили друг другу пользу. Также хвала Творцу, определившему *имамов* и правителей (мулук), которые оберегают народы, обнажив мечи справедливости. [Также хвала Всевышнему], укрепившему эту слабую *умму* пророком джиннов и людей – Мухаммадом, да благословит его Аллах и приветствует, предписав совершать пятикратную молитву.

Этот край, где проживают народы Дагестана, на протяжении долгого времени находился по воле Всевышнего Аллаха в руках неверных слугителей идолов<sup>1</sup>. Так продолжалось до тех пор, пока Он не пожелал, по величайшей Своей милости, освободить правоверных рабов из-под гнета неверных, и Аллах сделал меня<sup>2</sup> причиной [освобождения Его рабов от власти неверных], ведь он Создатель всего сущего.

Когда дела свершились [именно] таким образом, я дал распоряжение<sup>3</sup> составить этот Свод, который благоухает подобно мускусу и содержит наставления для людей и различные нормы [, предназначенные] для наведения порядка в городах и укрепления рабов [Аллаха в вере]. Состоит «*Низам*» из нескольких глав, и я дал ему название «Свод нового *Низама*»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Авсан – мн. ч. от васан; термин используется в том числе для обозначения икон и крестов.

<sup>2</sup> Речь об *имаме* Шамиле.

<sup>3</sup> Автор и здесь пишет от имени *имам* Шамиля.

<sup>4</sup> В тексте: «Ла'иха Низам ал-джадид». Если это «Новый *Низам*», то мы можем предположить, что был и просто «*Низам*», или «Старый *Низам*», а возможно и несколько.

## Глава первая. О [военном] упорядочивании [населения]<sup>1</sup>

Над [жителями] каждых десяти домов назначается один *онбаши* (десятник)<sup>2</sup> из их же числа<sup>3</sup>. *Онбаши* должен быть наиболее опытным и сведущим в имущественных и иных вопросах, связанных с военными действиями против неверных, например подготовке лошадей, оружия, боевого снаряжения.

Десять *онбаши* [вместе с жителями] образуют сотню домов или квартал, и [главой] над ними назначается один *юзбаши* (сотник)<sup>4</sup>. Таким образом, квартал состоит из ста домов, не более. Каждый квартал относят к городу<sup>5</sup> и называют его «квартал такого-то города».

Если город большой, то квартал относят к одному из районов города, где и расположен данный квартал. Все это делается для того, чтобы разделить города на кварталы и зафиксировать в регистрационных книгах<sup>6</sup> для учета и упорядочивания. К служащему не обращаются только по имени, как принято, к его имени следует добавить звание – имярек *онбаши* или имярек *юзбаши* такого-то квартала.

---

<sup>1</sup> Дословно название можно перевести «О готовности дворов», имея в виду под готовностью в первую очередь военную. Под дворами подразумеваются семьи как наименьшие единицы организации населения.

<sup>2</sup> Десятник; унтер-офицер в османской армии.

<sup>3</sup> Следует обратить внимание, что для обозначения воинских чинов десятника и сотника автор текста использовал термины османского происхождения.

<sup>4</sup> Сотник; капитан в османской армии.

<sup>5</sup> *Балад* – имеет несколько значений, в том числе «город, небольшой город, городок».

<sup>6</sup> *Дафтар* – тетрадь.

## Глава вторая. О назначении *на'ибов (назир)*<sup>1</sup> участков

Когда завершается [военное] упорядочивание [населения] в той последовательности, как указано в первой главе, и устанавливается порядок с [образованием] квартального [разделения], то десять таких кварталов в количестве тысячи домов образуют участок, с назначением *на'иба*<sup>2</sup>. Этот участок (*кисм*)<sup>3</sup> приписывают к городу, где находится ставка. К примеру, к таким, как Гехи, Алды, Шали<sup>4</sup> и другие большие города. И [таким образом,] следует говорить «участок такого-то города», а управляющего следует называть «*на'ибом* такого-то участка».

Из написанного становится ясно, что каждые десять домов [с их жителями] находятся под управлением *онбаши*, каждые сто домов в составе десяти *онбаши*<sup>5</sup> – в руках у *юзбаши*, а каждые десять *юзбаши* с тысячей домов находятся под дланью *на'иба* участка. Данные о количестве пеших и конных [воинов] должны быть письменно зафиксированы именно в таком порядке.

---

<sup>1</sup> В тексте здесь и далее употребляется термин *назир ал-кисм* или просто *назир*, что означает «ведущий, наблюдающий, управляющий». Ниже по тексту термины *на'иб* и *назир* отождествляются. Мы употребляем в переводе «*на'иб*», чтобы не нарушать устоявшуюся в науке терминологию. Мы имеем собственное представление о причинах употребления термина *назир* в тексте «Низама», но не указываем из-за пространности требуемых разъяснений.

<sup>2</sup> Дословно: «с назначением ее *назира*, т. е. *на'иба*».

<sup>3</sup> Употреблен термин «*кисм*», имеющий значение «часть, участок, область». Этим термином в *Имamate* обозначалось наибство. См.: *Мусаев М. А.* «Карта страны Шамиля на 27 мухаррама 1273 г.». *Хаджжи Йусуфа Сафар-заде*: расшифровка и описание // Вестник ИИАЭ. 2014. № 2 (34). С. 42–56.

<sup>4</sup> Ныне – одноименные населенные пункты на территории Чеченской Республики.

<sup>5</sup> Вероятно, *юзбаши* одновременно является и *онбаши* одного из десятков, т. е. *юзбаши* – это один из десяти *онбаши*.

### Глава третья. О назначении *мудиров* в округах

Таким образом, когда каждые сто домов образуют квартал, каждые десять кварталов образуют участок. [Далее] из пяти участков образуется округ (*иклим*)<sup>1</sup>, главой которого назначается управляющий (*хаким*), которого именуют *мудир*. Его следует называть «*мудир* такого-то округа». Округ также относят к одному большому городу, расположенному в его пределах.

Таким образом, *онбаши* подчиняются *юзбаши*, которые подчиняются *на'ибам*, они в свою очередь подчинены *мудирам*, а последние повинуются повелениям верховного имама (*ал-имам а'азам*). Все они взаимосвязаны друг с другом для полного порядка.

### Глава четвертая. Положение о судах

Суд (*диван*) состоит из трех инстанций в следующей последовательности: первый – это участковый суд, второй – окружной, третий – высший суд (*диван ал-'али*), представляющий собой последнюю инстанцию. Что касается участкового суда, то он находится в ведении *на'иба*, равно как окружной суд находится в ведении *мудира*, а высший суд находится в подчинении верховного имама.

Необходимым является наличие секретарей (*катиб ал-йад*) при каждом суде, которых называют квартальными писарями (*катиб ал-махалла*). Они составляют письма, ведают регистрационными книгами и выполняют иные секретарские функции. Таким образом, *на'ибам* необходимо после окончания упорядочивания всего населения участков составить регистрационные книги с указанием имен жителей каждого квартала по отдельности, имен их *онбаши* и *юзбаши*, разграничить конных и пеших

---

<sup>1</sup> *Иклим* имеет множество значений, среди них: климатическая зона, большая территория, историческая область, государство, крупная часть государства, край, округ.

[воинов при составлении списков]. Секретарь *на'иба* регистрирует эти книги в суде участка, а копию, скрепленную печатью *на'иба*, отправляет в окружной суд. *Мудир* со своей стороны также регистрирует их, и, собрав регистрационные книги всех своих участков своего округа (*мудирийа*), составляет по ним общую книгу. После чего закрепленную печатью [*мудира*] регистрационную книгу представляет в высший суд для занесения в общий реестр (*ас-сиджл*).

### Глава пятая. Об отстранении и назначении должностных лиц

Отстранение должностных лиц или их назначение на службу (*ад-дуббат*), начиная от самой низшей должности – *онбаши* и заканчивая самой высокой – *мудира*, не может быть исполнено без соответствующего указания верховного *имама*. Это происходит следующим образом: в случае, если один из чиновников проявил нерадивость, халатность или несостоятельность в службе, то *на'иб* вызывает его; если тот является [, к примеру,] *онбаши*, то вызываются также служащие, равные ему по рангу. В присутствии всех совместно обсуждаются промахи, слабость и нерешительность, допущенные этим лицом в своей службе. Если они придут к единому мнению о необходимости смещения виновного с занимаемой должности и назначения на его место другого, то *на'иб* [информирует] об этом [участковый] суд соответствующей справкой, где излагаются все обстоятельства дела.

Затем все присутствующие на собрании (*маджлис*) должностные лица, подтвердившие свое согласие отстранить провинившегося, ставят свои печати в регистрационной книге, а в конце *на'иб* ставит под их печатями свою. После этого представление передается в окружной суд. *Мудир* собственноручно отмечает, что данное прошение было направлено *на'ибом* такого-то участка и нижеподписавшиеся должностные лица единогласны

в необходимости смещения провинившегося с поста и замены его другим лицом, и поэтому он считает необходимым представить данное прошение в высший суд, за которым окончательное решение. Затем *мудир* ставит свою печать и пересылает в высший суд.

Если верховный *имам* решает снять того [служащего], то подписывает соответствующий приказ на данном прошении. После чего имя отстраненного стирается с реестра и на его место записывается имя того, кто сменил его на этой должности. Далее этот же приказ перенаправляется [обратно] к *мудиру*, который также отмечает у себя в регистрационной книге данное постановление с указанием конкретной даты. Затем журнал также направляется *мудиром на'ибу* для того, чтобы тот соответственно отметил [поступившее] постановление. *На'иб* записывает это в своей регистрационной книге. Если халатность или упущения будут исходить от *на'иба* или *мудира*, то в таком случае *имам* сам решает, сместить или оставить таковых в должности. Что же касается *мудиров*, то их назначает сам *имам*.

### Глава шестая. Обязанности должностных лиц

Каждое должностное лицо должно верой и правдой служить во благо религии и государства и прилагать все усилия в исполнении своих обязанностей. Также каждый из них обязан во всем подчиняться приказаниям своего начальника (*дабит*) и всегда быть наготове для немедленного исполнения нужд народа. Они [обязаны] заботиться о быте [населения], быть добродетельными с людьми, управлять ими в мире и согласии, предостерегать их от совершения запретного, приучая их к благим деяниям, защищать их от зловредности врагов и от глупцов.

Если кому-либо из должностных лиц неважно исполнение каких-либо обязанностей или выполнение их надлежащим образом, то ему надо сообщить об этом своему начальнику. То есть если это *онбаши*, то он должен обратиться к *юзбаши*, если это

*юзбаши*, то он обращается к *на'ибу*, если это *на'иб*, то он обращается к *мудиру*. В любом случае, основной целью является немедленное устранение недостатков, без небрежности.

### **Глава седьмая. Положение об армии и взаимодействии**

В случае, когда *мудир* получает от верховного *имама* приказ о мобилизации войска и выдвижении в какую-либо сторону, он спешно рассылает уведомления *на'ибам* округов. Те [в свою очередь] таким же образом уведомляют *юзбаши*, которые немедленно приступают к сбору войска и выходу в условленное место, конными или пешими, частично или в полном составе. Сбор и выход их должны происходить безотлагательно, согласно приказу.

Кроме того, если где-нибудь случится происшествие, то *на'иб* этого участка незамедлительно должен обратиться с призывом о помощи к *мудиру*. *Мудир* доводит до сведения остальных *на'ибов* своего округа, чтобы они скорейшим образом вместе со своими войсками прибыли на помощь. Сам *мудир* первым прибывает туда, чтобы не получить упреки, так как укор в таких случаях получает *мудир*, а вместе с ним и его *на'ибы*. Нет разницы в том, является ли повод для просьбы о помощи значительным или нет. Нельзя никоим образом проявлять невнимательность.

### **Глава восьмая. Положение об охране [границ]**

Одной из обязанностей *мудира* является обход границ своего округа. При этом его сопровождают *на'ибы* участков. Он (*мудир*. – М. III.) осматривает наиболее опасные участки и окраинные дороги [округа]. Также *мудир* отмечает территории, [нуждающиеся] в установлении караула, который назначается с ведома самого *мудира* и в присутствии *на'ибов*. Назначаемые в караул не имеют права на отказ или отговорки.

На охрану границ назначают из числа жителей округа и на основе их полного равенства вне зависимости от отдаленности [места проживания от охраняемых участков]. Служба по патрулированию осуществляется поочередно. Весьма важным является для *на'ибов* не проявлять халатность [к охране границ] и уделять этому особое внимание.

### Глава девятая. Положение о войне и ведении военных действий

В случае войны необходимо всем *на'ибам* собраться в центре (*хадрат*) округа, чтобы получить советы и указания от *мудира*. После чего они возвращаются к себе, и каждый приступает к мобилизации своего войска, выполняя все указания *мудира*. *На'иб* также отдает [жителям участка] необходимые указания и утаивает то, во что не следует посвящать остальных, поднимая их боевой дух.

Затем они выступают с благословения Аллаха с искренними намерениями и с одной-единственной целью – сразиться с врагами Аллаха и во имя Его религии. При этом *онбаши* и *юзбаши* идут впереди войск, а *на'ибы* следуют позади войск, обнажив мечи, подобно бесстрашным львам. Замыкает *на'ибов* *мудир* [также] с разящим мечом, уповая на Всевластного Владыку, что сотворил свет и мрак. Он (*мудир*. – М. III.) вместе с *на'ибами* ведет войска к полю битвы, в самую гущу сечи, бросая вызов храбрецам и отсекая шеи трусливым врагам.

В дальнейшем все военные действия положено вести по этому образу, а не как раньше, во времена *на'ибов*<sup>1</sup>, когда одни *на'ибы* ждали выхода других, тем самым подрывая [боевую] мощь армии. И таким образом они будут встречать врага на поле битвы подобно разъяренным львам, [сражаясь] с ним ради довольства Всемилоственного [Аллаха].

<sup>1</sup> Эта фраза является ключевой для объяснения изменения термина «*на'иб*» на «*назир*».

## Глава десятая. Положение о знаках отличия

Что касается знаков отличия, которые были вручены *на'ибам* должностным лицам, – ввиду того, что были сделаны самими *на'ибам*, то отличались друг от друга по внешнему виду и категориям. Однако после того как [будет принят] данный «Низам», вручение знаков отличия будет осуществляться верховным судом по типовой форме с печатью верховного *имама*. При этом отличительные знаки будут вручаться от низших чинов к высшим, каждому должностному лицу согласно его званию, чтобы распознавать их друг от друга. Необходимо собрать все знаки отличия, которые вручены были должностным лицам доселе, и отправить в верховный суд, чтобы они были заменены на другие, переплавленные и отлитые заново в соответствии с новым «Низамом».

## Глава одиннадцатая. Положение о судебных постановлениях

Все судьи обязаны оставить [в силе] исполнение всех [ранее принятых] судебных решений, [вне зависимости от того, верны они или нет,] и не возобновлять процесс по ним ни в коем случае<sup>1</sup>. Если иск все-таки возобновится, то решением его будет заниматься *на'иб*.

В случае, если *на'иб* окажется не в состоянии решить спор, он передает это дело в суд при *мудире*, который после тщательного рассмотрения выносит свое решение. Если и *мудир* не сможет разобрать, то он передает дело вместе с журналом (*джурнал*), где подробно и в полной мере описывает суть тяжбы, в последнюю судебную инстанцию, то есть в верховый суд.

---

<sup>1</sup> В тексте дословно: «Полностью закрываются двери».

### Глава двенадцатая. Положение о *кади*

При суде каждого участка должен быть один *кади*, которому подчиняются все имамы обычных и соборных мечетей. Он выносит судебные решения по всем тяжбам на территории участка. В округе также имеется судья округа (*кади ал-мудир*), от которого зависят *кади* всех участков, подчиненных ему. Он вершит дела, предоставленные на его решение в пределах округа.

Все упомянутые *кади* выносят решения только по вопросам, возникшим после принятия данного «*Низама*». При верховном суде также находится *кади*, который считается абсолютным верховным *кади* (*кади ал-ислам*). Все *кади* находятся в его подчинении. Кроме того, назначение или отстранение последних, а также наказание их и выговор им находится в его воле. Решения, которые выносит какой-нибудь *кади*, могут быть пересмотрены верховным *кади*.

### Глава тринадцатая. О наказаниях<sup>1</sup>

Автор этих строк надеется, что каждый, кто прочтет их, помолится за него, и не осудит за скверный почерк. 1261-й год [от хиджры]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст постановлений пропущен.

<sup>2</sup> Начался 10 января 1845 г. по григорианскому календарю.

# Глава 12

## Охрана природы и хозяйство *джама'ата*: соглашение и протокол из с. Хуштада

Перевод с арабского языка и комментариев

*В. О. Бобровникова*

Дагестанской экспедиции Института востоковедения РАН, работавшей в Цумадинском районе республики по программе «Портрет восточного села», в сентябре 1992 г. посчастливилось найти неизвестные прежде частные архивы арабоязычных документов XVIII – первой трети XX вв. багулал.

*Адат*, или обычное право, этого небольшого андийского народа, живущего в горах Западного Дагестана, еще плохо изучено. До недавнего времени об *'адамах* багулал можно было судить только по составленному русскими военными властями в 1910 г. со слов знатоков обычного права обзорному «Сборнику *'адамов*, существующих между жителями Андийского округа» и по переведенным с арабского опубликованным Т. М. Айтберовым обрывочным историческим записям на полях арабских книг,

принадлежащих прежде хуштадинской пятничной мечети и хуштадинцу Муртазали Салманову<sup>1</sup>.

В этой главе мы хотим вернуться к самому любопытному из обнаруженных нами в селе Хуштада документов. Это оригинальный протокол сельского схода 23 марта 1904 г., закрепивший основные правила землепользования на территории хуштадинской сельской общины. Документ долго хранился между страниц сборника *хадисов*, принадлежащего хуштадинцу Мухаммад-Сайиду-хаджжи Абакарову (ум. 2004), имаму соборной мечети города Хасавюрта. В конце 80-х гг. XX в. бывший имам мечети Хуштада Магомед-Сеид Газиев (ум. 2008), его близкий родственник, перевез документ обратно в селение. Он же любезно снял для нас его копию. Подлинник хуштадинского протокола записан скорописью (так называемым дагестанским *насом*) на обеих сторонах листа бумаги фабричного производства размером 20 × 35 см. Он удостоверен подписями 213 свидетелей из числа хуштадинцев и жителей соседних аулов, арабскими печатями местного *кади* Мухаммада сына Йахьи из соседнего села Кванады и еще двух улемов, а также русскими гербовыми печатями хуштадинского старшины и хуштадинского сельского суда. Текст документа сплошной, почти без знаков препинания и абзацев. Для удобства читателей мы разбили его на абзацы и параграфы по числу юридических казусов, закрепленных этим *'адатом*.

---

<sup>1</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв.: Архивные материалы / сост. и отв. ред. Х.-М. О. Хашаев. М., 1965. С. 5–7; Из истории права народов Дагестана / сост. и отв. ред. А. С. Омаров. Махачкала, 1968. С. 13–24; *Айтберов М. Т.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 157–158, 160–161 (переизданы в «Хрестоматии по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв.»). Два рукописных списка оригинала *'адатов* Андийского округа хранятся в Центральном государственном архиве Республики Грузия в Тбилиси и в Фонде М. М. Ковалевского в Архиве Российской академии наук в Санкт-Петербурге (Ф. 103. Оп. 1. Д. 344).

В 1995–1997 гг. один из авторов этих строк, В. О. Бобровников, продолжил работу в с. Хуштада. Тогда же ему удалось скопировать соглашения хуштадинцев, записанные вместе с *вакфами* хуштадинской пятничной мечети на полях большого мечетного Корана. Эти соглашения по обычному праву еще в 1980-е гг. обнаружил Т. М. Айтберов, опубликовавший в 1991 г. самое позднее из них. Оказалось, что кроме соглашения 1856–1857 гг., записанного на обложке и заверенного печатью шамилевского *на'иба*, в середине книги вставлены два пустых листа, с обеих сторон покрытые записями хуштадинских *'адатов* более раннего времени. Они касаются норм уголовного и гражданского права по *'адату*, отношений Хуштада с соседними общинами-*джама'атами*. Список Корана был изготовлен, согласно записи на его колофоне, Мухаммадом сыном 'Исаласулава сына Мухаммада сына 'Али из с. Гочоб Карахского союза во время учебы в *мадраса* судьи федерации багулал Гази-Мухаммада ал-Хуштади в 1153 (1740–1741) г. Отсюда можно датировать запись соглашений хуштадинцев второй третью XVIII – серединой XIX в., что не исключает их переписывания с более древних копий согласно хорошо известной дагестанской традиции. Ни одно из них не датировано. Запись сделана черной тушью *каламом* дагестанским *насхом*. Почерк более мелкий и неряшливый, чем в тексте самого Корана. Бумага, как и в остальной книге, плотная, местного или восточного происхождения<sup>1</sup>.

Хуштада, где были записаны *'адаты* багулал, представляла собой сельскую общину (*джама'ат*) на правом берегу в верховьях реки Андийское Койсу (на территории современного Цумадинского района). Она известна как главное село независимой конфедерации шести селений багулал по Богосскому хребту на северо-западе Дагестана. Самые ранние сведения о ней в арабоязычных письменных памятниках из Дагестана относятся к XV–XVII вв.

<sup>1</sup> См. публикацию переводов этих соглашений в гл. 9.

Аварская и кайтагская версии «Завещания Андуника» (1485) упоминают союз общин во главе с Хуштада в числе «семи ворот Аварии» – союзников или данников *нуцалов* Хунзаха. В 1600–1601 гг. было построено первоначальное здание хуштадинской мечети, древнейшей из мечетей в Цумадинском районе. Союз багулалов (баклал) известен также по знаменитой хронике «Та’рих [фи ислам] Дагистан» XV–XIX вв. Он фигурирует в числе обществ, вносивших поземельную подать (*харадж*) *шамхалам* и крым-*шамхалам*. В конце первой трети XIX в. багулалы вошли на правах отдельного наибства в состав *имамата* Шамиля, а после его пленения в 1859 г. – в Андийский округ Дагестанской области Российской империи. В настоящее время четыре их селения вместе с Хуштада находятся на территории Цумадинского района, а еще два – в Ахвахском районе Дагестана.

Протокол и соглашения хуштадинцев публиковались нами ранее<sup>1</sup>. После 1992 г. авторы этой главы уже порознь еще пять лет работали в долине Андийского Койсу. За это время были собраны новые материалы по этнографии, истории, микротопонимике багулал, позволяющие по новому осмыслить опубликованные ранее тексты. Предлагая новый, уточненный по фотокопиям конца 90-х гг. XX в. перевод с арабского на русский наиболее интересной части хозяйственных и гражданских соглашений Хуштада, а также протокола 1904 г., мы по возможности сопровождаем его современным комментарием об изменениях в практиках землепользования, произошедших при советской власти, в 30–80-е гг. XX в. Обратимся сперва к самим документам.

---

<sup>1</sup> Бобровников В. О., Роцин М. Ю. Человек, природа и общество в горном дагестанском ауле // Восток. 1994. № 3. С. 33–44; Дагестан: село Хуштада / под ред. Т. Ф. Сиверцевой, М. Ю. Роцина, В. О. Бобровникова. Серия «Портрет восточного села». М., 1995. С. 115–131; Бобровников В. О. Арабоязычное соглашение (*иттифак*) как вид нормативного акта в Дагестане XVIII–XIX вв. // Восток. 2003. № 4. С. 43–52.

## Соглашение хуштадинцев середины XIX в.

Перевод с арабского языка *Т. М. Айтберова*<sup>1</sup>

Хуштадинцы с разрешения *имама* Шамиля согласились разделить между собой *харим* селения<sup>2</sup>, который находится на берегу реки, при условии, что полученное по разделу не будет продано никому за пределы селения.

Хуштадинцы также заключили соглашение о выходе «толстого» (гализ) наследства из [рук] того, кто продаст свою долю любого размера кому-либо за пределы селения. С этим согласились опытные и...<sup>3</sup> люди. Записал я, *кади* Хасан сын Салмана Хуштадинского, в 1273<sup>4</sup> году<sup>5</sup>.

## Хуштадинский протокол 23 марта 1904 г.

Перевод с арабского языка

*В. О. Бобровникова* и *М. Ю. Рощина*

### Таков протокол [схода] жителей селения Хуштада

Поистине в селении Хуштада количество дымов<sup>6</sup> числом 200. С разрешения старшины Мухаммада сына Гентера<sup>7</sup> Хуштадинского

---

<sup>1</sup> Ранее издавалось в кн.: Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 157–158; *Айтберов Т. М.* Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Ч. I. Махачкала, 1999. С. 108–109.

<sup>2</sup> Речь идет о распашке угодий (*мават*) в долине р. Андийское Койсу напротив современного райцентра Агвали.

<sup>3</sup> Одно слово в соглашении стерлось и не поддается прочтению.

<sup>4</sup> 1856–1857 гг. В это время союз багулалов с Хуштада входил в состав одного из наибств *имамата* Шамиля.

<sup>5</sup> Обложка большого мечетного Корана в с. Хуштада, переписанного в 1153 г. х. / 1740–1741 гг.

<sup>6</sup> Домохозяйство как дореволюционная русская административно-фискальная единица.

<sup>7</sup> Имя хуштадинского старшины записано в арабской графике (на *'аджаме*) по-аварски: *Гентериласул МухИмад*.

от них все совершеннолетние и находящиеся в здравом уме собрались для совещания о законе<sup>1</sup> и установлении штрафов с его нарушителей из жителей селения. На *годекане* собралось мужчины числом 195, поскольку остальные были в отъезде, приглядывая за скотом<sup>2</sup>. Все они единодушно и по доброму согласию договорились о следующем:

Об установлении пени в полтинник [серебром]<sup>3</sup> с того, чей скот вторгся в виноградники на южном склоне.

С того, кто вторгнется в Мишшоль<sup>4</sup>, двадцать пять копеек с заключением его в тюрьму на трое суток.

С того, кто выжжет песчаный участок среди виноградников, двадцать пять копеек с заключением его на трое суток в тюрьму.

О приводе в селение с хуторов трижды оштрафованных<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Речь идет о горском *'адате*, или обычном праве, источником которого до и после русского завоевания оставался прежде всего прецедент, постановление сельского схода или суда.

<sup>2</sup> На сходе отсутствовали пастухи, перегонявшие стада с летних пастбищ селения.

<sup>3</sup> Большинство штрафов в протоколе исчислены в дореволюционных русских серебряных деньгах, названиями которых служат ходившие в Дагестане до русского завоевания османские и персидские монеты из расчета 1 османский пиастр (*куруш*) = 1 рубль, 1 иранский шахий = 5 копеек.

<sup>4</sup> Сохранившиеся донные сады на правом берегу р. Андийское Койсу близ современного райцентра Цумадинского района с. Агвали. На багвалинском языке «Мишшоль» означает «солнечное место».

<sup>5</sup> На небольших сезонных хуторах в горах нередко жили потомки переселенцев из других сельских общин, а также бывших домашних рабов, окончательно освобожденных в Дагестанской области к 1867 г. Согласно Положению о сельских обществах 1868 г., жители хуторов были подсудны словесным судам тех селений-*джама'атов*, к которым были приписаны их земли. Мелкие споры и правонарушения разбирались на месте, а серьезные случаи и дела преступников-рецидивистов рассматривал суд *джама'ата*. В силу единого севооборота на всех землях общины проход с хуторов в главное селение закрывался поздней весной и летом, пока с полей не был снят урожай.

С того, кто вторгнется со скотом в охраняемое, запретное для него место, полмерки<sup>1</sup> с заключением его на трое суток в тюрьму.

О вторичной посылке на общественные работы *джама'ата*<sup>2</sup> того, кто плохо выполнял их.

О том, чтобы не посылать на общественные работы *джама'ата* неимущего, для которого они служат заменой штрафа с поручительством.

С того, кто получит или вытащит что-либо из запретной рощи, все равно нечто срубленное или обтесанный ствол, хотя бы один, двадцать пять копеек с заключением его на трое суток в тюрьму.

С того, кто будет пережигать уголь из охраняемой запретной рощи, двадцать пять копеек с заключением его на трое суток в тюрьму.

С того, кто приведет скотину в охраняемое место, равным образом ослов на хутора и прочие охраняемые места, полмеры с заключением его на трое суток в тюрьму.

С того, кто построит на *хариме* селения хлев, дом или мельницу, перетащит на него свое строение либо захватит из него часть, хотя бы размером в ладонь, штраф по полтиннику за захваченную меру поля сверх ее стоимости, которая будет взята с него вместе со штрафом. Так поступать за содеянное без разрешения старшин и *джама'ата* на южном склоне. На восточном склоне брать по двадцать пять копеек<sup>3</sup>.

О запрете для каждого из них сооружать новые жилые постройки все равно на полях ли, на *харимах* или на пастбищах,

<sup>1</sup> Штрафы также продолжали брать натурой, как правило, мерками (*кайл*, *кали*) зерна. В Хуштаде и окрестных горных селениях багулал Каратинского наибства Андийского округа в последней трети XIX – начала XX в. такая мерка составляла 15–16 кг.

<sup>2</sup> Речь идет о дорожных и прочих коллективных работах на территории общины (*джама'ата*), выполнять которые, по Положению о сельских обществах 1868 г., обязано было все его население.

<sup>3</sup> Глосса – комментарий над строкой: «за меру поля».

и в садах, за исключением немногих старых хуторов и кроме овечьего хлева в развалинах на южном склоне.

С того, кто продаст деревянное изделие, сработанное из [деревьев] рощи, и это изделие окажется за пределами селения, рубль с заключением его на трое суток в тюрьму.

С того, кто продаст [деревянный] амбар<sup>1</sup> за пределы села, пятнадцать рублей.

С того, кто сделает новый амбар<sup>2</sup>, пятнадцать рублей.

С того, кто приготовит амбар, после чего их окажется больше трех, штраф по мере превышения установленного количества вместе с тюремным заключением.

С того, кто соберет хоть часть винограда до разрешения общины, рубль.

С того, кто соберет фрукты или зерно до подобного разрешения, полтинник.

С того, кто не проявит усердия, выпуская свое стадо коров и других животных [на пастбище], так что скот не будет пастись, двадцать пять копеек.

С того, кто доведет свою кобылу до горячки, полмеры, если для нее, то есть кобылы, была лишь порча. С каждого владельца такой кобылы полмеры и заключение в тюрьму на трое суток.

С того, кто приведет пастись на землю хуштадинцев<sup>3</sup> скот из другого селения, все равно овец ли, лошадей ли, быков или коров, рубль.

---

<sup>1</sup> В этой и последующих статьях протокола речь идет про традиционные амбары (багв. *гьеклои*), в которых хранили зерно, сушеное мясо, молочные и прочие продукты питания. Эти сооружения на сваях складывали из бревен и герметически закрывали небольшой дверью-затычкой. Отдельные хозяйственные постройки этого типа все еще существуют в горных селениях в районе Андийского Койсу и, шире, на северо-западе Дагестана.

<sup>2</sup> Включение в протокол этой статьи объясняется острой нехваткой леса в горных районах и традиционной эрозией почв, характерной для Дагестана и других высокогорных областей Северо-Восточного Кавказа.

<sup>3</sup> Слово «хуштадинцы» написано по-аварски (*хушдал*).

С того, кто пустит пастись скот на южный или восточный склон после поворота к летнему времени, рубль.

С того, кто пустит свой скот на южный склон до середины зимы, рубль.

С того, кто вспашет поле в пределах ограды Мишшоля, пять рублей.

Тот, кто запрет калитку в стене вокруг поля, в каком бы месте оно ни находилось, пусть откроет ее там, где проходят коровы и прочий скот, и уплатит штраф рубль.

С того, кто отдаст вместе с жертвенными животными больных корову или быка, так что жертва не будет принесена, рубль.

Свидетельствуя о своем согласии с тем, что здесь записано, и стремясь, чтобы в их селении царил справедливый закон, крепкий и оберегающий в равной мере как знатных, так и простых людей, как бедных и несчастных, так и богатых, хуштадинцы приложили свои пальцы к этому протоколу. Он был всем им прочитан, и его содержание всеми поддержано. Поскольку они неграмотны, то доверили написать свои имена под отпечатками пальцев *кади* своего села Мухаммаду сыну Йахьи Кванадинскому.

**Примечание.** Приводить в селение с хуторов трижды оштрафованных до наступления летнего времени. Те же, на ком не лежит таких штрафов, являются в него только после лета<sup>1</sup>.

[Следуют 195 круглых отпечатков пальцев сначала по 14, затем по 13–10 и наконец по 7 в ряд с арабскими подписями имен *наискосок*].

И мы, старшина и члены Хуштадинского суда. 23 марта 1904 года.

[*Две гербовые русские печати Хуштадинского сельского старшины Андийского округа и Хуштадинского сельского суда*

---

<sup>1</sup> Комментарий-гlossa, разъясняющая нормы судопроизводства для жителей хуторов, кратко изложенные выше, в статье четыре протокола.

Андийского округа. Три именные арабские печати, включая личную печать кади Мухаммада и двух членов сельского суда (диванбеков)].

Что действительно настоящий протокол<sup>1</sup>.

\* \* \*

Для понимания приведенного выше памятника нужен историко-этнографический комментарий, иначе неподготовленному читателю не так просто понять его, ведь текст составлен людьми, хорошо разбиравшимися в казусах адатного природопользования и потому лишь кратко упомянувшими их в документе. Сопоставление хуштадинского *'адата* с аналогичными памятниками обычного права других сел Нагорного Дагестана и с материалами, полученными нашей экспедицией в Хуштаде, помогает реконструировать уникальный природно-хозяйственный комплекс высокогорной крестьянской общины. Особо мы остановимся на тех его чертах, что сохранились до наших дней. Ибо, как свидетельствуют наши полевые данные, жизненный уклад и мировоззрение современного крестьянина-горца во многом определяется его традиционными связями с родным селом и окружающей его природой.

Большая часть хуштадинской территории, лежащая на высоте примерно 2000 метров над уровнем моря, имеет вид, обычный для дагестанского высокогорья. В отличие от поросших лесом и богатых растительностью причерноморских склонов Кавказа местные горы более лысые и каменистые. Экологический баланс на землях Цумадинского района чрезвычайно хрупок. Человек здесь издревле сталкивался с опасностью размывания поверхности земли и уничтожения его среды обитания. Русские авторы первой половины XIX в. видели в местных горцах по преимуществу

---

<sup>1</sup> Последнее предложение написано крупным писарским почерком на русском языке.

«смелых разбойников», добывающих средства к существованию набегами на своих северных и западных соседей. Но уже к концу XIX столетия этнографическое изучение горных дагестанских аулов показало, что в них живут трудолюбивые крестьяне. Главными занятиями хуштадинцев, как и других окрестных горцев, с древнейших времен было земледелие, скотоводство с подсобным садоводством и виноградарством.

Это подтверждает и протокол 1904 г. Он говорит о хуштадинских пахотных участках (п. 9, 10, 11, 17, 23), выгонах и пастбищах (п. 11, 20, 21), садах (п. 2, 11, 17), виноградниках (п. 16). Причем интересы земледелия явно перевешивали для горцев интересы скотоводства. Поэтому в нашем случае община в первую очередь ограждает возделываемые угодья (пашни и сады) от погрома их скотом (п. 4, 9, 21, 22) и застройки (п. 11). Лишь два из 24 постановлений хуштадинского *джама'ата* (п. 18, 19) выражают заботу его жителей о частных и общественных стадах. В глазах хуштадинцев, как и любых крестьян-земледельцев, высшей ценностью была земля и только потом уже скот.

Адатное право регулировало как общественную, так и хозяйственную жизнь *джама'ата*. Привычка рационально использовать каждую пядь плодородной земли определяла традиционное деление территории села на три части.

В Хуштаде, как и в других горных аулах, само поселение (баг. *гван*) стоит на скалистом склоне горы, непригодном ни для земледелия, ни для выпаса скота. Это типичный дагестанский аул. В литературе удачное описание его можно найти у грузинского путешественника XIX в. Платона Иосселиани: «По всему Дагестану устройство домов однообразно. Места для постройки домов избираются на высотах гор или по скату гор, тщательно оберегая их от потоков, разрушительно действующих в горных местах. Дома примыкают друг к другу. Они возвышаются на горной высоте как акрополисы. Оттого вид домов, составляющих деревню, имеет вид фигуры жилища циклопов, пчелиных сотов.

Они образуют из себя укрепление, опасное для враждебных к нему покушений»<sup>1</sup>.

Сразу за околицей начинаются возделанные поля на террасах (*мих*), амфитеатром спускающихся к Койсу. Наконец, у хуштадинцев были еще пастбища и лес над селом (*харим*). Этому делению соответствовали адатные нормы трехчастного крестьянского землевладения. Дома *гъан*, поля и сады *мих*, скот и пасеки являлись частными *мулками* семей хуштадинцев. Их можно было наследовать, продавать и покупать, но только членам *джама'ата*. Поэтому протокол 1904 г. облагает крупным штрафом в 15 серебряных рублей продавшего свой амбар (баг. *гъеклош*) за пределы общины (п. 13). Часть *мулков* была приписана к четырем хуштадинским мечетям как их *вакфы*, но приведенный нами протокол 1904 г. обходит их молчанием как управляющиеся по нормам *шари'ата*.

Основное же внимание протокол уделяет защите прав общинного *харима* (п. 1, 3, 6–12, 21–22), находившегося «под охраной» *джама'ата*. На землях Хуштады пресекались любые попытки хищнического использования природных ресурсов *харима*. Под угрозой штрафа и тюремного заключения запрещалась самовольная вырубка леса (п. 7–8, 13–15), захват под строительство плодородных земель *харима* и *мих*, «хотя бы размером в ладонь» (п. 10–11). Новые дома строились на крышах старых, и территория поселения не расширялась, ограничиваясь горной речкой, впадающей в Койсу. Высокие штрафы в рубль серебром охраняли лес и пастбища Хуштады от потравы соседями из окрестных сел (п. 12, 20).

Согласно *'адату*, все категории земель *джама'ата* подчинялись единому принудительному севообороту, детально описанному в документе 1904 г. (п. 3–5, 9, 16–17, 21–23). Дефицит земли заставил хуштадинцев периодически «закрывать» для доступа

<sup>1</sup> Иосселиани П. Путевые записки по Дагестану в 1861 г. Тифлис, 1862. С. 54.

людей и скота и «охранять» летом и осенью зимние пастбища на «солнечной» южной стороне горы (п. 1, 22, говорящие о Мишшоле, и п. 9, 11, 21). С начала весеннего сева до созревания урожая «закрытым» считался и весь *мих* на террасах (баг. букъан *мих* – см. п. 3, 8, 23). Каждую страду, с августа по сентябрь, постепенно «открывались» (баг. *беидаб мих*) освобожденные от посевов сначала верхние, а затем нижние участки *мих*. На 15-й день осени *джама'ат* «открывал» сады и виноградники в ущелье у Койсу (баг. *агъ реишта*). Они были обнесены оградой во избежание случайной потравы скотом. Это – Мишшоль хуштадинцев (п. 1, 22). Их хозяева использовали верхние «открытые» поля как дорогу при уборке урожая. Сенокосы на террасных стенках временно отдавались под пастбище скоту. До дня разрешения уборки под угрозой огромных штрафов запрещалось собирать «хоть часть» урожая (п. 16–17).

Выпас скота был организован под таким же контролем общины, как и обработка земли. Из-за нехватки пастбищ хуштадинцы, подобно большинству других дагестанских горцев, вынуждены были делить пастбища на летние и зимние. На первых, расположенных высоко в горах, скот пасся летом до начала страдной поры. Выпас животных летом на зимних пригревах был строго запрещен. Эти земли лежали на южных отрогах горы возле самой Хуштады и в нашем тексте названы «солнечной стороной» (п. 10, 11, 21) в отличие от обращенного «на восход» менее плодородного склона, смотрящего в сторону соседнего багвалинского села Тлондода (п. 10). Из протокола 1904 г. ясно, что использование зимних пригревов «разрешалось» *джама'атом* со второй половины зимы (п. 22). От уборки сена и до этого времени скот хуштадинцев находился на сезонных выгонных хуторах (названных в тексте «выселками» – *ал-арйаф*) (п. 4, 9). Это были отнюдь не хрестоматийно известные самостоятельные европейские хутора, а временные зимне-весенние стоянки, принадлежавшие отдельным семьям, но использовавшиеся совместно всем *джама'атом*.

Этнографический материал, собранный современным дагестанским этнологом М.-З. О. Османовым, показывает, что хуштадинцы сообща держали здесь свои стада, в основном овец. В конце марта, когда корма на хуторах и зимних выгонах кончались, хуштадинцы на один-полтора месяца перегоняли часть своих стад в долину, на территории других сел<sup>1</sup>. С этим обычаем связано отсутствие глав пяти хуштадинских семей на сельском сходе, состоявшемся 23 марта 1904 г.

Вся эта слаженная общедеревенская система хозяйствования была не просто экологически сбалансирована, но еще и глубоко рациональна. Чередование земледелия со скотоводством помогало крестьянам удобрять поля. К тому же периодический ограниченный выпас скота спасает сенокосы в субальпийском климатическом поясе от заторфовывания и замшения при длительном использовании их человеком. Хуштадинцы на основании многовекового опыта пришли к этому выводу, совсем недавно подмеченному современными учеными<sup>2</sup>.

Не следует, однако, думать, что протокол схода Хуштада закрепил незыблемость и неизменяемость местного *'адама*. Как видно по дате, последнее хуштадинское соглашение-протокол было составлено накануне серьезных потрясений не только в Дагестане и на Кавказе, но и по всей России. Уже через несколько месяцев хуштадинцам довелось пережить испытания первой русской революции 1905–1907 гг. Вскоре после этого была Первая мировая война, затем вторая революция 1917 г. и Гражданская война 1918–1921 гг., а к середине XX столетия – Вторая мировая война, насильственное переселение части жителей Северного Дагестана на земли депортированных чеченцев и, наконец,

---

<sup>1</sup> Османов М.-З. О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1990. С. 148, 201.

<sup>2</sup> Шифферс Е. В. Растительность Северного Кавказа и его природные кормовые угодья. М.; Л., 1953. С. 337; Гвоздецкий Н. А. Кавказ: очерки природы. М., 1963. С. 126.

распад Советского Союза в 1991 г. и последовавшие за этим две недавние кровопролитные российско-чеченские войны. На землях Северного Дагестана, где лежит Хуштада, перемены начались еще раньше, в годы затяжной Кавказской войны (1817–1864). После ее окончания для горцев наступила эпоха почти полутора-вековых государственных реформ.

Все эти потрясения отразились и на обычном праве. Вопреки распространенному мнению *'адат* постепенно менялся, приспособляясь к разным политическим режимам. Развитие горского *'адата* продолжалось при режиме военно-народного управления (1860–1917). Суд по хуштадинскому *'адату* в уголовных делах и по *шари'ату* в гражданско-семейных творил сельский *кади* и совет старшин (*диван* или «*правители*», п. 9 протокола). Самые важные дела, как и рассматриваемый нами *'адат*, выносились на суд народного собрания (араб. *джама'а*, авар., баг. *руккел*). До русского завоевания на нем присутствовали все «совершеннолетние» (т. е. старше 14 лет) мужчины села. Если верить соглашениям хуштадинцев XVIII – начала XIX в., до российского завоевания и присоединения к *Имамату* в принятии хозяйственных *'адатов* принимали участие и женщины (7-е соглашение). С 1868 г. право голоса на *руккеле* осталось только у глав домовладений. Заседания совета старейшин и народные собрания проходили на центральной площади села у старинной джума-мечети начала XVI в. (авар. *годекан*, баг. *корт*).

Продолжая политику *Имамата*, дореволюционные власти пытались превратить *джама'ат* в бессловную самоуправляющуюся общину. Вместо уничтоженной Шамилем сельской знати вводился пост сельского старшины (*ра'ис*, *бегавул*), первоначально выборный, а после подавления восстания горцев 1877 г. назначавшийся русскими властями округа из наиболее лояльных и влиятельных местных жителей. Надзор над органами общинного самоуправления и связь с окружным начальством осуществлял сельский старшина, он же председательствовал в суде. Без его

разрешения сход не имел права собираться. Фактически не имея никакого полицейского аппарата, *джама'ат* добивался выполнения своих постановлений преимущественно силой общественного мнения села. Наказания нарушителей закона в основном сводились к тюремному заключению на трое суток в сельской тюрьме в центре Хуштады и к штрафам, взимавшимся реже натурой (мерой в 12 кг зерна), чаще деньгами. Это были по-прежнему ходившие в Нагорном Дагестане турецкие серебряные пиастры, приравненные к русским дореволюционным рублям, и иранские шахии из расчета 1 шахий – 5 копеек. Смертной казни и членовредительства, широко использующихся в *шари'ате*, *'адат* не знал<sup>1</sup>.

Вплоть до 40–50-х гг. XX в. в Нагорном Дагестане не было постоянного сообщения с равниной. До сих пор рейсовый автобус из Махачкалы идет до райцентра Цумадинского района селения Агвали 13 часов. До революции 1917 г. численность российской военной администрации в горах (в основном грузинского и армянского происхождения) была невелика. Такой порядок автономной хозяйственной и общественной деятельности *джама'ата* свободно сохранялся в горах *de jure* до 1917 г., а *de facto* до начала аграрных преобразований 30-х гг. XX в. Перед началом коллективизации большевики попытались обезглавить общину. В 1927 г. была запрещена деятельность сельских судов по *'адату* и *шари'ату*, национализированы и расхищены вакфные владения двух мечетей селения. По обвинению в «контрреволюционной пропаганде» и «антисоветской деятельности» расстреливали или выслали с семьями из Дагестана сельских старшин, *кади*, *имамов* и проч. В 1930–1940-е гг. Хуштада потеряла около 60 человек, в том числе 35 человек – в 1931–1939 гг. В 1931 г. во внутренней тюрьме НКВД в Махачкале скончался влиятельный духовный лидер Хуштады – накшбандийский шейх

<sup>1</sup> Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988. С. 155.

Хусайн сын Пир-Мухаммада Хуштадинского. С большим трудом, в обход советских законов, хуштадинцам удалось выкупить его тело и тайно перевезти его в родное селение. Сегодня его могила почитается святой (*зийара*).

Вторым ударом по *джама'атам* стало создание в середине 30-х гг. товариществ по совместной обработке земли (ТОЗ) и колхозов на бывших харимных землях. Так, в 1936 г. в Хуштаде был образован колхоз имени В. Молотова, в 1955 г. получивший имя легендарного героя Гражданской войны и персонажа советских анекдотов В. Чапаева. Наконец, сплошная коллективизация, форсированно проведенная в 1939–1941 гг., покончила с частносемейными *мулками*, обобществив все террасные поля и скот горцев.

Вопреки ожиданиям теоретиков коллективизации, колхозное строительство в Нагорном Дагестане привело не к модернизации, а к деградации традиционной крестьянской экономики. Это со всей очевидностью обнаружилось уже в хрущевско-брежневский период. После насильственного обобществления крестьянских *мулков* в упадок пришло основанное на индивидуальном ручном труде террасное земледелие. Часть садов и пашен хуштадинского *мих* в 40–80-е гг. XX в. была заброшена, часть с 60-х гг. стала застраиваться, несмотря на протесты стариков. Постепенно разрушаются террасные стенки, которые начиная с голодных 1940-х гг. стали распахивать под посадки картофеля. Санкционированное советскими законами варварское хозяйствование в горной зоне принесло печальные результаты. Сегодня Хуштада, вплоть до 1940-х гг. снабжавшая хлебом все окрестные села, живет на привозном продовольствии из России, часть которого контрабандой доставляется через территорию Чечни. В послевоенные десятилетия в местном колхозе исчезли виноградники и лошади, упомянутые в протоколе 1904 г., в 3–4 раза сократилось поголовье скота.

Однако шестидесятилетнее господство колхозно-советской системы оказало на горную деревню не только разрушительное,

но и консервирующее воздействие. Мелкие горные колхозы на деле стали правопреемниками дореволюционных *джама'атов*, хотя и лишились их былой независимости. Пример Хуштады говорит о том, что, как правило, их границы были прочерчены по прежним пределам джамаатной территории. *Мих* и *харим* села в целом сохранили свою традиционную сельскохозяйственную специализацию. Под наблюдением колхозной администрации на землях Хуштады и других горных аулов ежегодно повторялся единый принудительный севооборот. Наши полевые материалы свидетельствуют о том, что в целом система природопользования и общинного контроля над ним осталась прежней.

Быт хуштадинцев в 40–70-е гг. XX в. становился все более современным<sup>1</sup>, но сельский труд по-прежнему остался ручным и тяжелым. Тяжелая советская техника оказалась попросту непригодной для работы на горных склонах и террасных полях. Так, комбайн проработал в местном колхозе всего три года, после от него отказались, так как потери урожая при механизированной уборке были слишком велики. Трактора приносят хуштадинским полям еще больший вред, поскольку начисто срезают тонкий слой плодородной земли на них. Поэтому хуштадинцы продолжают пахать на волах легкой безотвальной сохой (*перец*). Основным транспортным средством на горных тропах, отделяющих друг от друга село и поля на террасах, остается осел. Сохранился в селе и традиционный косовидный серп, жнут которым главным образом женщины. Молотят хлеб молотильной доской на току. На протекающей через село бурной горной речке, впадающей в Койсу, до сих пор работают две старинных водяных мельницы. К их услугам сегодня прибегают и жители окрестных сел. Трудоемкие сельские работы, значительная часть которых

---

<sup>1</sup> В годы Великой Отечественной войны на *годекане* села зазвучало первое радио; в 1968–1969 гг. село было электрифицировано; в 1976 г. в домах появились первые телевизоры, а в середине 1980-х гг. – видеоманитофоны.

традиционно ложится на плечи женщин, отчасти помогают уменьшать скрытую безработицу, остающуюся главным бичом горных районов.

Интересно отметить, что, согласно проведенным нами опросам, последние два поколения горцев привыкли уподоблять свой колхоз прежнему *джама'ату*. Причем произошла взаимоадаптация старинных адатных норм Хуштады и институтов местного колхоза. Функции народного собрания *джама'ата* перешли к общему собранию колхозников. Оно руководило всей общественной жизнью села, следило за соблюдением правил землепользования на всей территории колхоза-*джама'ата*, регулировало имущественные и гражданские споры между жителями села. Теперь на нем обязательно присутствуют не только главы семей, но, как и до русского завоевания, все взрослые мужчины аула. Местом собраний хуштадинцев по-прежнему служит *годекан*, в послевоенные десятилетия переместившийся на площадь на окраине села, возле старого кладбища со святой могилой шейха Хусейна, сельского совета и сельского магазина. Гарантом выполнения традиционных правил общественно-хозяйственной жизни давно стало местное колхозное начальство, как и прочие хуштадинцы воспитанное на старых адатных нормах. Из числа последних жители аула выбирают сельского муллу (*дибира*), который в советское время стал объединять в своем лице *кади* и старшину *джама'ата*. Он консультирует своих односельчан по вопросам местного обычая и *шари'ата*.

Решения, принятые согласно местным нормам адатно-шариатного права, из-за репрессий 1930–1950-х гг. не были записаны. Произошла архаизация *'адата*, который, как в незапамятные времена, стал по преимуществу устным обычным правом на багвалинском языке. Полностью отмерла и дореволюционная система наказаний: только некоторые старики помнят старинные единицы денежных штрафов; бывшая сельская тюрьма служит хлевом для скота. Современный *'адат* апеллирует исключительно

к общественному мнению хуштадинцев, подкрепляемому религиозным запретом местного *дибира* (*харам*).

Наши опросы хуштадинцев показали, что наиболее крепкими в советское время оказались адатные нормы, определяющие систему общинного и частного владения и землепользования. Несмотря на формальное обобществление частных участков *мих*, реально многие из них до сих пор остаются в распоряжении семей прежних владельцев как приусадебные участки. Последние сохраняют права наследования, при советской власти их продолжали тайно продавать и покупать. Причем, как прежде *мулки*, они не могут передаваться нехуштадинцу. Поэтому фельдшер-осетинка, единственный «чужак», прижившийся в современной Хуштаде, не имеет в нем никакой недвижимости и арендует дом и огород у колхоза. Общественное мнение села строго следит, чтобы никто не пахал и не косил на чужой земле. Нормы *мулковой* собственности по-прежнему приложимы к домам, которые по традиции переходят по наследству от отца к младшему сыну. Остальным сыновьям после их женитьбы отец обязан построить дома обязательно на землях семьи, даже если это будут прежние угодья *мих*.

Часть *мулков* при советской власти потеряла бывших хозяев. Ведь большинство *межевых* камней в 30–40-е гг. было сдвинуто, а многие хуштадинцы в послевоенные десятилетия переселились в города и села на равнине. Поэтому сейчас лишь около половины хуштадинцев может назвать все свои наследные *мулки*. Жители села не раз препятствовали попыткам районного советского и партийного начальства расхитить природные богатства их *харима* – леса и пастбищ. В 70–80-е гг. хуштадинцы восемь лет боролись даже с всемогущим ВПК, решившим построить свой завод на землях села, лежащих в ущелье у Койсу (частично на территории бывшего Мишшоля). В 1985 г. Агвалинский завод запоминающих устройств все же был построен. Немного позднее его администрация захватила под летний туристический лагерь

часть зимних пастбищ Хуштады. Однако в 1990-е гг. инициативу в этом земельном споре перехватило село. Остановившийся в 1992 г. из-за конверсии завод согласился пускать на территорию лагеря пастись скот хуштадинцев. Еще раньше, в 1991 г., хуштадинский *джама'ат* во главе с *дибиром* перекопал дорогу в район-центр Агвали и пресек этим незаконную вырубку агвалинцами хуштадинского леса. Этот факт и вышеприведенные наблюдения, позволяют предположить, что и в послесоветскую эпоху нормы старинного *'адата* продолжают служить интересам горцев и во многом определять их общественную жизнь, хозяйственную деятельность и образ мышления.

## Словарь терминов и понятий

*‘Аббаси* (араб.) – денежная единица арабского происхождения, использовавшаяся при денежных расчетах и штрафах в Нагорном Дагестане до российского завоевания в середине XIX в.

*‘Авам* (араб., букв. «простой люд; чернь») – мусульмане, которые не обладают религиозными знаниями.

*‘Адала* (араб.) – благочестие, добродетель; качество, которым должен обладать мусульманин, чтобы его присяга или свидетельство считались действительными.

*‘Адат* (от араб. *‘ада*) – обычай; обычное право.

*‘Аджам* (араб.) – арабская графика для неарабских языков.

*Адильзаби* (авар. *Гадилзаби*) – члены сельского суда и администрации.

*‘Адл* (араб.) – общинное право по *‘адату* и *шари‘ату*.

*Аксакалы* (азерб.) – члены сельского суда и администрации.

*Аксакальство* – сельское общество, община.

*‘Алим* (араб.) – см. *‘улама’*.

*Алым* (тюрк.) – см. *дийа*.

*Аманат* (араб.) – заложник.

*‘Амил* (араб.) – письмоводитель в суде.

*Амир* (араб.) – правитель; обычный титул наследной мусульманской знати доколониального Дагестана.

*Амир ал-му‘аминин* (араб.) – духовный глава мусульманского сообщества, халиф.

- Асбаб ан-нузул* (араб., букв. «причины ниспослания») – событие или обстоятельство, ставшее причиной ниспослания какой-либо части (айат) Корана пророку Мухаммаду.
- Ахл ал-кибла* (араб.) – мусульмане; те, кто при совершении молитвы обращаются лицом к Мекке.
- Ахл ал-китаб* (араб., букв. «люди Писания») – христиане и иудеи; те, кому было ниспослано Писание.
- Ахл ал-хилл ва ал-‘акд* (араб., букв. «имеющие право снимать и назначать») – лица, обладающие влиянием и авторитетом в обществе, на которых возлагается обязанность избрания или назначения *имама* (правителя).
- Бай‘а* (араб.) – присяга.
- Байт ал-мал* (араб.) – общественная казна.
- Баранта* (тюрк.) – захват имущества родственников или односельчан неисправного должника, вора или кровника.
- Баруман* (дарг.) – судебный исполнитель.
- Басмала* (араб.) – религиозная арабская формула «бисми Ллахи-р-Рахмани-р-Рахим» (Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного).
- Бегавул* (тюрк.) – сельский старшина в Дагестанской области.
- Бек* (тюрк.) – представитель феодальной знати сельских общин.
- Бид‘а* (араб.) – недозволенное нововведение, новшество; в текстах используется и его другое семантическое значение – «заблуждение».
- Бугат* (араб., букв. ослушники) – те, кто выступил против законного *имама* или отказался выполнять его повеления.
- Ваджиб* (араб.) – обязательные действия мусульман согласно *шари‘ату*.
- Вакил* (араб., юрид.) – лицо, уполномоченное кем-либо для представления своих интересов при совершении сделки или заключении договора.
- Вакф* (араб.) – движимое и недвижимое имущество, переданное на нужды мусульманской благотворительности.

*Вали* (араб.) – 1. правитель; управляющий; ответственное лицо;  
2. приближенный к Аллаху в значении суфийского наставника, святого.

*Вали ал-амр* (араб.) – то же, что и верховный правитель. См. *имам*.

*Васийа* (араб.) – завещание третьей части своего имущества, составленное кем-либо при жизни и которое должно быть исполнено / вступает в силу после его кончины.

*Ваххабиты* (араб. *вахабиййун*) – сторонники религиозно-политического движения в суннитском исламе, созданного в Аравии в XVIII в. Мухаммадом Ибн 'Абд ал-Ваххаба, по имени которого оно было названо.

*Вилайя* (араб.) – административная единица *Имамата* Горного Дагестана и Чечни, возглавляемая *на'ибом*.

*Вулат ал-джур* (араб., букв. «несправедливые правители») – лица, пришедшие к власти незаконно.

*Гази* (араб.) – воитель за веру.

*Ганима мухаммаса* (араб.) – добыча, трофеи, захваченные в результате сражения с неверными и разделенные на пять частей. Четыре части принадлежали воинам, непосредственно участвующим в сражении, а пятая часть принадлежала пророку Мухаммаду, его близким, нуждающимся и сиротам.

*Годекан* – центральная площадь у мечети.

*Да'иф* (араб.) – слабый; недостоверный. Термин, используемый при определении степени достоверности какого-либо предания, изречения (*хадис*) пророка Мухаммада.

*Далил кат'и* (араб.) – правовой термин: бесспорный довод.

*Даман* (араб., букв. «убыток») – штраф за правонарушение в пользу родовой группы потерпевшего по обычному праву.

*Дар ал-ислам* (араб.) – государство или территория, которая находится под контролем мусульман и где в полной мере действуют все исламские религиозные законы.

*Дар ал-харб* (араб.) – территория, которая не управляется на основании законов ислама и население которой находится в состоянии войны с мусульманами.

*Дарурат* (араб., букв. «необходимость, безвыходность») – в данном контексте этот термин используется применительно к лицу, исполняющему обязанности *кади* (шариатского судьи) вынужденно, в отсутствие законной власти.

*Дафтар* (араб.) – тетрадь записи решений сельского суда.

*Джадид* (араб.) – реформаторское обновленческое движение среди улемов поздней Российской империи и раннего СССР.

*Джама'а(т)* (араб.) – 1. коллективная полуденная пятничная молитва; 2. сельская мусульманская община.

*Джизйа* (араб.) – подушная подать, которую иноверцы, согласно *шари'ату*, обязаны выплачивать в мусульманском государстве за право свободного исповедания религии и охрану их веры и жизни государством.

*ал-Джинайа* (араб.) – преступления против личности в мусульманском праве.

*Джихад* (араб.) – борьба за веру, в защиту и за распространение ислама. Включает как частный вид вооруженную борьбу с неверными (*джихад меча*).

*Диван* (перс.) – суд.

*Диванбек* (тюрк.) – член сельского суда по *'адату и шари'ату*.

*Дийа* (араб.) – вира, пеня за пролитие крови.

*Дирхам* (араб.) – денежная единица арабского происхождения, использовавшаяся при долговых и денежных расчетах и штрафах в Нагорном Дагестане до российского завоевания середины XIX в.

*Закат* (араб.) – вид обязательной милостыни.

*Закат ал-мал* (араб.) – обязательная ежегодная выплата части средств состоятельной частью мусульман в пользу нуждающихся с определенного вида имущества.

*Закат ал-фитр* (араб.) – милостыня «разговения», часть, выплачиваемая раз в году каждым мусульманином по завершении поста в месяц рамадан.

Зу *аш-шавка* (араб.) – лицо, обладающее властью и влиянием среди определенной общины или общества.

*‘Ибада(т)* (араб.) – область исламского права, регулирующая вопросы религиозного культа.

*Иджма‘* (араб.) – единогласное мнение религиозных авторитетов по определенному вопросу. В данном контексте это относится к правовым вопросам. *Иджма‘* является одним из источников мусульманского права.

*Иджтихад* (араб., букв. «усердие») – понятие в теории мусульманского права, означающее деятельность ученого в изучении источников мусульманского права, их анализе и как следствие – вынесение решений по важным богословско-правовым вопросам. Различают *иджтихад* в рамках *мазхаба* и абсолютный *иджтихад* (*ал-мутлак ал-мунтасиб*).

*Икрар* (араб.) – подтверждение; устное утверждение.

*‘Илм* (араб.) – наука вообще; здесь: религиозные знания.

*‘Илм ал-микат* (араб.) – практическая астрономия как одна из дисциплин курса мадрасы.

*Имам* (араб.) – 1. духовный глава мусульманской общины, предстоятель на молитве; 2. высший духовный и политический авторитет; 3. почетное прозвище крупнейших религиозных авторитетов, основателей богословско-правовых толков.

*Ал-Имам ал-а‘зам* (араб.) – верховный правитель всех мусульман, в лице которого сосредоточена вся власть (духовная и светская; религиозная и мирская).

*Имама(т)* (араб., букв. «главенство; управление») – здесь: исламское государство, возникшее на части территорий Северо-Восточного Кавказа в первой половине XIX в.

*Имамат ал-‘узма* (араб.) – должность верховного правителя (*имама*).

*Иман* (араб.) – вера.

*Инджил* (араб.) – Евангелие.

*Иртидад* (араб.) – отход от ислама, вероотступничество.

*Ислах* (араб.) – реформа.

*Иснад* (араб.) – цепочка; в данном контексте – цепочка передатчиков *хадисов*.

*Истинбат* (араб.) – термин, применяемый в теории мусульманского права; извлечение доводов из главных источников мусульманского права для вынесения решения богословско-правового характера.

*Истирахат*(*т*) (араб.) – небольшой отдых после совершения земного поклона (*суджуд*) при молитве.

*Истисхаб* (араб.) – принцип шафиитской религиозно-правовой школы, согласно которому требуется при вынесении решения прямое доказательство, минимизирующее субъективное мнение правоведа.

*Истихсан* (араб.) – рациональный религиозно-правовой принцип ханафитской школы, согласно которому при рассмотрении спорных вопросов, очевидного решения которых нет ни в Коране, ни в Сунне, следует руководствоваться критерием пользы для мусульманской общины.

*Иттифак* (араб.) – соглашение, договор.

*Ишкиль* – захват односельчанами имущества неисправного должника с целью заставить его вернуть долг.

*Када'* (араб.) – должность шариатского судьи.

*Кади* (араб.) – шариатский судья.

*Кади ал-кудат* (араб.) – главный *кади*.

*Кайл* (араб.) – мерка, мера объема сыпучих тел, применявшаяся для измерения площади пашни (по количеству мерок в 1 *кайл*, необходимых для ее засеивания) и для расчета штрафов; 1 *кайл* = 2 *ратля*.

*Калам* (араб.) – мусульманская догматика; спекулятивное богословие.

*Кали* (авар.) – см. *кайл*.

*Калимат таухид* (араб.) – «формула единобожия», свидетельства о единстве Аллаха; произнесение выражения «ла илаха илла Ллах», что означает «Нет божества, кроме Аллаха».

*Калым* (тюрк.) – брачный выкуп в пользу рода невесты по обычному праву.

*Канлы* (тюрк.) – кровник.

*Канун* (тюрк.) – османское государственное право.

*Карамат* (араб.) – чудотворства, предписываемые шейхам и святым.

*Караха* (араб.) – то же, что и *макрух*.

*Карты* (кум.) – члены сельского суда и администрации.

*Кафир* (араб.) – неверный.

*Кебин талак* (тюрко-араб.) – кебинная присяга, согласно которой в случае обнаружения лжесвидетельства клявшийся должен был развестись с женой.

*Кевхи* (табасар.) – члены сельского суда и администрации.

*Кийас* (араб.) – суждение по аналогии; один из методов в теории мусульманского права.

*Кисас* (араб.) – кровомщение по исламскому и обычному праву.

*Композиций система* – система штрафов за правонарушения в обычном праве.

*Кудат ад-дурурат* (араб.) – вынужденные *кади*, или *кади* по необходимости. В том случае, когда нет легитимной власти, но выносить решения необходимо, *кади* назначается не правителем, как положено, а другими ответственными лицами.

*Кудат ал-'адл* (араб.) – законные *кади*.

*Кунак* (тюрк.) – гостеприимец.

*Кунисса* (лак.) – члены сельского суда и администрации.

*Кунут* (араб.) – короткая молитва, читаемая *шафи'итами* при каждой обязательной утренней молитве, перед вторым земным поклоном (*суджуд*), а также часто читаемой при некоторых бедствиях – войне, засухе, наводнении и т. д.

- Чтение молитвы *кунут* при утренней молитве, по мнению *шафи'итов*, крайне желательно. *Ханафиты* обычно *кунут* при утренней молитве не читают.
- Куруш* (тюрк.) – османский пиастр, ходивший на Восточном Кавказе конца XVIII – начала XIX в. наравне с российской 10-рублевой серебряной монетой.
- Куфр* (араб.) – неверие.
- Мават* (араб.) – см. *харим*.
- Магал* (тюрк.) – мелкая административная единица на российском Восточном Кавказе начала XIX в., эквивалент волости в внутренних губерниях России.
- Мадраса* (араб.) – высшая ступень мусульманской школы, программа которой направлена в первую очередь на изучение исламского права.
- Мазхаб* (араб.) – религиозно-правовая школа, толк.
- Макрух* (араб., букв. «неприемлемое, недостойное») – категория поступков и действий, не являющихся нарушением шариатских правовых норм, но осуждаемых с моральных позиций.
- Ма'мум* (араб.) – тот, кто стоит за *имамом* при совершении молитвы.
- Мангуш* – глашатай.
- Мандуб* (араб., букв. «рекомендуемое») – действия и поступки, не являющиеся предписанными или обязательными, но совершение которых приветствуется с точки зрения ислама.
- Мансух* (араб., от глаг. *насаха*, букв. «упразднение») – отмена положений одних аятов Корана или хадисов в пользу положений других аятов или *хадисов*. Отмененное положение называется «мансух»; положение, отменившее другое – «насих».
- Марцарантал* (лак.) – члены сельского суда и администрации.
- Маслахат* (араб.) – мировая сделка.
- Махзурат* (араб.) – запретное; то, чего следует предостерегаться по *шари'ату*.

*Махкама* (*мехкеме*, арабо-тюрк.) – суд, в т. ч. шариатский и адатный.

*Мих* (багв., то же что и авар. *мегъ*) – частно-семейные террасированные поля, подчиненные единому севообороту общины.

*Му'амала(т)* (араб.) – правовые, экономические, властные, родственные, торговые, общественные, этические и прочие отношения человека с людьми / обществом в целом.

*Мударрис* (араб.) – профессор *мадрасы*, преимущественно преподаватель мусульманского права.

*Муджма' алайхи* (араб.) – правовой термин, означает решение, вынесенное по единогласному мнению всех компетентных лиц (ученых).

*Муджтахид* (араб.) – правовед, который, совершая *иджтихад*, выносит соответствующее решение.

*Мудир* (араб.) – в *Имамате* Горного Дагестана и Чечни – глава округа из нескольких наибств.

*Мулк* (араб.) – частная семейная собственность.

*Му'мин* (араб.) – правоверный.

*Мунафик* (араб.) – лицемер. В данном случае в *Имамате* Шамиля так принято было называть всех мусульман, отказавшихся перейти под юрисдикцию *имама*.

*Мурид* (араб.) – ученик суфийского наставника.

*Мурид шар'ий* (араб.) – участник шариатского движения и сторонник *Имамата* Горного Дагестана и Чечни.

*Муртадд* (араб.) – вероотступник.

*Мута'ассиб* (араб.) – фанатик, здесь: тот, кто фанатично придерживается той или иной правовой школы.

*Му'тазилиты* (араб. *му'тазила* – обособившиеся) – первая в истории крупная школа спекулятивного исламского богословия (*калам*). Выступали с идеями рационального метода в познании текстов Корана и Сунны, выдвигали тезис о свободе воли человека в противовес предопределенности, воле Аллаха,

- о неизвечности атрибутов Аллаха, отрицали предвечность Корана.
- Муфтий* (араб.) – авторитет в вопросах исламского права, имеющий право выносить религиозно-правовые заключения (*фатвы*).
- Мухталаф фик* (араб.) – правовой термин, означающий вопрос, по которому нет однозначного решения среди ученых.
- Мушрик* (араб.) – многобожник.
- Мюридизм* – мусульманское повстанчество как фобия дореволюционных российских и советских властей.
- Набиз* (араб.) – любой опьяняющий напиток, сделанный не на основе винных продуктов, т. е. все, что не являлось *хамром*.
- Наджаса* (араб.) – нечистое.
- Назир* (*назир ал-кисм*) (араб.) – см. *на'иб*.
- Назр* (араб.) – клятва, данная Аллаху о совершении каких-либо богоугодных деяний в случае исполнения какого-либо желания.
- На'иб* (араб.) – 1. заместитель главы *Имамата* в Горном Дагестане и Чечне; 2. чиновник военно-народного управления, возглавлявший наибство или участок.
- Насих* (араб.) – см. *мансух*.
- Низам* (араб.) – 1. правовая реформа в Османской империи; 2. Судебное уложение *имама* Шамиля.
- Нийат* (араб.) – намерение.
- Никах* (араб.) – договор ('акд) о заключении брака между супругами.
- Нуцал* (авар.) – правитель Аварского ханства.
- Онбаши* (тюрк.) – десятник, низшая военно-административная должность в *Имамате* Шамиля.
- Полуавтономное социальное поле* (англ. semi-autonomous social field) – общественная ячейка, или, точнее, некоторое социальное пространство, которое вырабатывает и соблюдает свои собственные поведенческие и правовые нормы.

*Правовой плюрализм* (англ. legal pluralism) – положение вещей в любом социальном поле, при котором поведение соответствует более чем одному правопорядку.

*Ра'ис* (араб.) – сельский старшина в дореволюционной Дагестанской области. Ср.: *бегавул*.

*Ра'й* (араб.) – умозрительное заключение.

*Рака'а(т)* (араб.) – один из циклов при совершении молитвы.

*Расм* (араб.) – обычное право.

*Ратль* (от араб. *ратал*) – мера объема сыпучих тел, применявшаяся для измерения площади пашни (по количеству мерок в 1 *ратль*, необходимых для ее засеивания) и для расчета штрафов.

*Рафидиты* (от араб. «отвергающие, оставляющие») – пейоративное наименование ши'итов в суннитском исламе.

*Руку'* (араб.) – поясной поклон при совершении молитвы.

*Салат* (араб.) – мусульманская ритуальная пятикратная молитва.

*Салат ал-джум'а* (араб.) – пятничная молитва.

*Салаф* (араб.) – «предшественники»; представители из числа ранней мусульманской общины; мусульмане первого поколения жизни пророка Мухаммада; мусульмане следующего поколения называются *таби'ин*, т. е. «последующие».

*Саум* (араб.) – обязательный для мусульман пост в светлую часть дня в месяц рамадан. Составляет один из «пяти столпов» ислама.

*Сахих* (араб., букв. «достоверное») – применительно к изречениям пророка Мухаммада – изречение с самым высоким уровнем достоверности в передаче.

*Суджуд* (араб.) – земной поклон при совершении молитвы.

*Сунна* (араб.) – собрание рассказов (*хадис*) о деяниях и изречениях пророка Мухаммада, второй после Корана источник мусульманского права. Следовать установлениям Сунны для мусульманина крайне желательно.

*Сухуф* (араб.) – «священные свитки»; тексты, которые были ниспосланы пророкам.

*Таби'ин* (араб., ед. ч. *таби'ий*, букв. «тот, кто следует») – следующие после первых в истории мусульман (*салаф*) поколения мусульман.

*Таварих* (араб., от ед. ч. *та'рих*) – памятные записи.

*Таджвид* (араб.) – правила рецитации Корана.

*Тазвидж* (араб.) – выдача женщины замуж опекуном или другим ответственным лицом.

*Та'зир* (араб.) – мера наказания, которая назначается шариатским правителем (*имамом*) по своему усмотрению в зависимости от тяжести совершенного преступления в случаях, когда по *шари'ату* не определено конкретное наказание.

*Такбир* (араб.) – произнесение формулы возвеличивания [Аллаха] «Аллаху Акбар», что означает «Аллах велик». Произносится обычно при вступлении в молитву (*салат*), во время чтения азана (призыв к молитве), желательно коллективное чтение *такбира* при праздновании Курбан-байрама.

*Такзиб* (араб.) – антоним слова *тасдик* – отрицание; непризнание.

*Таклид* (араб.) – здесь: следование в правовых решениях одной из четырех суннитских религиозно-правовых школ (*мазхаб*).

*Такрират* (араб.) – частные заключения ученых по тем или иным вопросам в рамках разных жанров (мусульманское право, грамматика, логика, риторика и т. д.).

*Такфир* (араб.) – объявление неверным.

*Талак* (араб., букв. «отпустить; освободить») – шариатский развод, разрыв брачных отношений.

*Талфик* (араб.) – юридический принцип, применяемый в разных правовых школах. Согласно ему, в некоторых сложных вопросах представители одной правовой школы в определенных случаях могут временно следовать практике другой правовой школы.

*Тамазалар* (лезг.) – члены сельского суда и администрации.

*Тарджих* (араб.) – правой термин, означающий «отдавать предпочтение одному из двух взаимоисключающих доводов или двух противоположных мнений по одному вопросу».

*Тасдик* (араб.) – подтверждение.

*Таслийа* (араб.) – религиозная арабская формула славословия пророку Мухаммаду (сала Аллаху ‘алайхи ва саллама-х – «Да благословит его Аллах и приветствует»).

*Таухид* (араб.) – единобожие.

*Тахлиф* (араб.) – очистительная коллективная присяга.

*Таиаххуд* (араб.) – молитва, читаемая после второго земного поклона во втором и последнем циклах (*рака‘ат*). При чтении этой молитвы перед словами «Нет божества, кроме Аллаха» обычно поднимают указательный палец.

*Тургак* (лезг.) – судебный исполнитель.

*Тухма* (араб.) – подозрение в совершении преступления.

*Тухум* (араб.) – род.

*Уздень* (тюрк.) – свободный воин-общинник.

‘*Улама*’ (араб.) – мусульманская духовная элита.

*Умма* (араб.) – мусульманская община, сообщество.

*Усул ал-фикх* (араб.) – теория и методология исламского права.

*Уцмий* – титул правителей Кайтагского уцмийства в Дагестане.

*Факих* (араб.) – правовед.

*Фард ал-‘айн* (араб.) – индивидуальная обязанность или предписание, обязательное для всех представителей мусульманской общины.

*Фард ал-кифайа* (араб.) – коллективная обязанность или предписание; возлагается на всю мусульманскую умму, при этом, если достаточное количество мусульман выполняют эту обязанность, остальная часть общины освобождается от обязательности ее выполнения.

*Фасад* (араб.) – нечестие, произвол.

*Фасик* (араб.) – нечестивец.

*Фатва* (араб.) – религиозно-правовое заключение по спорным вопросам *шари‘ата*, выносимое муфтием.

- Фидйа* (араб.) – согласно обычному праву, штраф за правонарушение в пользу всей мусульманской общины.
- Фикх* (араб.) – исламское право как система и правовая доктрина.
- Фитна* (араб.) – смута.
- Хаджж* (араб.) – ежегодное паломничество к святыням ислама в Мекке, один из пяти столпов ислама.
- Хаджжи* (араб.) – мусульманин, совершивший паломничество в Мекку.
- Хадис* (араб.) – предание о высказываниях и поступках пророка Мухаммада.
- Хаким* (араб.) – правитель; судья.
- Халиф* (араб.) – духовный правитель мусульманского сообщества в Халифате.
- Халф* (араб.) – см. *тахлиф*.
- Хамдала* (араб.) – религиозная арабская формула славословия Аллаху (ал-хамду ли-Ллахи – «Хвала Аллаху»).
- Хамр* (араб.) – вино, т. е. любой опьяняющий напиток, сделанный на основе продуктов брожения (ферментов) винограда. Со временем термин *хамр* получил в различных шариатских правовых системах (*мазхабах*) более широкую трактовку.
- Ханафит* (от араб. *ханифи*) – последователь ханафитского религиозно-правового толка, *мазхаба*.
- Харадж* (араб.) – поземельный налог на иноверцев в Халифате и других мусульманских государствах.
- Харам* (араб.) – запрет (как решение); недозволенное с точки зрения *шари'ата*.
- Харим* (араб.) – «мертвые» земли лесов, пастбищ и сенокосов, находящиеся в совместной собственности мусульманской общины.
- Хатун талак* (тюрк.) – см. *кебин талак*.
- Хиджра* (араб., букв. «переселение») – переселение пророка Мухаммада из Мекки в Медину в 622 г. Эту дату принято

- официально считать началом мусульманского летоисчисления; в данном контексте – переселение из «области неверных» (*дар ал-харб*) в «земли ислама» (*дар ал-ислам*). В качестве религиозного термина слово *хиджра* используется в случаях переселения верующих, которых угнетают на родине и лишают свободы вероисповедания, в другой регион, где существуют более подходящие условия для свободного служения Аллаху. Отсюда термин *мухаджир*, т. е. «переселенец».
- Худуд* (араб., мн. ч. от ед. ч. *ал-хадд*) – наказания за уголовные правонарушения против общественной нравственности и порядка по *шари'ату*.
- Хумус* (араб.) – пятая часть военной добычи, по *шари'ату* поступавшая в руки *халифа*. Из нее оплачивалось содержание государственных чиновников, в т. ч. *кади*.
- Хункар* – османский султан.
- Чагар* (тюрк.) – зависимый крепостной крестьянин.
- Чанка* (тюрк.) – потомок от брака *бека* с женщиной из нижестоящей социальной страты *узденей*.
- Чауш* (азерб.) – судебный исполнитель.
- Чухби* (авар., мн. ч. *чIухIби*) – члены сельского суда и администрации.
- Шайх ал-ислам* (араб.) – почетный титул мусульманских ученых в разных областях наук: *фикхе*, *хадисах* и проч.
- Шамхал* – правители Кази-Кумухского и Таркинского шамхальств – политических образований на территории дороссийского Дагестана.
- Шари'ат* (араб.) – комплекс юридических норм, принципов и правил поведения, соблюдение которых предписано мусульманам исламом.
- Шафи'ит* (араб.) – последователь одного из четырех суннитских религиозно-правовых толков, *мазхабов*. К ним относятся мусульмане в Дагестане, Чечне и Ингушетии.

*Шахада* (араб.) – 1. символ веры в исламе; 2. свидетельские показания.

*Шахид* (араб.) – в зависимости от ударения на первом и втором слогах значение слова меняется в корне. Если ударение стоит на первом слоге, то это лицо, которое является свидетелем при судебном производстве, во втором случае – мученик; мусульманин, павший мученической смертью.

*Эл* (авар. *гIел*) – судебный исполнитель.

*Эфенди* (староосм. от греч.) – знаток *шари'ата*, шариатский судья.

*Юзбаши* (тюрк.) – сотник, должностное лицо в *Имамате* Шамиля.

Учебное издание

*Владимир Олегович Бобровников,  
Магомед Гаджиевич Шехмагомедов,  
Шамиль Шихалиевич Шихалиев*

**Мусульманское право и обычай  
в российском Дагестане:  
источники и исследования**

*Хрестоматия*

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*  
Редактор: *Н. М. Казимирчик*  
Корректор: *М. О. Прилуцкая*  
Техническое редактирование  
и компьютерная верстка: *Г. А. Филичева*

Подписано в печать 12.12.2017. Формат 60 × 90 1/16.  
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 20,0.  
Зак. № 184. Тираж 200 экз.

ISBN 978-5-9909732-8-2



---

Издание подготовлено и отпечатано  
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».  
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



[www.prlib.ru](http://www.prlib.ru)