



ИСЛАМ И ПОЛИТИКА
Ответственный за рубрику: Мухаметшин Р.М.
© Исламоведение. 2025. Т. 16, № 3 (65)

ISLAM AND POLITICS
Person in charge of the section: Mukhametshin R.M.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2025. Vol. 16, no. 3 (65)

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-43-59

УДК 297, 340.14

Содержание статьи

Информация о статье

Д.Р. Зайнутдинов¹

Введение
Халифат и имамат как формы
исламского правления: суннитский и
шиитский варианты
Принцип выборности халифа
Халиф как глава государства
Заключение

Поступила в редакцию: 22.10.2025
Передана на рецензию: 28.10.2025
Получена рецензия: 26.11.2025
Принята в номер: 28.11.2025

Проблема халифата в трудах Мусы Бигиева

Казанский филиал федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный университет правосудия имени В. М. Лебедева»;

Частное образовательное учреждение высшего образования «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП)»; knight_1988@mail.ru

Аннотация. Ученые выдвигают разные теории касательно вопроса о развитии формы исламского государства. В то же время существующие (султанат и эмират) в значительной степени представляют собой восточные типы монахий. Однако для халифата критерии, описывающие монархическое государство, непригодны. В XX веке появилась еще одна форма исламского государства – исламская республика. Ее исторические корни можно найти в VII веке. Именно данный тип в большей степени подходит под описание халифата.

В основе изучения проблемы халифата прежде всего лежат историко-правовой метод и метод анализа. Главным при изучении работ Мусы Бигиева стал метод юридической герменевтики. Муса Бигиев представил историческую эволюцию халифата, разделив ее на три этапа: Праведный халифат; Омейядский и Аббасидский халифат; Османский халифат. Он дал сравнительный анализ суннитской и шиитской концепций халифата и обосновал тезис о том, что халифат как форма исламского государства никогда не являлся теократией. Сопоставляя концепции халифата и имамата, М. Бигиев выделил два их ключевых отличия: границы власти правителя (ограниченная и абсолютная) и передача власти (выборность и наследственность).

Ключевые слова: Муса Бигиев, исламское право, глава государства, халифат, имамат.

¹ *Зайнутдинов Динар Рафаилович* – доктор юридических наук, доцент, профессор кафедры теории и истории права и государства Казанского филиала ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия им. В. М. Лебедева», профессор кафедры теории государства и права и публично-правовых дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП)», <https://orcid.org/0000-0003-0836-8769>.

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-43-59

UDC 297, 340.14

Content of the article

Information about the article

D. R. Zaynutdinov²

Introduction.
The caliphate and imamate as forms of Islamic government: Sunni and Shia variants.
The principle of the election of the caliph.
The caliph as head of state.
Conclusion.

Received: 22.10.2025
Submitted for review: 28.10.2025
Review received: 26.11.2025
Accepted for publication: 28.11.2025

The Problem of the Caliphate in the Works by Musa Bigiev

*Kazan branch of the University of Justice named after V. M. Lebedev
Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML);
knight_1988@mail.ru*

Abstract. Various authors have advanced their theories regarding the development of the Islamic state. At the same time, the existing forms thereof (sultanate and emirate) largely represent Eastern monarchies. The criteria for describing a monarchical state, however, are inapplicable to the caliphate. In the 20th century, another form of Islamic state emerged—the Islamic republic. Its historical roots can be traced back to the 7th century. This type best fits the description of the caliphate. The study of the caliphate is primarily based on the historical-legal method and the method of analysis. The primary method used in studying Musa Bigiyev's works was legal hermeneutics. Musa Bigiyev was one of the leading scholars of the Muslim world who began to study the form of the Islamic state focusing on a highly complex problem of the caliphate. In the course of his research, the theorist demonstrated that the caliphate, as a form of Islamic state, was never a theocracy. He carefully traced the historical evolution of the caliphate, dividing it into three stages: the Rashidun Caliphate; the Umayyad and Abbasid Caliphates; and the Ottoman Caliphate. In his research, Musa Bigiev focused on comparing the Sunni and Shia concepts of the caliphate. As a result, he criticized the latter. Comparing the concepts of the caliphate and the imamate, Bigiev identified two key differences: the limits of the ruler's authority (limited and absolute) and the transfer of power (elective and hereditary). The scholar also thoroughly studied the issue of elective and hereditary power in fiqh.

Keywords: Musa Bigiev, Islamic law, head of state, caliphate, imamate.

Введение

Проблему халифата в фикхе татарский ученый Муса Бигиев обозначил как «самую большую и самую сложную» и даже назвал «пугающе серьезной, крайне важной и самой главной проблемой» [4, с. 240–241]. И в этом он был, безусловно, прав. Проблема халифата тревожит умы мусульман четырнадцать веков подряд, оставаясь чрезвычайно актуальной и сегодня, хотя и не имеющей четкого научного

² Zaynutdinov Dinar Rafailovich – Dr. Sc. (Law), assistant professor, professor at the Department of Theory and History of Law and State of Kazan branch of the University of Justice named after V. M. Lebedev; professor at the Department of Theory of State and Law and Public Disciplines of Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML); <https://orcid.org/0000-0003-0836-8769>.

обоснования. М. Бигиев считал ее ключевой в вопросе разделения мусульман на суннитов и шиитов, виновниками чего являлись представители каламических мазхабов, которые своими диспутами лишь усугубили разногласия между указанными течениями.

Анализ трудов Мусы Бигиева о халифате, его историческом развитии и перспективах является частью более широкого вопроса о форме исламского государства. Особый акцент в своих работах ученый делал на соотношении халифата и имамата как формы исламского правления, принципах выборности халифа, его политико-правового статуса как главы государства.

Со временем проблема халифата только усугублялась, не получая своего теоретического решения. Юридическое осмысление оставалось в стороне, несмотря на то, что факихи столетиями занимались обоснованием легитимности власти халифа. В итоге к XX веку так и не было выработано четких теоретико-юридических концепций о том, как решить проблему увядающего на глазах османского халифата. Исламские правоведы не смогли обосновать его существование в будущем, в условиях системы широкого народного представительства.

К исследованию проблемы халифата обращаются многие современные ученые исламского и неисламского мира. Одним из научных изданий, специализирующихся на мусульманской тематике, является журнал «Исламоведение» при Дагестанском государственном университете. В изучение данного вопроса большой вклад внес профессор М. Я. Яхьяев. Например, представляют интерес такие его труды, как «Поливариативность исламской культуры» [20] и «Природа исламской демократии» [21]. Халифат осмысливается не только в исламоведческих исследованиях, непосредственно посвященных исламской государственности, но и в трудах политической направленности. В частности, Т. Р. Хайруллин касается вопроса о халифате в контексте выявления роли «Братьев-мусульман» и Саудовской Аравии в политизации салафизма в XX веке [18].

Таким образом, проблема халифата остается одной из самых сложных в исламской академической науке. Во многом она связана с теорией исламского правления, которое, как указывали видные ученые исламского мира, отличается как от конституционной монархии, так и от республиканского строя [19]. Муса Бигиев и был одним из первых ученых, который попытался проанализировать данную проблему в контексте своей современности. В настоящее время проблема халифата осмысливается шире, изучается в философии, политологии и юриспруденции.

Халифат и имамат как формы исламского правления: суннитский и шиитский варианты

Халифат и имамат нередко употребляются как синонимы, но это не совсем верный подход в понимании форм исламского государства. Исламские правоведы до XX века, в том числе и Муса Бигиев, не противопоставляя халифат и имамат как формы исламского государства, лишь выделяли два вида халифата-имамата – суннитский и шиитский. В настоящее время наметилась тенденция к разграничению этих видов как двух форм исламского государства.

Отличие халифата от имамата высвечивается в самих терминах: первый буквально означает «преемство», второй – «руководство молитвой». На первых этапах развития исламского государства имамат представал составной религиозной частью власти халифа, тогда как мирская составляющая именовалась эмиратом. Духовные и светские политические функции (имамат и эмират) власти халифа

образовывали единое целое. «Теократическая теория имамата-халифата разрабатывалась факихами постепенно, в течение нескольких столетий» [10, с. 232]. Шиитское духовенство всегда стремилось к выстраиванию некой иерархии. Согласно шиитской концепции халифата именно титул имама дает конкретной личности право осуществлять власть в исламском государстве. Э. С. Онан указывает на то, что «шиитское учение отстаивало теократическую форму правления мусульманского государства» [9, с. 108]. Шиитская государственно-правовая теория, постепенно приближалась к западному пониманию теократического государства.

В процессе развития халифата, точнее к 661 году, аристократическая элита курайшитов раскололась на внутриполитические группы. Главной причиной разногласий стал вопрос о способе передачи государственной власти – выборы или наследственность? Одни утверждали, что власть должна принадлежать родственникам пророка Мухаммада из племени курайшитов, другие отстаивали мысль о том, что доступ к верховной власти должны иметь все мусульмане. Муса Бигиев склонялся к последней точке зрения [4, с. 250]. В результате существования двух различающихся видений источника власти из концепции халифата стала обособляться теория имамата. Этот раскол явился причиной крайне трагических событий, вызвавшей многочисленные войны, в которых пролилась кровь сподвижников Пророка и членов его семьи. Была даже разрушена Кааба. Но самое главное в том, что «поток этой крови смыл с лица земли саму исламскую власть» [4, с. 250]. «Смыли» они и идею выборности. Этим лаконичным утверждением Бигиев подчеркивал мысль, что халифат должен выстраиваться на выборах правителя как важнейшем принципе передачи власти. Коллегиальное избрание наиболее авторитетного и мудрого правителя может в дальнейшем избавить мусульманскую умму от кровопролитной борьбы за власть. Именно в модели Праведного халифата ученый усматривал совершенную форму исламского государства, которая будет пригодной для будущего мусульманского мира. Сопоставляя концепции халифата и имамата, Муса Бигиев выделял два ключевых отличия: пределы власти правителя (ограниченная и абсолютная); передача власти (выборность и наследственность).

Современные юристы, сравнивая халифат и имамат как две теории формы исламского государства, указывают на их определенное различие. Так, Э. Э. Ахвердиев пишет: «В отличие от суннитской концепции, шиитское учение наделяло имама абсолютной, почти божественной властью и ставило его выше общины. Его личность объявлялась священной. Имам считался непогрешимым, принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и Сунной, только его решения имели силу закона, поскольку имамом мог быть лишь величайший знаток шариата» [1, с. 43].

Власть главы государства в имамате не ограничена, что во многом роднит ее с абсолютной монархией в западном понимании этой формы, тогда как халифат – это в большей степени, говоря условно, республика президентского типа. Здесь интересен вывод Э. С. Онана: «Суннитская концепция исламского правления подходит к его форме более гибко. В современной трактовке она признает соответствующими исламу как президентскую, так и парламентскую республики. Однако предпочтение отдается первой, поскольку считается, что во главе государства должно стоять лицо, которое является действительным, а не формальным главой исполнительной власти. Поэтому не вполне соответствует принципам ислама статус главы государства, наделенного лишь представительскими полномочиями» [9, с. 110].

Критикуя неограниченность власти главы государства в шиитской концепции исламского государства (имамат), Муса Бигиев указывал, что она во многом сформировалась в результате сужения сферы лиц, способных заниматься правотворчеством: «Шииты в своем утверждении на счет имамов занижают право и силу уммы до крайнего минимума» [3, с. 33]. Более того: «Самые далекие люди от справедливости и духа ислама – это шииты-имамиты, так как они утверждают абсолютное отрешение уммы, и обособляют право понимания (священных текстов) и право правления для узкого круга личностей, т. е. нет для прочих никакой доли в существовании» [3, с. 45]. Формирование шиитского понимания халифата М. Бигиев увязывал не с правовыми школами, а с влиянием политических группировок, которые и вынудили исламских правоведов заняться правовым обоснованием собственных претензий на власть: «Невозможно, чтобы они (шиитские правоведы. – Д. З.) были в чем-то виновны, ибо приверженцы калама появились на исторической арене после того, как в пьесе о халифате были сыграны самые трагические и самые важные роли. Тогда-то и были написаны трактаты по каламу, не имеющие какой-либо научной и социальной значимости» [4, с. 251]. В последующем именно такие философско-правовые трактаты и создали тот фундамент, на котором стала формироваться шиитская концепция халифата-имамата.

Не фикх создал концепцию халифата-имамата, но он поэтапно теоретически легитимировал его как авторитарное государство. Например, шиитские юристы смогли сформулировать теорию о том, что правом на высшее правотворчество в масштабах всего государства обладает только единоличный правитель, наделенный безусловной привилегией толкования священных текстов. Он же обладает и правом воплощать предписанные нормы в жизнь, заниматься правоприменением посредством отправления высшего правосудия. Эти аспекты говорят о явном стремлении придания имамату черт абсолютной монархии. «Приверженцы шиизма убеждены, что понять, толковать и объяснять айаты Корана может только особенный круг лиц, обладающий сокровенными знаниями, которые, в свою очередь, вытекают из содействия, наставления и помощи Всевышнего. По мнению шиитов, члены семьи Пророка избавлены от грехопадения, ослушания, пороков, ибо они должны быть подобны ему. Поэтому они считают, что установление имамата – это единственное правильное выражение формы исламского государства, основанного на принципах шариата. Конец IX века считается завершением раннего этапа формирования шиитского учения. Шиитские теологи создали свою уникальную религиозно-философскую доктрину, обладающую как достоинствами, так и явными недоработками (в частности, в вопросе преемства власти)» [1, с. 44–45].

Муса Бигиев проводил следующую мысль: «В эпоху Аббасидов стараниями шиитов обществу была навязана в качестве темы для обсуждения проблема халифата, было совершено вторжение (идхал) в стройные ряды религиозных догм. В конце концов, этот вопрос так и остался в книгах по каламу как спорный. Но во всех этих теологических (каламах) спорах, как и проблемах, поставленных каламом, не было ни на грош пользы и значимости. В то время как сия проблема пером последователей калама обсуждалась на страницах книг, в стенах медресе, на собраниях, и в мечетях, решалась она, однако, на политической арене силой оружия и потоками невинной крови» [4, с. 251].

Шиитская юриспруденция достаточно динамично осуществляла развитие собственной концепции халифата, в результате чего приобрела свои особенные черты. «Доктрина шиизма не признает термин “халиф” – “преемник” (“заместитель”) Посланника Аллаха. Согласно учению, разработанному проалидскими богословами,

власть как сакральная эманация (божественное установление) передается от одного имама к другому таинственным образом» [5, с. 368]. Теоретическое оформление шиитского понимания халифата окончательно раскололо исламских юристов на два лагеря, которые условно можно назвать «монархический» (сторонники наследуемой власти – имамат) и «республиканский» (сторонники выборной власти – халифат). При этом слово «республиканский» следует принимать с поправкой на Средневековье.

В шиитской концепции халифата личность главы государства (имама) объявлялась священной, а сам он считался непогрешимым [15, с. 13]. Концепция имамата стремилась к персонификации власти, тогда как в теории халифата говорилось, что власть принадлежит «коллективу». Муса Бигиев так обозначает свою позицию: «Я придерживаюсь в отношении уммы воззрений шиитов в отношении имамов. Шииты говорят о непорочности имамов. А я говорю о непорочности уммы. Так как умма, в моих воззрениях, непорочна из-за непорочности ее Пророка. И основа в наших воззрениях заключается в том, что имам – голова уммы и представитель ее общности. И если умма не является непорочной, то нет непорочности имама. И основа в чести и непорочности – это умма» [3, с. 25].

М. Бигиев акцентировал внимание на том, что только мусульманское общество является подлинным держателем власти в халифате, а не конкретная личность, пусть даже ведущая свое происхождение от рода пророка Мухаммада (сас). Нынешние исламоведы придерживаются аналогичной точки зрения. В частности, Л. Р. Сюкияйнен пишет: «Суверенные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит все дела от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой» [13, с. 90]. Данный аспект еще в начале XX века отметил М. Бигиев, что позволяет говорить о его приверженности к представительному типу правления, а точнее стремление описать халифат периода первых четырех халифов как исламскую республику. В такой форме правитель государства никогда не будет обладать абсолютной властью, так как умма выступает в качестве инструмента сдерживания власти главы государства. Недостойный правитель в случае злоупотребления полномочиями может быть вполне легитимно смещен уммой.

Второй отличительной особенностью халифата и имамата являлся способ передачи власти: выборность и наследственность.

Эволюция халифата как формы исламского государства представляет собой процесс развития от условного республиканского типа к монархическому. И если поставить вопрос: могла ли быть сохранена в халифате республиканская форма правления, – то ответ может быть только отрицательным. Уже к 661 году Арабский халифат представлял собой, даже по современным меркам, огромное густонаселенное, многонациональное и многоконфессиональное государство. К 750 г. его территория увеличилась вдвое, а вместе с этим и число народов, находящихся под властью халифата. В условиях Средневековья сохранение республиканских черт в халифате было просто невозможно. Не было в древней и средневековой истории огромных республик. Даже Рим со своей великолепной правовой системой, имея в своем арсенале греческие традиции представительного правления, не смог избежать абсолютной монархии. На смену правления Сената пришел краткосрочный принципат, который вскоре был заменен доминатом. Поэтому и Арабский халифат не мог не стать империей. Власть в столь огромном государстве мог удержать лишь единоличный правитель. Ахиллесовой пятой любого представительного (законодательного) органа является медлительность в принятии решений. Ни один

представительный орган, пусть даже состоящий из кристально честных личностей, не в силах был управлять государством, которое в территориальных масштабах охватывает Европу и Азию.

«Мусульманская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы мусульманского государства. Однако по суннитской концепции халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляют муджтахиды как люди, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и Сунной. Никаких строгих правил отбора этих лиц не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением. Шиитская политическая мысль подходила к решению этого вопроса по-иному, считая, что имам не избирается общиной, а является прямым представителем Аллаха и Пророка. Лишь Пророк единолично должен назначать своего преемника, передающего власть следующему за ним “избраннику Аллаха” из числа прямых потомков Пророка по линии его зятя Али» [7, с. 152–153].

Таким образом, постепенно в исламской юриспруденции оформились две принципиальные позиции в отношении процесса передачи власти: путем выборов и наследования. Однако подчеркнем, что в процессе эволюции халифата в сторону монархии идея разработки самой процедуры выборов халифов сошла на нет, оставшись лишь историческим обычаем, юридически не закрепленным (Праведный халифат). В итоге в Средневековье отстаивание теории выборности халифа стало рассматриваться как покушение на государственную власть.

Праведный халифат базировался на принципе выборности главы государства, но в дальнейшем его вектор сменился в сторону наследственности титула (как и у шиитов), что, по мнению М. Бигиева, было нарушением основ, заложенных самим пророком Мухаммадом (сас). Именно Абу Бакра Пророк просил предстать на молитве. «Вследствие этого и сформировалось глубокое убеждение в том, что власть перейдет к одному из старейшин. Назначение Абу Бакра халифом (араб. “идущий по стопам Пророка”) было произведено при помощи выбора и узаконено присягой, принесенной мусульманами путем рукопожатий, причем присутствовавшие могли принести присягу и за отсутствовавших родственников» [10, с. 40]. Вручение власти халифу изначально выстраивалось путем выборно-согласительных процедур, но они не имели какой-либо регламентации. «Передача власти в руки курайшитов произошла в силу сложившихся в тот момент политических обстоятельств в атмосфере единодушного согласия всех сподвижников и согласия, или даже восторженного принятия этого события, всеми арабскими племенами» [4, с. 243], – писал М. Бигиев.

Он доказывал ошибочность мнения шиитских правоведов о том, что халифы должны избираться из числа курайшитов. Фраза Абу Бакра «Вожди – из курайшитов», как писал татарский ученый, была произнесена исходя из текущего момента. Кроме того, Бигиев отмечал, что если бы пророк Мухаммад назвал какого-то определенного человека, то это стало бы «завещанием» (неизменной нормой исламского права), но он никого не назвал [4, с. 249]. В отсутствие такового наследственный принцип властвования не являлся основой Праведного халифата, а лишь в дальнейшем был

теоретически оформлен и интегрирован шиитскими богословами-правоведами в свою концепцию халифата-имамата.

Отсюда можно выделить общее отличие концепции халифата от имамата, заключающееся в противопоставлении «избранию» (суннитская правовая теория) «наследования» (шиитская правовая теория). В Средневековье и в Новое время концепция халифата вновь обрела некое единство, сблизившись с шиитским направлением, – передача власти в халифате стала также наследственной. Только в первом случае титул халифа мог получить любой аристократический мусульманский род, а в другом – главой халифата мог стать только потомок, ведущий род от пророка Мухаммада (сас).

Таким образом, юридическому оформлению концепции халифата-имамата способствовала как суннитская, так и шиитская государственно-правовая теория. Несмотря на критику шиитской концепции формы мусульманского правления, М. Бигиев признавал ее ценность и значимость.

Принцип выборности халифа

Муса Бигиев отстаивал принцип выборности главы исламского государства, доказывал его концептуальное соответствие исторически сложившимся после смерти Пророка условиями. В своих работах он разъяснял формирование этого принципа, его интеграцию в концепцию халифата. Выборность играет значимую роль в обеспечении сменяемости власти и ее демократическом содержании. О том, что принцип выборности главы государства лежит в основе халифата, говорят и современные исследователи. Так, Л. Р. Сюкиййнен отмечает: «К ключевым началам халифата относится также процедура “байа” (“мабайаа”) – заключение своеобразного договора между халифом и общиной мусульман, в соответствии с которым подданные присягают правителю и обещают подчиняться его власти, а халиф обязуется осуществлять власть в соответствии с шариатом» [16, с. 527–528].

М. Бигиев подчеркивал, что право на преемственность верховной власти (халифа) не может принадлежать лишь одному племени или роду. Тот аспект, что первоначально государственная власть была сосредоточена у курайшитов, он объяснял следующим: «Тогда было необходимо, чтобы халифат был в руках курайшитов. Так было нужно. ...Сосредоточение власти в руках курайшитов в первые века (Абу Бакр, 632–634 гг.) было обусловлено их силой, могуществом, величием и способностями» [4, с. 242–243]. Но при этом осуществление власти курайшитами не гарантировало абсолютной свободы деятельности – оно было ограничено конкретными условиями и не означало ее вечность во времени. Мыслитель отрицал за курайшитами привилегии на власть: «Курайшиты смогут быть правителями, если будут исполнять нужды, блюсти права и претворять в жизнь справедливость. Если же они этого не обеспечат, то и не быть им властью» [4, с. 243].

Праведный халифат обладал характером аристократической республики. «Тогда племя курайш превосходило все арабские племена по своим знаниям, уму и могуществу» [4, с. 246] и оно было самым уважаемым и компетентным в вопросах управления [4, с. 248]. Абу Бакр не был преемником назначенным пророком Мухаммадом, он был избран подавляющим большинством голосов. Помимо Абу Бакра выдвигалась и кандидатура другого сподвижника Пророка – политика из племени хазрадж (коренное племя Медины) Сада ибн Убада аль-Ансари. Несогласные могли высказать свои сомнения в отношении претендентов, но в итоге все согласились с передачей власти Абу Бакру.

Как верно отмечает М. Я. Яхьяев: «Выборы первого халифа Абу-Бакра, а затем и трех последующих мусульманских правителей представляются убедительным аргументом в пользу того, что именно демократический режим власти является наиболее соответствующим природе ислама способом достижения всеобщего согласия и формой участия мусульман в принятии решений по судьбоносным для мусульманской уммы вопросам. Те выборы, которые проходили через острые обсуждения, совещания, консультации, уступки и соглашения, нередко сопровождались конфликтами между различными группировками верующих, но результатом их становилось наделение первых среди мусульман полномочиями халифов, логично рассматривать в качестве отправной точки практического утверждения демократии в исламском государстве, закрепившей за мусульманами право избирать правителя, смещать его с поста, привлекать к ответственности в случае ненадлежащего исполнения им властных полномочий» [20, с. 97].

Таким образом, Праведный халифат возник демократическим путем, посредством выбора главы государства.

Институт выборов как механизм смены правящих элит М. Бигиев рассматривал в качестве надежного способа предотвращения вооруженной борьбы политических групп за власть и кровопролития. «Условия реализации власти и способы проведения выборов могли быть со всей четкостью оглашены перед всеми благородными сподвижниками самим Благородным законодателем, мир ему и молитва. То же самое могли сделать и досточтимые хадраты Абу Бакр и Умар, которые не могли не осознавать неизбежности возникновения разногласий по вопросам халифата. Наконец, эти процедуры могли быть установлены консенсусом всех благородных сподвижников. Если бы случилось хоть одно из перечисленного выше, то пути, приведшие к войнам на почве раздела власти, были бы, возможно, перекрыты» [4, с. 253]. Однако процедура выборов главы государства (халифа) так и не была регламентирована, что стало серьезным недостатком исламского государственного строительства, а в последующем – причиной, сотрясающей мусульманский мир. С каждым новым правителем проблема халифата обострялась все сильнее, формировались разные политические группы, продвигающие собственные проекты дальнейшего развития халифата. Движущей силой этих проектов все чаще становились властолюбие и корысть.

Первое открытое столкновение мусульманских лидеров за власть, начавшееся в период правления четвертого праведного халифа Али ибн Абу Талиба (правление: 656–661 годы), было вызвано отсутствием провозглашенной и закрепленной системы выборов. Среди причин дестабилизации еще неокрепшей системы власти в халифате можно назвать и личные качества Али ибн Абу Талиба, который, по словам М. Бигиева, был «упрям и своеволен во взглядах», «ни в каких вопросах не считался с чужим мнением», а также был «суров и непреклонен в обращении с видными и рядовыми членами мусульманской общины». В итоге это привело к тому, что он отвратил от себя одного из самых уважаемых людей того времени – двоюродного брата Пророка Абдуллаха ибн Аббаса и его сторонников [4, с. 254].

Конфликт нанес существенный вред не только политическому развитию мусульманской общины, но и формированию общей теории исламского государства и мусульманской правовой системы. Абдуллах ибн Аббас (619–686 годы) являлся одним из первых правоведов ислама, за что получил справедливое прозвище «ученый муж общины». Кроме того, он был и родоначальником коранической экзегезы (толкования) [6, с. 7–8]. Его комментарии к Корану считаются первой попыткой

филологически интерпретировать священное писание, что заложило основы исламской юридической герменевтики.

А. Р. Рахманов и Р. Ж. Рузиев выдвигают следующую точку зрения: «Первой попыткой превращения власти халифа в наследственную было признание шиитами преемником Али его сына ал-Хасана. Воцарение Муавии, с точки зрения большинства общины, не было узурпацией власти халифа, поскольку оно эту власть признало. Новшеством явилась присяга наследнику при жизни Муавии, но утверждение принципа наследственности халифатской власти не означало изменение ее характера. Изменение наметится лишь при последних Омейядах, которые стали называть себя не “халифа расул Аллах” – “заместитель посланника Аллаха”, а “халифа Аллах” – “заместитель Аллаха”, порывая с прежними демократическими представлениями о власти халифа, олицетворяющей волю общины» [10, с. 40]. Функционирование халифата в демократическом векторе (представительство, равноправие, выборы) было весьма кратковременным, и составляло всего лишь 29 лет. Тот халифат и представлял собой, условно говоря, подобие республиканской формы правления с аристократическим представительством. К этой мысли как раз и подводил М. Бигиев. Праведный халифат строился на следующих принципах: представительство всех племен, равный доступ к власти всех кандидатов, выборы самого достойного лидера в качестве главы государства. Деятели последующих эпох эту традицию сберечь не смогли. Со смертью в 661 году Хасана ибн Али концепция халифата изменила свой вектор в сторону формирования классической абсолютной монархии. Последующие формы халифата рассматриваются им как деформация изначальной формы исламского государства, тогда как большинство современных теоретиков права усматривают в этом эволюцию формы мусульманского правления.

Перестраивание халифата с «республиканского типа» на «монархический тип» было обусловлено тем, что с динамичным периодом распространения ислама одновременно происходил процесс влияния других средневековых моделей управления на формирующееся исламское государство. Раннефеодальная монархия являлась основной формой правления молодых европейских государств, да и в доисламских восточных государствах (Византийская империя и империя Сасанидов) преобладала абсолютная монархия. Идеи сосредоточия власти и ее источники, положенные в основу этой формы правления, не могли не оказать воздействие на стремительно разрастающийся исламский халифат. А потому закономерным образом он трансформировался в абсолютизм и империю.

Превращение халифата в империю отразилось на абсолютизации власти халифа. И даже когда халифат-империя развалился, абсолютистский характер власти правителя еще долго продолжал сохраняться. Здесь можно привести слова швейцарского востоковеда и арабиста Адама Меца (1869–1917), отмечавшего: «На первых порах все же сохраняется видимость верховной власти багдадского халифа. Тот же самый ал-Масуди говорит об империи (амал) “повелителя правоверных”, которая простиралась от Ферганы и крайних пределов Хорасана до Танжера, на западе, на 3700 фарсахов, а от Кавказа до Джидды, близ Мекки, – на 600 фарсахов. Местные правители (асхаб ал-атраф или мулук ат-таваиф) признавали верховную власть империи. Заставляли в первую очередь упоминать имя халифа во время богослужения в мечети, покупали у него свои титулы и ежегодно отсылали ему дары. Например, когда в 358/968 г. Буид Адуд ад-Даула завоевал Керман, то грамоту на право владения им он получил от халифа. Подобно императору Священной Римской империи германской нации с его номинальной властью, во главе всей империи стоял халиф, но это был всего лишь сан, лишенный реального могущества. Однако сама

идея империи была еще настолько сильна, что даже испанские Омейяды именовали себя не “повелителями правоверных” или халифами, а “сынами халифов” (бану-л-халаиф)» [8, с. 14].

В развитии халифата можно наблюдать последовательную эволюцию формы правления от «аристократической республики» (Праведный халифат (632–661 гг.)) через «исламский принципат» (Омейядский халифат (661–680 гг.) к «абсолютной монархии» (Омейядский халифат (680–750 гг.) и Аббасидский халифат (750–945 гг.). Особо ярко здесь выделяется именно третий этап, который можно обозначить как «исламский принципат». Он, условно говоря, имел такую же природу, как и в ранней Римской империи (период с 17 года до н. э. по 284 год н. э.), но только значительно короче во временном пространстве. Фактически весь период правления Абу Муавия ибн Абу Суфьяна (661–680 гг.) сохранялась видимость избрания халифа. Абу Муавия ибн Абу Суфьян выражал свое уважение к представительно-совещательному органу (шура). В начале Омейядского халифата власть халифа строилась по римской формуле «Primus inter pares» (букв. «первый среди равных»). Об этом говорил и Муса Бигиев, когда писал, что тогда курайшиты превосходили все арабские племена по своим знаниям, уму, авторитету и компетентности в вопросах управления [4, с. 246]. Однако деятельность шура (позже меджлиса) все больше приобретала формальный характер.

Быстрая эволюция от одной формы правления к другой обусловлена тем, что исламское государство еще не выработало собственных институтов государственной власти, а потому, по мере завоевательных войн с последующей интеграцией разных народов и территорий (часто опережающих завоевателей в вопросах государственного администрирования и правового регулирования общественных отношений), происходило заимствование различных типов, форм, моделей управления в базис халифата. Представительная и даже совещательная демократия отбрасывалась в сторону по причине своей медлительности, тогда как огромные просторы халифата требовали максимально оперативного принятия решений. М. Бигиев отмечал, что Омейяды (Муавия в конце своего правления передал власть по наследству) сделали «правление царским ираклийским», а династия Аббасидов «сделала его персидским хосройским», и если бы алиды (последователи Али) победили величие и силу Аббасидов, то сделали бы его хосройским аристократическим [3, с. 45]. Иначе говоря, для Бигиева все развитие халифата после праведного периода – это непрерывное его движение в сторону абсолютной монархии. Такую форму правления он не считал пригодной для исламского государства. Стремление к абсолютизму деформировало первоначальный образ халифата как наилучшей из форм мусульманского государства.

Халиф как глава государства

Говоря о природе власти в халифате, М. Бигиев считал принципиально важным, чтобы правление в исламском государстве не было сосредоточено в одних руках. Оно должно проистекать из силы и воли населения и никоим образом не должно зависеть от капризов определенной личности или интересов какого-либо племени [2, с. 92]. Бигиев говорил о недопустимости возвеличивания правления одного из четырех праведных халифов, так как период Праведного халифата объемлет всех их. «Вопрос о предпочтениях – это не вопрос о вере», – писал он [4, с. 253]. По этой причине ученый критически относился как к шиитам, признающим только праведность халифата Али ибн Абу Талиба, так и к хариджитами, которые признавали законными только двух первых халифов – Абу Бакра и Умара ибн аль-Хаттаба. Халиф

– это должность, а не личность. Его величие оценивается его делами, а не родством или симпатиями.

С истечением времени власть халифа стала все больше погружаться в зависимость от незначительного круга аристократии. С одной стороны, это было обусловлено ростом бюрократического аппарата и развитием государственного управления, а с другой – разрастанием границ мусульманского мира. «После образования Омейядского эмирата в Андалусии единство исламского государства было разрушено. Позднее между собой конкурировало уже несколько халифатов, так, в X веке – полностью обессиленный Аббасидский халифат в Багдаде, Фатимидский халифат в Каире и Омейядский халифат в Кордове; во многих частях исламского мира власть халифа была номинальной. Последние остатки желаемого политического единства окончательно были потеряны после насильственного свержения Аббасидов монголами в 1258 году. Даже такие последующие могущественные империи, как мамлюкский Египет, Османская империя или империя Моголов в Индии, не могли реализовать попытки воссоединения» [11, с. 161]. Через идею абсолютизации власти халифа правящая аристократия принимала несправедливые законы, устанавливала огромные налоги, проводила террор среди населения. Часто халиф становился лишь пешкой, за спиной которого стояли реальные политические силы. Халиф больше не мог единолично управлять делами государства, но когда он добивался концентрации власти, то очень быстро превращался в деспота. По этой причине абсолютная монархия как форма правления на Востоке всегда имела внутренние противоречия. В отличие от полновластных монархов Европы, на Востоке халиф нередко абсолютной властью в территориальном масштабе не обладал.

Оценивая дальнейшее развитие халифата как формы исламского государства, М. Бигиев сделал ряд выводов о том, какие начала должны лежать в данном типе политической организации общества. Он подчеркивал, что «только личных добродетелей недостаточно для осуществления власти» [4, с. 255]. Первостепенным для главы государства и правящей власти является умение строить взаимоотношения с народом, разумно вести экономическую политику и решать насущные вопросы современности. Говоря об этих требованиях к главе государства, М. Бигиев подчеркивал светский характер халифата как формы исламского государства. В его понимании халиф, помимо исполнения светских полномочий, должен сосредоточить в своих руках и религиозную власть: «Несмотря на то, что религия отделена от государства и органов власти, и наоборот, и несмотря на то, что такое разделение необходимо, ни одна из религий не должна быть лишена своих прав и уважения общества» [2, с. 73–74]. Весьма примечательно, что закрепление советским правительством на конституционном уровне положения об отделении религии от государства (статья 13 Конституции РСФСР от 10 июля 1918 года) М. Бигиев открыто приветствовал. Такое решение он называл «самым разумным и мудрым» [2, с. 73].

М. Бигиев, ссылаясь на работу выдающегося исламского богослова, правоведа и философа Средневековья Мухйиддина Ибн Араби (1165–1240 гг.), – IV том его труда «Футухат маккийя» («Мекканские откровения»), подчеркивал десять качеств, которые должны быть присущи правящей власти: доброта в сочетании с силой; выдержка (терпение); грамотное ведение государственной экономики; установление («знание того, как поступать» – стратегическое мышление); различение («умение различать между тем, что определяет разницу между вещами, и тем, что определяет общее в них», – поощрение технократии); справедливость; мораль; милосердие; стыд и скромность; реформаторство. Анализируя представленные качества правителя, М. Бигиев отмечал, что ни одно из них не является личной добродетелью, «они

представляют собой качества, относящиеся к управлению государственными делами» [4, с. 256].

Все эти качества, которыми должен был обладать правитель исламского государства, были сформулированы и закреплены на доктринальном уровне лишь в последний период существования Аббасидского халифата и потому практической значимости они уже не имели.

Рассматривая расширение прав халифа в различные периоды развития исламского государства, М. Бигиев отмечал, что с постепенной абсолютизацией власти халифа происходила и поэтапная стагнация исламской государственности. Всю историю существования халифата ученый разделил на три этапа: становление, расцвет и упадок. В этом отношении он разъяснял: «Эпоха миссии и праведного халифата – пророчество и милость. Эпоха Омейядов и Аббасидов – власть и милость, так как прогресс ислама в эту эпоху достиг крайней точки в отношении своих цивилизации и наук. Затем в столетиях падения – власть и насильственность, потому что не осталось для уммы, имамов и царей следов в прогрессе и распространении ислама, и не осталось старания к расширению ислама и его государства. И пришло время кусачей злой власти» [3, с. 45].

М. Бигиев говорил о том, что последняя эпоха халифата – это эпоха деспотического правления, не отвечающего целям шариата и основам исламского права. Он не являлся сторонником знаменитой формулы, выраженной в хадисе: «Имам-деспот лучше смуты» [12, с. 159]. Деспотизм не может быть эффективным средством в борьбе с беспорядками и анархией в государственных и общественных делах. Как раз наоборот, он только их провоцировал. В данном случае интересно замечание Е. А. Фроловой, пишущей, что «идея “справедливого деспота”, стоящая за арабским политическим дискурсом, удерживает этот дискурс от разговора о демократии как системе власти» [17, с. 259]. Этот дискурс до сих пор наличествует в юриспруденции арабских стран. Однако Бигиев, будучи свидетелем диктатуры большевиков, принципиально отверг возможность деспотизма как инструмента для сохранения стабильности исламских государств.

Для М. Бигиева султанат как форма государства является неконтролируемой властью главы государства. Если правительство и его чиновники используют силу исполнительной власти не по назначению, «а в своей цели для удовлетворения своей страсти, и для своего процветания, обязывая народ, его силу и его ресурсы, и присваивает его уделы, долги, то такое государство, управление и политику мы, факихи и мистики (суфии) ислама, называем султанским государством, эгоистическим управлением, земной политикой, человеческим правительством» [3, с. 47]. Иначе говоря, в образе султанского государства собираются все пороки, присущие для любой неограниченной персоналистской власти. Неспроста в ряде работ М. Бигиев обрушивался с серьезной критикой на власть и политику, проводимую ею в Османской империи. «Я не могу осуждать сподвижников Пророка, а также Умайядов, Аббасидов и Алавитов, которые сражались друг с другом в качестве религиозных врагов на почве разногласий в вопросах власти-халифата. Возможно, кто-то жертвовал сотнями тысяч людей во имя удовлетворения своей страсти к наслаждению силой и огромному могуществу, даруемому властью, ради триумфа побед и вечной славы завоевателя. Кто-то, возможно, своей хитростью и силой отстаивал или отвоевывал свои священные права» [4, с. 253]. В то же время в этих нескончаемых войнах Бигиев видел основную причину того, что власть халифа превратилась из защитника мусульман в их угнетателей. Халифы, утопающие в

роскоши, при бедственном положении народа не могли быть источником ни разумной, ни гуманной, ни справедливой власти.

Таким образом, будучи сторонником суннитской концепции халифата, М. Бигиев рассматривал главу исламского государства в качестве должностного лица, который должен избираться народом (или его представителями) по весьма жестким критериям. Среди этих критериев безупречная репутация имела решающее значение. «Суннитская правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства неабсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а также, как и простой мусульманин, подчиняется нормам шариата и может быть наказан за любой проступок» [15, с. 12–13]. Подобный подход к пониманию фигуры халифа как главы исламского государства был идеализирован, но в воззрениях Бигиева он представал единственно применимым.

Заключение

Взгляды Мусы Бигиева базировались на идее, что в основе халифата должен лежать не наследственный принцип передачи власти, а принцип выборности главы государства. Он выступал против сосредоточения в руках одной личности (халифа) абсолютных властных полномочий. Одним из способов ограничения власти главы государства являлся положенный в основу халифата принцип совещательности, который реализовывался в форме шура, то есть представительства наиболее авторитетных лиц – знатоков исламского права. Именно принцип совещательности заложил предпосылки для формирования в мусульманском мире института парламентаризма.

После развала Османской империи и упразднения в 1924 года халифата проблему формы исламского государства нужно было переосмыслить заново. Интеллигенция мусульманских стран бывшей Османской империи приступила к реализации национальной государственности. Но оставались и те, кто продолжил отстаивать идею возрождения халифата, в их числе был и Муса Бигиев. «Среди энтузиастов такого проекта оказались прежде всего те, кто видел в халифате единственную возможность сохранить религиозно-политическое единство мусульман. Даже накануне падения халифата некоторые крупные исламские деятели связывали будущее мусульманского мира и его процветание с халифатом» [14, с. 188]. Однако все попытки сторонников халифата возродить его как форму мусульманского государства, предпринимаемые на протяжении первой половины 1920-х гг., окончились неудачей. Ни Турция, ни другие мусульманские регионы не были заинтересованы в восстановлении единого исламского государства. Идея национальной государственности в XX веке имела доминирующее значение.

Для Мусы Бигиева халифат оставался идеальной формой мусульманского государства, хотя и не все его исторические этапы соответствовали исламским критериям обустройства правления. Бигиев, считая проблему халифата крайне сложной, призывал и мусульманских правоведов продолжить ее исследование: «Было бы хорошо, если бы проблема халифата была бы исследована и фундаментальным образом решена непредвзятым и компетентным исламским автором» [4, с. 256].

Литература

1. Ахвердиев, Э. Э. Концепция имамата как образа управления мусульманским обществом / Э. Э. Ахвердиев // Юридическая наука: история и современность. 2016. № 7. – С. 41–45.

2. Бигиев, М. Воззвание к мусульманским нациям о религиозных, моральных, социальных и политических проблемах и действиях // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / сост. и пер. с османского А. Хайрутдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. Т. 2. – С. 45–126.
3. Бигиев, М. Критика шиитских воззрений. Аль-вашиа фи накд акаид аш-шиа («Челнок для раскрутки пряжи воззрений шиа») / М. Бигиев; отв. за вып. Валиулла хазрат Якуб; пер. с араб. С. А. Шагавиева. – Казань: Иман, 2002. – 159 с.
4. Бигиев М. Маленькие мысли по большим вопросам // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / сост. и пер. с османского, введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. Т. 2. – С. 207–330.
5. Воронин, С. А. Ислам, национализм и власть: Индонезия, Ливия, Иран. (Политическое лидерство в исламском мире в свете теории «третьего пути») / С. А. Воронин. – Москва: Лабиринт, 2009. – 496 с.
6. Ислам: энциклопедический словарь. – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
7. История политических и правовых учений: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН, д-ра юр. наук, проф. В. С. Нерсисянца. – 4-е изд., перераб. и доп. – Москва: Норма, 2004. – 944 с.
8. Мец, А. Мусульманский Ренессанс. 2-е изд / А. Мец; пер. с нем., предисл., библиогр. указ. Д. Е. Бертельса; отв. ред. В. И. Беляев. – Москва: Наука, 1973. – 473 с.
9. Онан, Э. С. Ислам и конституционное строительство в странах Востока / Э. С. Онан // Мусульманское право (структура и основные институты). – Москва: Институт государства и права АН СССР, 1984. – С. 105–120.
10. Рахманов, А. Р. Исламское право: учебник для вузов / А. Р. Рахманов, Р. Ж. Рузиев. – Уфа, 2010. – 370 с.
11. Роэ, Матиас. Исламское право: история и современность / пер. с нем. А. Мухаматчиной; науч. ред. М. Кудратов; под общ. ред. Д. Мухетдинова / Матиас Роэ. – Москва: Медина, 2019. – 576 с.
12. Сахих аль-Бухари. Краткий сборник хадисов / Сахих аль-Бухари; пер. Абдулла (Владимир) Нирш. – Москва, 1998. Ч. 1. – 275 с.
13. Сюкияйнен, Л. Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация / Л. Р. Сюкияйнен // Россия и мусульманский мир. 2017. № 9 (303). – С. 87–104.
14. Сюкияйнен, Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате / Л. Р. Сюкияйнен // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 3. – С. 185–205.
15. Сюкияйнен, Л. Р. Исламское государство: правовые основы и современная практика; учебное пособие / Л. Р. Сюкияйнен. – Санкт-Петербург, 2016. – 111 с.
16. Сюкияйнен, Л. Р. Исламское право и диалог культур в современном мире / Л. Р. Сюкияйнен. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 684 с.
17. Фролова, Е. А. Дискурс арабской философии / Е. А. Фролова; отв. ред. А. В. Смирнов. – Москва: Садра: Языки славянской культуры, 2016. – 312 с.
18. Хайруллин, Т. Р. Роль «Братьев-мусульман» и Саудовской Аравии в политизации салафизма в XX веке / Т. Р. Хайруллин // Исламоведение. 2020. № 4 (46). – С. 15–26.
19. Хомейни Аятолла. Исламское правление. – Алматы: Атамұра, 1993. – 141 с.

20. Яхьяев, М. Я. Поливариативность исламской культуры: истоки и причины / М. Я. Яхьяев // Исламоведение. 2020. № 2 (44). – С. 109–121.

21. Яхьяев, М. Я. Природа исламской демократии / М. Я. Яхьяев // Исламоведение. 2024. Т. 15, № 4 (62). – С. 93–104.

Literature

1. Konkin, D. V. *Sources on the history of Muslim land ownership in the Crimea from the Akhverdiev E. E.* The concept of the Imamate as an image of governance of the Muslim society. *Legal science: history and modernity*. 2016. No. 7. Pp. 41–45. (in Russian).

2. Bigiev M. An appeal to Muslim nations about religious, moral, social and political problems and actions. *Bigiev M. Selected works: in 2 vols. Vol. 2* / comp. and translated from osman. A. Khairutdinov. Kazan: Tatar Publishing House, 2006. Pp. 45–126. (in Russian).

3. Bigiev M. *Criticism of Shiite views. Al-Washia fi naqd Aqaid al-Shia* ("A shuttle for spinning the yarn of Shia's views") / ed. for vol. Valiullah hazrat Yaghkub; translated from Arabic by S. A. Shagaviev. Kazan: Iman Publishing House, 2002. 159 p. (in Russian).

4. Bigiev M. Small thoughts on big issues. *Bigiev M. Selected works* / comp. and translated from the Ottoman language, introduction, ch. and commentary by A. Khairutdinov. Kazan. Tatar Publishing House, 2014. Pp. 207–330. (in Russian).

5. Voronin S. A. *Islam, nationalism and power: Indonesia, Libya, Iran. (Political leadership in the Islamic world in the light of the theory of the "third way")*. Moscow. Labyrinth Publishing House, 2009. 496 p. (in Russian).

6. *Islam: an encyclopedic dictionary*. Moscow. Nauka, Main Editorial Office of Oriental Literature, 1991. 315 p. (in Russian).

7. *History of political and legal doctrines: a textbook for universities* / Under the general editorship. akad. RAS, Doctor of Law, Professor V. S. Nersesyants. 4th ed., revised and add. Moscow: Norma, 2004. 944 p. (in Russian).

8. Metz A. *The Muslim Renaissance*. 2nd ed. / translated from German, preface, bibliographic edict by D. E. Bertels; edited by V. I. Belyaev. Moscow: Nauka, 1973. 473 p. (in Russian).

9. Onan E. S. *Islam and constitutional construction in the countries of the East // Muslim law (structure and basic institutions)*. Moscow. Institute of State and Law of the USSR Academy of Sciences, 1984. Pp. 105–120. (in Russian).

10. Rakhmanov A. R., Ruziev R. J. *Islamic law: textbook for universities*. Ufa, 2010. 370 p. (in Russian).

11. Roe Mathias. *Islamic law: history and modernity* / translated from German by A. Mukhamatchina; scientific ed. by M. Kudratov; under the general editorship of D. Mukhetdinov. Moscow: Medina, 2019. 576 p. (in Russian).

12. Sahih al-Bukhari. *A short collection of hadiths*. Part 1 / trans. Abdullah (Vladimir) Nirsh. Moscow. 1998. 275 p. (in Russian).

13. Sukiyaïnen L. R. The Islamic concept of the Caliphate: initial principles and modern interpretation. *Russia and the Muslim world*. 2017, no. 9 (303). Pp. 87–104. (in Russian).

14. Sukiyaïnen L. R. Islamic legal thought about the Islamic state and the Caliphate. *Law. Journal of the Higher School of Economics*. 2016, no. 3. Pp. 185–205. (in Russian).

15. Sukiyaïnen L. R. *The Islamic State: legal foundations and modern practice (textbook)*. St. Petersburg, 2016. 111 p. (in Russian).
16. Sukiyaïnen L. R. *Islamic law and the dialogue of cultures in the modern world. research. un-T. Higher School of Economics*. Moscow. Publishing House of the Higher School of Economics, 2021. 684 p. (in Russian).
17. Frolova E. A. *The discourse of Arabic philosophy* / ed. by A. V. Smirnov. Moscow. Sadra LLC: Languages of Slavic Culture, 2016. 312 p. (in Russian).
18. Khairullin T. R. The role of the Muslim Brotherhood and Saudi Arabia in the politicization of Salafism in the 20th century. *Islamovedenie*. 2020. no. 4 (46). Pp. 15–26. (in Russian).
19. Khomeini Ayatollah. *Islamic rule*. Almaty. Atamura Publ., 1993. 141 p.
20. Yahyaev M. Ya. The multivariability of Islamic culture: origins and causes. *Islamovedenie*. 2020, no. 2 (44). Pp. 109–121. (in Russian).
21. Yahyaev M. Ya. The nature of Islamic democracy. *Islamovedenie*. 2024, no. 4 (62). Pp. 93–104. (in Russian).