ИСЛАМ И ПРАВО
Ответственный за рубрику: *Литвинов П. П.*
© Исламоведение. 2026. Т. 17, № 2 (68)

ISLAM AND LAW
Person in charge of the section: *Litvinov P.P.*
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2026. Vol. 17, no. 2 (68)

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-62-74

УДК 340.12

Содержание статьи

Введение.
Становление исламского права как религиозно-нормативного порядка.
Фикх и шариат как формы репрезентации исламского религиозно-правового воображения.
Семья как поле антропологического напряжения.
Заключение.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01.05.2026
Передана на рецензию: 05.05.2026
Получена рецензия: 17.05.2026
Принята в номер: 25.06.2026

Исламское право в антропологической перспективе: норма, человек и община

***Т. С. Оленич*[1]**
***Р. И. Французов*[2]**

Донской государственный технический университет; tamara1970@inbox.ru
Институт философии и социально-политических наук (Южный Федеральный Университет); frantsuzov.rus@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется антропологическое осмысление исламского права как религиозно-нормативной системы, в которой правовая норма формирует не только порядок дозволенного и запретного, но и сам образ человека. В центре анализа находятся шариат и фикх; они рассматриваются не как внешняя юридическая техника, а как способы включения верующего в пространство долга, общины, семьи, ритуала и ответственности. Особое внимание уделяется тому, как через Коран, Сунну, правовое толкование, иджму, кияс, фетву и обычай складывается мусульманский жизненный мир; в нем поступок заранее получает нравственную и религиозную разметку. Отдельный акцент сделан на брачно-семейных институтах: браке, разводе, махре, родстве, опеке, наследовании и заботе о ребенке. Именно семейное право позволяет увидеть наиболее напряженную зону исламской правовой антропологии, где власть, зависимость, достоинство, защита и общинная ответственность соединяются не всегда ровно; иногда – конфликтно. В статье также показано, что исламская традиция не может быть сведена ни к простой схеме подчинения, ни к отвлеченной системе правовых предписаний. Она раскрывается как сложный порядок, в котором историческая норма, религиозная совесть и современные представления о правах женщины, интересах ребенка и светском законодательстве вступают в диалог.

В статье также сделан вывод о необходимости различать религиозно-нравственное значение шариата и общеобязательную силу государственного права.

Ключевые слова: исламское право, шариат, фикх, правовая антропология, религиозно-правовая норма, умма, семейное право, достоинство человека, религиозная ответственность.

[1] *Оленич Тамара Станиславовна* – доктор философских наук, профессор кафедры православной культуры и теологии Донского государственного технического университета; https://orcid.org/0000-0002-6827-2366

[2] *Французов Руслан Игоревич* – кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории зарубежной и отечественной философии Института философии и социально-политических наук (Южный Федеральный Университет); https://orcid.org/0000-0002-6827-2366

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-62-74

UDC 340.12

Content of the article

Information about the article

T. S. Olenich[3]
R. I. Frantsuzov[4]

The emergence of Islamic law as a religious-normative order.
Fiqh and Sharia as forms of representation of Islamic religious-legal imagination.
Family as a field of anthropological tension.

Received: 01.05.2026
Submitted for review: 05.05.2026
Review received: 17.05.2026
Accepted for publication: 25.06.2026

Islamic Law from an Anthropological Perspective: Norm, Individual, and Community

Don State Technical University; tamara1970@inbox.ru
Department of History of Foreign and Russian Philosophy, Southern Federal University; frantsuzov.rus@mail.ru

Abstract. The paper is devoted to an anthropological examination of Islamic law as a religious-normative system where legal norms shape both the order of what is permitted and prohibited and the very image of the human being. The analysis focuses on Sharia and fiqh viewed not as external legal techniques, but as ways to integrating the believer into the realm of duty, community, family, ritual, and responsibility. Particular attention is paid to how the Muslim lifeworld is shaped through the Qur'an, Sunnah, legal interpretation, *ijma, qiyas, fatwa,* and custom; within it, an action is preemptively marked by moral and religious boundaries. Particular emphasis is placed on marital and family institutions: marriage, divorce, *mahr*, kinship, guardianship, inheritance, and child care. It is family law that reveals the tensest area of Islamic legal anthropology, where power, dependence, dignity, protection, and communal responsibility do not always align smoothly and sometimes enter into a conflict. The article demonstrates that the Islamic tradition cannot be reduced to either a simple scheme of subordination or an abstract system of legal prescriptions. It unfolds as a complex order in which historical norms, religious conscience, and contemporary notions of women's rights, the best interests of the child, and secular legislation enter into dialogue. The authors conclude that it is necessary to distinguish between the religious and moral significance of Sharia and the universally binding force of state law.

Keywords: Islamic law, Sharia, fiqh, legal anthropology, religious-legal norms, ummah, family law, human dignity, religious responsibility.

Введение

Исламское право трудно свести к совокупности предписаний о браке, разводе, наследовании, дозволенном и запретном. За этими нормами проступает более глубокий вопрос: каким мыслится человек внутри религиозно-правового мира ислама? Не изолированный индивид и не отвлеченный субъект права, а верующий, включенный в умму, семью, ритуальный порядок, нравственную дисциплину и пространство божественного закона – шариата. В такой перспективе фикх оказывается не только техникой правового толкования, но и способом антропологического оформления жизни: он задает границы поступка, меру обязанности, структуру ответственности и образ должного поведения.

[3] *Tamara S. Olenich* – Dr. Sc. (Philosophy), associate professor at the Department of Orthodox Culture and Theology, Don State Technical University; https://orcid.org/0000-0002-6827-2366

4 *Ruslan I. Frantsuzov* – Cand. Sc. (Philosophy), lecturer at the Department of History of Foreign and Russian Philosophy, Southern Federal University; https://orcid.org/0000-0002-6827-2366.

Исламская правовая традиция продолжает влиять на семейные практики, культурную память и религиозное самопонимание мусульманских обществ; но одновременно оказывается вовлеченной в современные споры о достоинстве личности, правах женщины, интересах ребенка, пределах религиозной нормы и роли светского государства. Споры о браке, разводе, полигамии, брачном возрасте, опеке, наследовании и родительской власти не сводятся к частным юридическим вопросам. За ними стоит более глубокое расхождение антропологических моделей: с одной стороны – человек как носитель предписанной семейной роли, долга, зависимости и общинной ответственности; с другой – человек как автономный субъект равной правоспособности. Наиболее отчетливо это напряжение проявляется в семейном праве. Брак, развод, махр, родство, опека, содержание семьи, забота о ребенке и наследование образуют не случайный набор норм, а плотную систему смыслов, через которую исламская традиция распределяет власть и заботу, долг и зависимость, пол и достоинство. Семья перестает быть только «частной сферой», через нее религиозная норма входит в ткань повседневности – в родство, имущество, воспитание, домашнюю иерархию, практику защиты и формы ответственности. Поэтому семейное право оказывается не периферийным разделом исламской нормы, а одним из главных мест, где правовая антропология ислама становится видимой.

Исламоведческая [7], юридическая [11] и сравнительно-правовая [3] литература достаточно подробно описывает источники мусульманского права, становление фикха, различия мазхабов и основные институты брачно-семейного регулирования. В исследованиях на базе соотношения Корана, Сунны, иджмы, кияса, обычая, фетвы и правовой доктрины [7] отдельно рассматриваются положение женщины [1], брачный договор [24], развод [11], наследование [5], брачная опека [5; 24] и современные реформы семейного законодательства в мусульманских странах [18; 22]. Эта линия изучения позволяет увидеть исламское право как сложную систему источников, школ, процедур и практических решений.

Тем не менее, при такой разработанности историко-правового и институционального материала менее проявленным остается антропологический слой самой нормы. Историко-правовое и институциональное измерение исламского права в отечественной и зарубежной науке изучено достаточно подробно. Р. М. О. Исмаилов рассматривает историческую эволюцию источников мусульманского права – Корана, Сунны, иджмы, кияса и правовой доктрины [7]; В. Ю. Артемов анализирует мазхабы как самостоятельные традиции правового толкования [3]; Л. Р. Сюкияйнен показывает фикх как действующий механизм современных арабских правовых систем [11]. Методологические основания исламской юриспруденции раскрываются в работах В. Б. Халлака [19] и М. Х. Камали [20]. Семейно-правовой материал представлен уже менее равномерно: М. Б.-О. Дадашев [5] обращается к институту опеки, М. Тан [24] – к мазхабным различиям брачных практик, М. А. Паппано [23] и А. Афсаруддин [14] – к положению женщины и гендерному измерению коранической герменевтики.

Вместе с тем в большинстве указанных работ право описывается прежде всего как система источников, институтов и процедур, тогда как вопрос о том, какой образ человека предполагается самой нормой, ставится значительно реже.

Дальше вопрос должен быть поставлен иначе. Недостаточно описать юридическое устройство нормы; необходимо увидеть, каким образом семейное право очерчивает фигуру человека, который становится правовым субъектом в браке, родстве, обязанностях перед другими, границах дозволенного, ответственности и повседневном послушании норме.

Высказанные вопросы смещают внимание от описания правовых институтов к их антропологическому смыслу. Поэтому дальнейший анализ обращен не к исламскому праву «вообще», а к его антропологическому измерению, к тому, как через шариат и фикх, а особенно через брачно-семейные институты, оформляется культурная антропология мусульманской повседневности. В таком ракурсе норма выступает не только юридическим предписанием, но и способом описания человека – верующего, супруга, родителя, ребенка, члена общины и носителя религиозно санкционированной ответственности.

Для раскрытия этой линии необходимо показать становление исламского права как религиозно-нормативного порядка, развести шариат и фикх как взаимосвязанные уровни правового мышления, выявить антропологический смысл семейно-правовых категорий и соотнести классическую модель семьи с современными дискуссиями о правах женщины, защите ребенка и границах религиозной нормы в светском правовом поле.

Такой подход, предполагающий рассмотрение исламского права одновременно в его историко-правовом становлении и антропологическом измерении [17; 19], не разрывает институциональный, культурный, историко-правовой и антропологический уровни анализа. Скорее он позволяет удержать их в едином исследовательском поле, поскольку только при соединении этих уровней исламская традиция становится видна не как неподвижный свод предписаний, а как живая культура истолкования, где откровение, школа, обычай, судебное решение и семейная повседневность постоянно соотносятся между собой. История фикха, различие мазхабов, обращение к Корану и Сунне, а затем современные кодификации семейного права показывают внутреннюю подвижность этой традиции, не произвольную изменчивость, а способность переводить религиозно-нормативный горизонт в язык конкретных решений. Шариат задает предельную меру должного – пространство, в котором человек мыслится перед Богом, общиной и собственной ответственностью. Фикх делает эту меру практически различимой, превращает ее в процедуры, обязанности, запреты, правовые суждения и допустимые формы поведения. Но особенно ясно все это обнаруживается в семейном праве. Именно там норма перестает быть отвлеченной схемой и затрагивает самые чувствительные области человеческой жизни. Поэтому дальнейший анализ обращен к исламскому праву как религиозно-нормативной системе, в которой через брачно-семейные отношения раскрывается особая культурная антропология мусульманской повседневности.

Становление исламского права как религиозно-нормативного порядка

Исламское право складывалось не как «внешнее приложение» к вере, а как способ организации самой мусульманской жизни. Несмотря на то, что «значение исламской правовой доктрины не сводится к тому, чтобы служить исходным материалом, к которому обращается законодатель при разработке нормативно-правовых актов» [11, с. 233], уже в ранней истории ислама религиозное исповедание, нравственное требование, общинная дисциплина и судебное решение не расходились по разным областям.

Мусульманская умма возникла не просто как собрание единоверцев, она оформлялась как особый порядок человеческого существования, где принадлежность к Богу, семье, общине и ритуалу задавала меру поведения. В первоначальный период эта связь концентрировалась в фигуре Пророка Мухаммада: он был не только провозвестником откровения, но и политическим руководителем формирующейся общины. Его решение спора имело не только юридический смысл, оно удерживало внутреннее единство уммы, связывало частный конфликт с религиозным порядком,

переводило жизненный случай в пространство божественной нормы. В таком контексте откровение воспринималось не как отвлеченный текст, а как живое истолкование происходящего, поскольку «факт непрерывного развития Корана, который постоянно направлял умму и растолковывал текущие события, служил напоминанием о непостижимом присутствии Бога в мирских делах» [2, с. 289].

После смерти Пророка такая модель уже не могла сохраняться в прежнем виде: расширение мусульманского мира, рост числа верующих, включение новых племен, городов и регионов потребовали передачи судебных полномочий кади – знатокам религиозно-правовой традиции, способным соотносить конкретный случай с Кораном и Сунной [15, с. 111].

В этой смене оптики ранняя исламская община переходит от живой пророческой власти к более сложной культуре правового истолкования. Откровение остается основанием, но человеческая жизнь уже требует посредников, процедур, аргументов и устойчивого языка нормы.

Из личного пророческого авторитета постепенно вырастает культура правового толкования. Так рождается фикх как особая правовая наука. Норма уже не звучит только как прямое слово власти, она читается, сверяется с прецедентом, обсуждается, согласуется. Коран и Сунна не давали готовых ответов на все проблемы человеческой жизни, и потому мусульманская правовая мысль выработала дополнительные опоры: иджму как согласованное мнение правоведов и кияс как рассуждение по аналогии. При этом исламское право не следует представлять как единый, неподвижный и внутренне однородный массив. Шариат задает религиозно-нормативный горизонт, ту предельную меру должного, которая связывает человека с Богом, общиной и порядком ответственности. Фикх устроен иначе. Это уже область человеческого понимания: толкования, сопоставления, правового рассуждения, поиска решения для конкретного случая. Между откровением и жизненной ситуацией появляется труд правоведа – иджтихад. Его результат мог оформляться как фетва, а устойчиво накопленные решения школы складывались в корпус практических норм – фуру аль-фикх. В этой связи мазхаб представляет собой не конфессиональный раскол и не простое расхождение во мнениях, а школу юридического мышления. В каждой такой школе текст, аналогия, согласие правоведов, обычай и представление о правовой целесообразности получают собственное соотношение [7, с. 122–123].

Для сравнительно-правового анализа важно учитывать не только наличие мазхабов, но и различие их правовой логики. Ханафитская традиция активнее использовала рассудочное суждение и юридическое предпочтение [19, с. 131], маликитская школа придавала особое значение мединской практике [20, с. 104]. Шафиитская линия связана со строгой систематизацией теории источников и статуса правовых доказательств, что предполагало отказ от тех способов рассуждения, которые могли ослабить привязку нормы к признанным источникам: «личное мнение (рай), а также методы аль-истихсана и истислаха… были отвергнуты» [3, с. 134]. Ханбалитская традиция обычно описывается как более текстуально ориентированная, поскольку в ней выше вес прямых текстов откровения и хадисного материала [9, с. 47–48]. Поэтому различия между этими школами не сводятся к частным расхождениям, за ними стоит разная техника перехода от Корана, Сунны и предания к конкретному семейно-правовому решению.

Позднее этот порядок дополнялся фетвой, истихсаном, фирманами правителей и обычаем, если обычай не нарушал шариатскую рамку. Так исламское право становилось дисциплиной соотнесения жизни с откровением. Кораническая формула «Каждой [общине] установили Мы законы веры [различные] и предписания» [8, с. 110] помогает

точнее увидеть эту логику, при которой норма выступает не только пределом и запретом, но скорее способом собрать рассеянную повседневность в язык религиозно-нормативного смысла.

Фикх и шариат как формы репрезентации исламского религиозно-правового воображения

Фикх и шариат раскрывают исламское право не только как систему предписаний, а в антропологическом измерении – как особую форму религиозно-правового воображения или, точнее, нормативного представления о человеке. Под этим понимается не произвольная фантазия и не частный образ веры, а способ, которым традиция придает человеческой жизни форму: мыслит долг, границу, поступок, семью, тело, общину, дозволенное и опасное. Поэтому правовая норма оказывается связанной не только с индивидуальным поведением, но и с самопониманием уммы: «…ранняя мусульманская община воспринимала себя как единое сообщество, унаследовавшее пророческую миссию…» [17, с. 359]. В этом восприятии человек уже не остается одиноким субъектом выбора, он оказывается включенным в общий порядок свидетельства, ответственности и религиозно оформленной повседневности. Шариат задает горизонт «прямого пути», богоустановленную меру существования. Фикх переводит этот горизонт в язык решений, различений, обязанностей и запретов. Так человек оказывается не пустым субъектом выбора: он уже помещен в порядок смысла – перед Богом, перед семьей, перед общиной, перед собственной речью, имуществом, телом и поступком.

Молитва, пост, милостыня, паломничество, брак, развод, наследование, договор, свидетельство, наказание, родственные обязанности не распадаются на отдельные участки права. Они складываются в структуру мусульманского жизненного мира, в которой почти каждый поступок получает свое место. Обязательное, запретное, одобряемое, неодобряемое и дозволенное образуют не просто классификацию действий, а систему смысловой разметки человеческой повседневности. Поступок уже не остается «просто поступком», поскольку право заранее включает его в иерархию смысла и оценивает не только действие, но и намерение, повод, соблазн и возможное последствие. Поэтому право действует не только после совершенного действия, но и раньше – на уровне намерения, склонности, повода, соблазна и возможного последствия; оно не ждет падения, а заранее очерчивает его тень.

Не менее важен антропологический аспект обязанности, связанный с понятием религиозно-нормативного вменения. Тааббуди обращают человека прямо к богопочитанию, тавассули выводят норму в сторону людей, общества, взаимной ответственности. Одни действия возлагаются на каждого мусульманина лично как индивидуальная обязанность, другие – распределяются внутри уммы как коллективный долг. Так возникает особое пространство исламского права, не только личная антропология, но и общинная. Человек мыслится носителем собственного долга, но не одиноким носителем; он принадлежит порядку, где забота, защита, обучение, врачевание, погребение, справедливость и поддержание нравственной меры имеют коллективное измерение. В этом смысле Коран не только задавал религиозный горизонт новой общины, но и определял ее социальные нормы. Его учение о семейном праве становилось основой той «…социальной и метафизической революции…» [21, с. 24], в которой человек начинал мыслиться иначе – перед Богом, супругом, ребенком, родителем, судьей, бедным, должником, свидетелем, умершим, собственным телом и собственной совестью. Поэтому фикх и шариат задают внутреннюю грамматику повседневности, а исламское религиозно-правовое воображение собирает жизнь в порядок и превращает повседневность в пространство религиозной ответственности.

Семья как поле антропологического напряжения

Семья в исламском праве становится антропологическим пространством, где брак, развод, махр, родство и опека задают образ человека, его долга, власти, зависимости и достоинства. Через брачно-семейные институты исламская норма входит в родство, власть, заботу и повседневную дисциплину. Родство и происхождение, опека, содержание семьи, период ожидания после развода или смерти мужа, наследование и забота о ребенке задают не только юридические процедуры, но и культурно-антропологический образ человека внутри мусульманского жизненного мира. Пол, возрастная зрелость, долг, попечение и зависимость, достоинство, дозволенное и запретное получают смысл не в отвлеченной правовой схеме, а внутри семейного порядка.

Исторически эта система возникала как новая мера такого порядка. В условиях позднеродоплеменной Аравии она сдерживала произвольную власть мужа, упорядочивала развод, закрепляла за женщиной право на махр и наследственную долю, то есть в конкретной исторической среде «ислам серьезно улучшил положение женщин того времени, гарантировав им основные права в браке, которых они были лишены» [1, с. 26]. Для VII века это был существенный сдвиг, не мелкая поправка к обычаю, а перестройка семейной нормы. Однако современное прочтение уже не может оставаться только историко-апологетическим. Требуется удержать двойственность наследия. То, что прежде ограничивало произвол, в XXI веке нередко становится предметом критического пересмотра, поскольку полигамия, крайне ранний брачный возраст, асимметрия мужских и женских возможностей при разводе и классическая логика мужского попечения вступают в напряжение с современными представлениями о достоинстве личности, равной правоспособности, правах женщины и интересах ребенка.

Показательный пример мазхабного различия связан с фигурой брачного опекуна – «вали». В большинстве классических подходов участие вали рассматривалось как необходимое условие действительности брака, без него брачный договор понимался как юридически дефектный или недействительный. Ханафитская традиция занимает более сложную позицию. Согласие вали не мыслится в ней как безусловный столп брака, особенно если речь идет о совершеннолетней и разумной женщине. Вместе с тем сохраняется значение семейной защиты, социального соответствия супругов и надлежащего махра [24, с. 2–3]. В результате один институт начинает работать в разных формах: там, где для одних правовых школ вали выражает необходимую опеку над брачным решением, для ханафитской линии сильнее проявляется договорная правоспособность женщины. Однако это не отменяет традиционного семейного контроля, а скорее показывает, что внутри самого фикха женская правоспособность описывалась не единообразно.

Особенно остро это напряжение видно в положении женщины, разводе и статусе ребенка. Классическая фикхическая модель исходит из иерархии семейного союза, где мужчина несет обязанность по содержанию семьи и получает статус попечителя и руководителя, а женщина включается в систему супружеских обязанностей, совсестного проживания, семейной лояльности и согласования жизненных решений. Но картина не сводится к грубой схеме подчинения. Внутри самого коранического видения семейного порядка звучит требование достойного обращения: «Обращайтесь с ними достойно» [8, с. 78].

Положение женщины в классической исламской традиции остается внутренне сложным [23, с. 339]. С одной стороны, она включена в иерархию семейных обязанностей, супружеской лояльности и домашнего порядка, с другой – сохраняет

право на махр, собственное имущество, наследственную долю и отдельные формы защиты при расторжении брака. По этой причине речь не сводится к простой схеме подчинения. Внутри самой традиции семейная власть соотносится с нравственной мерой обращения, что выражено и в хадисе: «Наиболее совершенной верой среди верующих обладает тот, кто отличается лучшим нравом, а лучшие из вас – те, кто лучше всего относится к своим женам» [13]. Здесь статус женщины раскрывается не только через обязанность и подчинение семейному порядку, но и через требование нравственной ответственности мужчины перед теми, кто находится внутри этого порядка.

Напряжение возникает не между «правом» и «бесправием», а между двумя антропологическими моделями. В первой человек мыслится через предписанную семейную роль, в системе долга, попечения и родовой ответственности, во второй – через автономию, равенство и личную правоспособность. Развод особенно ясно выявляет это расхождение. В классической модели мужская инициатива шире, тогда как женская чаще связана с особыми процедурами, включая развод через выкуп, период ожидания и судебное вмешательство [11, с. 97]. Юридически речь идет о прекращении брачного союза, но антропологически затрагивается значительно больше: положение женщины, участь детей, материальная обеспеченность семьи, честь и чистота родового происхождения, семейная репутация и общинная оценка того, насколько поведение супругов соответствует принципу достойного обращения. Ребенок также не остается только «несовершеннолетним» в современном юридическом смысле: через родство, происхождение, опеку, заботу и воспитание он включается в систему наследования, родительской ответственности и общинной защиты. Поэтому семейная власть в исламской традиции мыслится не только как право распоряжения, но и как вмененная ответственность, что передано в хадисе: «Каждый из вас является пастырем, и каждый из вас несет ответственность за свою паству…» [12].

Из сказанного следует, что споры о раннем браке, принудительном браке, разводе и родительской власти касаются не отдельных норм, а самой границы допустимого обращения с человеческой жизнью и достоинством. Даже вопрос о внутриутробной жизни, где учитываются срок, состояние матери, возможная угроза ее здоровью и представление об одухотворении плода, в исламской правовой традиции не остается нейтральной медицинской темой. Этот вопрос входит в порядок нравственной ответственности, поскольку связан с религиозным пониманием жизни, ее защиты, допустимости тех или иных действий и границ человеческого решения. Отсюда следует, что право не рассматривает человеческую жизнь как нейтральную сферу – оно включает ее в такой порядок, где свобода уже не отделена от долга, а человеческое решение проходит через меру защиты, допустимого действия и нравственного предела, выступающих «…как условия подлинной религиозности и ответственности» [6, с. 240].

Современные мусульманские государства отвечают на эти вопросы не одинаково. Различие современных интерпретаций видно на уровне государственных кодификаций. Марокканская Мудавана 2004 г. оформляет семейное право в контексте иджтихада, обеспечивая защиту прав женщин и детей, совместную ответственность супругов и соответствия современным требованиям при сохранении исламской рамки [22]. В тексте Мудованы брак определяется как правовой договор мужчины и женщины, основанный на взаимном согласии и направленный на создание устойчивой семьи под руководством обоих супругов. Совершеннолетняя женщина вправе вступать в брак самостоятельно либо делегировать право заключения брачного договора отцу или родственнику. Тунисский Кодекс личного статуса, принятый 13 августа 1956 г. и вступивший в силу 1 января 1957 г., пошел дальше. Официальное описание Министерства юстиции Туниса прямо указывает на запрет полигамии, необходимость согласия обоих супругов для

действительности брака, обязательный минимальный брачный возраст и судебную процедуру развода [18].

Таким образом, в одних правопорядках повышается минимальный брачный возраст, вводятся судебные процедуры защиты от принудительных браков, уточняются основания развода и порядок регистрации брака, в других, напротив – сохраняются или возвращаются более жесткие традиционалистские модели, сильнее звучит обычай, весомее религиозная норма, классическое правовое предание не уходит в прошлое, а вновь становится языком политики. В силу этого исламское семейное право нельзя описывать как неподвижный монолит, оно живет в конфликте интерпретаций: реформа и охранение, обычай и закон, религиозная норма и государственный контроль над семейным порядком. Все эти линии сходятся в семье, потому что именно там правовая антропология теряет вид отвлеченной доктрины и становится практикой дня, быта, родства, власти и заботы.

В пространстве многоконфессионального российского государства-цивилизации [10] эта проблематика требует не разрыва традиции и закона, а ясного разведения уровней. Шариат может оставаться для мусульманской уммы языком религиозной совести, семейной этики и культурной памяти, однако общеобязательная сила принадлежит светскому законодательству Российской Федерации. Религиозная норма способна влиять на воспитание, брачные представления и уклад семьи, но не может заслонять защиту несовершеннолетних, равенство граждан, недопустимость принуждения, насилия и дискриминации. Семья, соответственно, становится главным полем антропологического напряжения, в ней не столько просто обнаруживается глубина традиции, сколько особенно остро проступает вопрос о ее границах перед правами женщины, интересами ребенка и единым правовым порядком страны. И этот вопрос не обязательно вносится извне, поскольку кораническое «…Мы даровали почет сынам Адама…» [8, с. 259] уже задает внутри самой традиции язык достоинства, через который семейная норма может быть соотнесена с пределами человеческой уязвимости, защиты и ответственности.

Заключение

Обобщая все вышесказанное, можно сделать ряд выводов.

1. Исламское право не исчерпывается системой юридических предписаний. В антропологической перспективе фикх и шариат выступают способом формирования человека внутри мусульманского жизненного мира: верующего, члена уммы, носителя долга, запрета, дозволения и религиозно-санкционированной ответственности. Право здесь не только регулирует, но и задает образ жизни, собирает повседневность в порядок.

2. Становление исламского права показывает движение от отдельного жизненного случая к культуре правового обобщения. Частный спор, семейный конфликт, вопросы наследования, торговли или общинной ответственности не оставались одиночными эпизодами. Они соотносились с Кораном и Сунной, затем входили в пространство толкования через иджму, кияс, фетву и обычай. Так, исламское право складывалось не как произвольное законодательство сверху, а как путь от случая к норме, от человеческой ситуации к откровению, от отдельных решений к целостному религиозно-правовому порядку.

3. Фикх и шариат делают видимым исламское религиозно-правовое воображение, где поступок через обязательное, запретное, одобряемое, неодобряемое и дозволенное включается в порядок смысла; поэтому правовая антропология ислама раскрывает не только личный долг, но и общинную ответственность.

4. Семейное право выявляет самую плотную связку исламской правовой антропологии. Брак задает порядок родства, пола и взаимной обязанности; развод обнажает границы власти, уязвимости и ответственности; махр связывает супружеский союз с имущественным признанием женщины. А дальше – родство, опека, наследование, забота о ребенке. Не отдельные институты, а организованная цепь смыслов. Через нее человек входит в культурно-антропологическое пространство исламской цивилизационно-правовой традиции, где происхождение, защита и попечение, долг, семейная честь, общинная оценка через признанную норму должного и достоинство получают не отвлеченный, а семейно закрепленный смысл.

5. Исламская правовая традиция семьи множественна. Не существует одной-единственной модели фикха, которая регулировала бы семейные отношения и была бы единообразно представлена во всех правовых школах. Ханафитская, маликитская, шафиитская и ханбалитская традиции по-разному связывают текст, обычай, аналогию, правовое предпочтение и семейное попечение или опеку. Отсюда – различия в трактовке брака, развода, участия опекуна, махра, опеки и брачной правоспособности женщины. Эти различия не являются внешней «пестротой» традиции, за ними стоит разная техника перехода от откровения и предания к конкретной норме. Современные кодификации действуют еще сложнее: они не копируют классический фикх, а перерабатывают его через суд, регистрацию брака, возрастные ограничения, защиту ребенка и права женщины.

Литература

1. Амиров, М. Г. Особенности правового положения женщины в исламе / М. Г. Амиров // Юридический вестник Дагестанского государственного университета. 2015. № 4. – С. 25–29.

2. Армстронг, А. Мухаммад: история Пророка / А. Армстронг. – Москва: София, 2008. – 447 с.

3. Артемов, В. Ю. Источники и доктринальные школы мусульманского права / В. Ю. Артемов // Журнал российского права. 2007. № 3 (123). – С. 128–135.

4. Газизова, Ф. С. Педагогические ценности детства по предписанию ислама / Ф. С. Газизова, Т. Р. Маликов // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2013. № 3. – С. 87–92.

5. Дадашев, М. Б.-О. Институт опекунства в мусульманском семейном праве раннего Средневековья / М. Б.-О. Дадашев // Актуальные проблемы российского права. 2018. № 7 (92). – С. 29–36.

6. Ибрагим, Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистические установки / Т. К. Ибрагим. – Москва: ИД «Медина», 2015. – 240 с.

7. Исмаилов, Р. М. О. Источники исламского права: история и современность / Р. М. О. Исмаилов // Вестник МГПУ. Серия: Юридические науки. 2025. № 1 (57). – С. 119–129.

8. Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. – Санкт-Петербург: Диля, 2019. – 576 с.

9. Минниахметов, Р. А. Ханбалитская школа в исламском праве / Р. А. Минниахметов // Правовая политика и правовая жизнь. 2014. № 2. – С. 43–48.

10. Российская Федерация. Президент. Концепция внешней политики Российской Федерации: утв. Указом Президента Российской Федерации от 31 марта 2023 г.
№ 229 // Министерство иностранных дел Российской Федерации: сайт. – URL: https://mid.ru/foreign_policy/fundamental_documents/1860586/

11. Сюкияйнен, Л. Р. Фикх – источник современного права в арабских странах / Л. Р. Сюкияйнен // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2019. № 4. – С. 222–245.

12. Хадисы пророка Мухаммада. Риядус-салихин («Сады праведных»): о правах мужа на жену. Хадис № 283 // Isnad.link: сайт. – URL: https://isnad.link/book/riyadh-as-salikhin/glava-35-o-pravah-muzha-na-zhenu/283-kazhdyj-iz-vas-yavlyaetsya-pastyrem-i-kazhdyj-iz-vas-nesyot-otvetstvennost-za-svoyu-pastvu

13. Хадисы пророка Мухаммада. Риядус-салихин («Сады праведных»): О хорошем отношении к женщинам. Хадис № 278 // Isnad.link: сайт. – URL: https://isnad.link/book/riyadh-as-salikhin/glava-34-o-horoshem-otnoshenii-k-zhenshinam/278-naibolee-sovershennoj-veroj-obladaet-tot-iz-veruyushih-kto-otlichaetsya-nailuchshim-nravom

14. Afsaruddin, A. Modern Rereadings of the Qurʾān through a Gendered Lens / A. Afsaruddin // The Oxford Handbook of Islam and Women (ed. by A. Afsaruddin). – New York: Oxford University Press, 2023. – Pp. 80–118.

15. Akasoy, A. A. Muhammad's Movement and Leadership / A. A. Akasoy // The Wiley Blackwell History of Islam (ed. by A. Salvatore, R. Tottoli, B. Rahimi, M. F. Attar, N. Patel). – Chichester; Malden, MA: Wiley Blackwell, 2018. – Pp. 97–113.

16. Ali, Sh. S. A Step Too Far? The Journey from "Biological" to "Societal" Filiation in the Child's Right to Name and Identity in Islamic and International Law / Sh. S. Ali // Journal of Law and Religion. 2019. Vol. 34, no. 3. – Pp. 383–407.

17. Anjum, O. Islamic Law and the State in Pre-Modern Sunni Thought / O. Anjum // Routledge Handbook of Islamic Law / ed. by K. A. El Fadl, A. A. Ahmad, S. F. Hassan. – London; New York: Routledge, 2019. – Pp. 357–373.

18. Code du statut personnel. Tunisie. – Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 1956. – URL: https://learningpartnership.org/sites/default/files/resources/pdfs/Tunisia-Personal-Status-Law-1956-French.pdf

19. Hallaq, W. B. A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh / W. B. Hallaq. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 294 p.

20. Kamali, M. H. Principles of Islamic Jurisprudence / M. H. Kamali. – Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003. – 546 p.

21. Lapidus, I. M. A History of Islamic Societies / I. M. Lapidus. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 970 p.

22. Morocco. The Family Code (Moudawana) of February 5, 2004: Unofficial English translation. – Rabat, 2004. – URL: https://faolex.fao.org/docs/pdf/mor208591.pdf

23. Pappano, M. A. Negotiating Motherhood, Religion, and Modern Lived Realities / M. A. Pappano // The Oxford Handbook of Islam and Women (ed. by A. Afsaruddin). – New York: Oxford University Press, 2023. – Pp. 338–353.

24. Nilfatri, M. T. The Law of Guardianship in Marriage According to Madhhab Scholars / M. T. Nilfatri // Zabags International Journal of Islamic Studies. 2025. Vol. 2, no. 1. – Pp. 1–9.

References

1. Amirov, M. G. "Features of the Legal Status of Women in Islam". *Juridical Bulletin of Dagestan State University*, no. 4 (2015): 25–29. (In Russian)

2. Armstrong, A. *Muhammad: The Story of the Prophet.* Moscow: Sofia, 2008. 447 p. (In Russian)

3. Artemov, Vladislav Yu. "Sources and Doctrinal Schools of Muslim Law". *Journal of Russian Law*, no. 3 (123) (2007): 128–135. (In Russian)

4. Gazizova, Farida S., and Tanbik R. Malikov. “Pedagogical Values of Childhood According to Islamic Prescriptions”. *Bulletin of Maykop State Technological University*, no. 3 (2013): 87–92. (In Russian)

5. Dadashev, Musa B.-O. “The Institution of Guardianship in Muslim Family Law of the Early Middle Ages”. *Topical Problems of Russian Law*, vol. 92, no. 7 (2018): 29–36. (In Russian)

6. Ibragim, Taufik K. *Qur’anic Humanism: Tolerant-Pluralistic Attitudes*. Moscow: Medina Publishing House, 2015. 240 p. (In Russian)

7. Ismailov, Rashad M. O. “Sources of Islamic Law: History and Modernity”. *Bulletin of Moscow City University. Series: Legal Sciences*, vol. 57, no. 1 (2025): 119–129. (In Russian)

8. The Qur’an. Translated from Arabic and commented by M.-N. Osmanov. Saint Petersburg: Dilya, 2019. 576 p. (In Russian)

9. Minniakhmetov, R. A. “The Hanbali School in Islamic Law.” *Legal Policy and Legal Life*, no. 2 (2014): 43–48. (In Russian)

10. Russian Federation. President. Foreign Policy Concept of the Russian Federation: Approved by Decree of the President of the Russian Federation No. 229 of March 31, 2023. Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation. – URL: https://mid.ru/foreign_policy/fundamental_documents/1860586/ (In Russian)

11. Syukiyaynen, Leonid R. “Fiqh as a Source of Modern Law in Arab Countries”. *Law. Journal of the Higher School of Economics*, no. 4 (2019): 222–245. (In Russian)

12. Hadiths of Prophet Muhammad. Riyad al-Salihin (“Gardens of the Righteous”): On the Rights of the Husband over the Wife. Hadith no. 283. Isnad.link. – URL: https://isnad.link/book/riyadh-as-salikhin/glava-35-o-pravah-muzha-na-zhenu/283-kazhdyj-iz-vas-yavlyaetsya-pastyrem-i-kazhdyj-iz-vas-nesyot-otvetstvennost-za-svoyu-pastvu (In Russian)

13. Hadiths of Prophet Muhammad. Riyad al-Salihin (“Gardens of the Righteous”): On Good Treatment of Women. Hadith no. 278. Isnad.link. – URL: https://isnad.link/book/riyadh-as-salikhin/glava-34-o-horoshem-otnoshenii-k-zhenshinam/278-naibolee-sovershennoj-veroj-obladaet-tot-iz-veruyushih-kto-otlichaetsya-nailuchshim-nravom (In Russian)

14. Afsaruddin, Asma “Modern Rereadings of the Qurʾān through a Gendered Lens”. In: *The Oxford Handbook of Islam and Women* (edited by A. Afsaruddin). New York: Oxford University Press, 2023. Pp. 80–118. (In English).

15. Akasoy, A. A. “Muhammad’s Movement and Leadership”. In: *The Wiley Blackwell History of Islam* (edited by A. Salvatore, R. Tottoli, B. Rahimi, M. F. Attar, and N. Patel). Chichester; Malden, MA: Wiley Blackwell, 2018. Pp. 97–113. (In English).

16. Ali, Sh. S. “A Step Too Far? The Journey from ‘Biological’ to ‘Societal’ Filiation in the Child’s Right to Name and Identity in Islamic and International Law”. *Journal of Law and Religion*, vol. 34, no. 3 (2019): 383–407. (In English).

17. Anjum, O. “Islamic Law and the State in Pre-Modern Sunni Thought”. In: *Routledge Handbook of Islamic Law* (edited by K. A. El Fadl, A. A. Ahmad, and S. F. Hassan). London; New York: Routledge, 2019. Pp. 357–373. (In English).

18. Code of Personal Status. Tunisia. Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 1956. – URL: https://learningpartnership.org/sites/default/files/resources/pdfs/Tunisia-Personal-Status-Law-1956-French.pdf. (In French)

19. Hallaq, W. B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 294 p. (In English).

20. Kamali, M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003. 546 p. (In English).

21. Lapidus, I. M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 970 p. (In English).

22. Morocco. The Family Code (Moudawana) of February 5, 2004: Unofficial English Translation. Rabat, 2004. URL: https://faolex.fao.org/docs/pdf/mor208591.pdf. (In English).

23. Pappano, M. A. "Negotiating Motherhood, Religion, and Modern Lived Realities". In: *The Oxford Handbook of Islam and Women* (edited by A. Afsaruddin). New York: Oxford University Press, 2023. Pp. 338–353 (In English).

24. Nilfatri, M. T. «The Law of Guardianship in Marriage According to Madhhab Scholars». Zabags International Journal of Islamic Studies, vol. 2, no. 1 (2025): 1–9.