

**Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского**

На правах рукописи



ЗАВУРБЕКОВ Фаридун Завурбекович

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА
ФАТИМИДСКОГО ХАЛИФАТА (X–XII ВВ.)**

Специальность: 5.1.1. Теоретико-исторические правовые науки

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата юридических наук

Научный руководитель — доктор юридических наук, профессор

Романовская Вера Борисовна

Нижний Новгород – 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. СТАНОВЛЕНИЕ И УПАДОК ФАТИМИДСКОГО ХАЛИФАТА.....	19
§ 1. Источниковая основа исследования.....	19
§ 2. Социально-экономические, политико-правовые и организационно-идеологические предпосылки образования Фатимидского государства	34
§ 3. Доктрина имамата и ее влияние на формирование верховной власти.....	50
§ 4. Причины упадка Фатимидского халифата	57
ГЛАВА 2. СИСТЕМА ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ ФАТИМИДСКОГО ХАЛИФАТА	66
§ 1. Институциональные основы государства.....	66
§ 2. Двор халифа и институт везирата в системе государственного управления	89
§ 3. Институт диванов.....	102
§ 4. Органы правосудия	117
ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ ПРАВА В ФАТИМИДСКОМ ХАЛИФАТЕ	142
§ 1. Правовая традиция Фатимидов: общая характеристика, особенности и этапы эволюции.....	142
§ 2. Источники фатимидского права. Кади ан-Нуман и создание свода религиозно-правовых предписаний «Да'а'им ал-Ислам»	148
§ 3. Право Фатимидского халифата по «Да'а'им ал-Ислам»	169
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	181
ГЛОССАРИЙ.....	186
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	191
<i>Приложение</i>	209

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертации. В условиях глобальных перемен Российская Федерация предпринимает шаги по созданию интегрированного трансрегионального пространства через такие площадки, как Шанхайская Организация Сотрудничества (ШОС), Межгосударственный союз девяти государств (БРИКС+), Евразийский экономический союз (ЕАЭС), Организация договора коллективной безопасности (ОДКБ). Более 40 стран выразили заинтересованность в указанных объединениях, заметную долю среди них занимают мусульманские государства¹.

Неповторимость политической структуры и культурно-религиозная самобытность мусульманских стран не препятствуют взаимовыгодному сотрудничеству с Российской Федерацией в социально-экономической сфере и в целом взаимодействию на цивилизационном уровне, поскольку обе стороны солидарны в проблематике защиты традиционных ценностей. Чтобы взаимодействие было более продуктивным, требуется углубленное исследование ислама, в том числе в историко-правовом контексте. Без всесторонних знаний о партнерах возникает риск искаженного о них представления, подмены понятий, неясности в выстраивании политики по отношению к исламу в целом и отдельным его направлениям в частности. Расширение исследовательских горизонтов и смещение фокуса внимания правоведов в сторону изучения восточных традиций упрочит контакты между Россией и мусульманскими странами, роль которых во внешней политике с 2022 г. значительно возросла.

Между тем некоторые правовые и политические практики, которые оказывали влияние на становление современного исламского мира, остались без должного внимания со стороны отечественной юридической науки. Одной из них можно назвать Фатимидский халифат, исследование эволюции государства и права которого позволит глубже понять особенности зарождения, разви-

¹ URL: <https://www.reuters.com/world/what-is-brics-who-are-its-members-2023-08-21/> (дата обращения: 22.07.2024).

тия и упадка исламских средневековых государств, раскрыть закономерности развития и функционирования их политико-правовых институтов.

Другие важные обстоятельства, актуализирующие настоящее исследование, заключаются в особенностях России как многонационального, многоконфессионального государства с богатейшими культурными основами, для которого традиционно характерна проблема, связанная с межэтническими конфликтами, нередко религиозными. Целесообразность обращения к опыту фатимидской государственности обусловлена устойчивостью, гибкостью и высокой адаптивностью его политико-правовых институтов, которые позволяли во многих случаях проводить решительные реформы без видимых социальных потерь или уничтожения легитимности власти. Фатимидская политическая модель управления отличалась органичным представительством разных слоев населения в государственном механизме. Назначение суннитов, христиан и иудеев на высокие посты в административной системе исмаилитов положительно сказывалось на стабильности государства.

Кроме того, в Фатимидском халифате сформировались основы политико-правовых воззрений исмаилизма – одного из важных направлений современного шиизма, представленного не только в Иране, Афганистане, Индии, Сирии, Таджикистане, но и в России. На дипломатическом и экономическом уровне российские политические лидеры признали важность сотрудничества с представителями данного ответвления в исламе. С духовным лидером исмаилитов Ага Ханом встречались Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин и Министр иностранных дел Сергей Викторович Лавров. Встречи проходили в контексте перспектив мирного строительства в Афганистане, обсуждения дальнейших совместных шагов по социально-экономическому возрождению этой страны. Это проблема, которая за десятки лет не потеряла своей актуальности. 20 апреля 2017 г. глава МИД РФ Сергей Лавров во время встречи с Ага Ханом на высшем уровне заявил: «Вы наш частый гость, добрый друг. Мы ценим предлагаемые вами оценки не только по афганской проблематике, но и по многим

другим проблемам современности».¹ Подобное взаимодействие с духовным лидером исмаилитов свидетельствует о признании роли конфессии, имеющей весомое влияние на функционирование общества, важное для России в геополитическом смысле. Углубление понимания мировоззренческих и политико-правовых принципов шиитов-исмаилитов в широких кругах научного сообщества поможет укреплению взаимопонимания между Российской Федерацией и представителями шиизма во всем мире.

Важно отметить значимость и актуальность любого историко-правового исследования и исторического знания в целом. В поисках ответов на злободневные вопросы человечество всегда, особенно в переломные периоды, обращалось к накопленному мировому социальному опыту в целях познания настоящего и выявления тенденций развития в будущем. Кроме того, исторические примеры способствуют воспитанию уважения к вечным человеческим ценностям, расширяют кругозор и улучшают понимание различий и сходства между цивилизациями.

Объектом исследования выступает совокупность общественных отношений социально-экономического и политико-правового характера, обусловивших особую форму Фатимидского государства и права.

Предмет исследования составляют специфика государственного строя Фатимидов и особенности фатимидского права X–XII вв.

Цель исследования заключается в формировании целостного представления о возникновении, развитии, упадке и особенностях государства и права Фатимидского халифата.

Для достижения указанной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- выявить исторические особенности становления, расцвета и упадка Фатимидского государства;
- раскрыть роль института *ад-да'ва* в становлении исмаилитского государства Фатимидов;
- определить институциональные основы государства Фатимидов;

¹ URL: https://www.gazeta.ru/politics/2017/04/20_a_10636367.shtml (дата обращения: 22.07.2024).

- изучить фатимидскую доктрину имамата и определить ее влияние на политическую систему Фатимидского халифата;
- отразить структуру и особенности функционирования институтов власти: верховного правителя и его двора, визиря, ведомственной системы;
- раскрыть характерные черты судебной системы халифата Фатимидов и определить ее структуру;
- выявить специфику фатимидского права и доказать ведущую роль в его формировании правоведа Кади ан-Нумана;
- на основании исследования правового памятника «Да'а'им ал-Ислам» как главного свода религиозно-правовых предписаний определить и проанализировать круг наиболее важных институтов фатимидского права.

Хронологические рамки исследования обусловлены продолжительностью существования Фатимидского халифата и охватывают период с 909 г. по 1171 г. Выбор начальной точки исследования связан с провозглашением первого в истории исмаилитского государства. Верхняя временная граница исследования затрагивает период, ознаменованный его упадком и исчезновением после смерти последнего халифа ал-Адида.

Степень научной разработанности проблемы. Важной проблемой в изучении Фатимидского халифата является недостаток первоисточников. Поскольку правящий исмаилитский род рассматривался как еретический, современная историография не располагает ни одним сочинением профессионального фатимидского историка, которое не подверглось хотя бы частичному изменению или уничтожению.

Большую часть сведений о государстве и праве удастся почерпнуть в сочинениях постфатимидских авторов, трудах путешественников, трактатах-справочниках для чиновников того периода, арабо-иудейских документах XI–XIII вв. и других источниках. Среди средневековых историков значимую роль в изучении халифата сыграл Таки ад-Дин Ахмад ал-Макризи (1364–1442). В своих трудах ученый опирался на сведения фатимидских авторов X–XII вв., таких как Ибн Зулак Абу Махаммад (919–998), ал-Мусаббихи (977–1029), Ибн Мамун ал-Батаихи (ум. 1121), Ибн Тувайр (1130–1221), Кади ал-Фадил (1135–1200),

Ибн ал-Асир (1160–1234), Ибн Абу Тайи (1160–1235). Описывая историографию Фатимидов, ал-Макризи пытался избегать чрезмерного субъективизма, стремясь к точности изложения исторических событий.

Наряду с сочинениями ал-Макризи выдержки из фатимидских источников содержат работы Абу Шама (1203–1267), Ибн Давадари (ум. в 1333 г.), Ибн Фурата (1334–1405), Ахмада ал-Калкашанди (1335–1418), Ибн Тагри-Бирди (1409–1470), Ибн Халдуна (1332–1406) и труды других мамлюкских ученых. Сохранившиеся в их произведениях сведения дают возможность исследователю воссоздать историю возникновения Фатимидского халифата, эволюцию права, развития экономики и политических институтов.

Западные историки и исламоведы выпустили многочисленные публикации, так или иначе касающиеся вопросов права, государственности, социально-экономического развития халифата. Среди них такие ученые, как А. Мец¹, С. А. Хамдани², П. Уолкер³, В. Маделунг⁴, Ф. Дафтари⁵, Ш. Джива⁶, П. Сандерс⁷ и др. Несмотря на то что между авторами возникали научные споры, например в вопросах генеалогии династии Фатимидов, обстоятельств завоевания Магриба, идеологических воззрений правоведа Кади ан-Нумана, оригинальности фатимидской школы права, диссертант склонен рассматривать их творчество как

¹ *Mez A.* Мусульманский Ренессанс. 2-е изд. Москва: Наука, 1973. 473 с.

² *Hamdani S. A.* From da'wa to dawla: Qadi al-Nu'man's zahiri construction of Fatimid legitimacy: PhD thesis. Princeton: Princeton University, 1995; *Idem.* Ismaili Studies on Fatimid Egypt // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2013. Vol. 56, no. 3. P. 514–522; *Idem.* Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood: Qadi Al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy: I. B. Tauris, 2006. 254 p.

³ *Walker P. E.* The Isma'ili Da 'wa and the Fatimid Caliphate // *The Cambridge History of Egypt*. 1998. Vol. 1. P. 120–50; *Idem.* Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources. I. B. Tauris, 2002. Vol. 7; *Idem.* Caliph of Cairo: Al-Hakim Bi-Amr Allah, 996–1021. American Univ. in Cairo Press, 2009; *Idem.* Walker P. E. Fatimid history and Ismaili doctrine. Ashgate, 2008.

⁴ *Madelung W.* The Youth and Education of the Qāḍī Abū Ḥanīfā al-Nu 'mān // *Islam: identité et altérité: Hommage à Guy Monnot*, OP. P. 331–341; *Idem.* A treatise on the Imamate of the Fatimid caliph al-Mansūr bi-Allāh // *Studies in medieval Shi'ism*. Madelung, 2012. P. 69–77.

⁵ *Daftary F.* The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge University Press, 2007. 795 p.; *Idem.* The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions / Jiwa S. (ed.). Bloomsbury Publishing, 2017.

⁶ *The Founder of Cairo: The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era / S. Jiwa (ed.).* Bloomsbury Publishing, 2013.

⁷ *Sanders P.* Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo. SUNY Press, 1994.

источник сведений о различных аспектах трансформации государственных институтов Фатимидского халифата, их взаимосвязи с правом и обществом.

Материалы о процедуре вступления на трон халифов и назначения визирей стали доступны широкой общественности благодаря английским исследователям С. Стерну¹, Ш. Гойтейну², Х. Халму³. В своих публикациях ученые осветили событийную картину истории Фатимидского халифата (в целом и по отдельным этапам этих эпох).

Большой вклад в изучение фатимидского права внес индийский исламовед и знаток исламского права профессор А. А. Файзи⁴. Как и С. Т. Локхандвалла⁵, он настаивал, что фатимидское право – это компромиссный вариант между суннитскими и шиитскими мазхабами.

Эволюции и особенностям развития судебной и правоохранительной систем халифата посвящены труды Я. Лева⁶, И. К. Пунавалы⁷. На основе оригинальных источников в них рассматривается специфика деятельности судебно-полицейских органов. Проблемам административной истории Фатимидского халифата посвящены произведения Л. Сами⁸, М. Х. Матрובה⁹.

¹ Stern S. M. *Fatimid Decrees*. London: Faber & Faber, 1964.

² Goitein S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*: in 2 vols. Berkeley: University of California Press, 2000. Vol. I: Economic foundations. 576 p.

³ Halm H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya: eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden: Steiner in Komm, 1978.

⁴ Fyzee A. A. A. *Compendium of Fatimid law*. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969.

⁵ Lokhandwalla S. T. *The origins of Ismaili law*: PhD thesis. Oxford: University of Oxford, 1951.

⁶ Lev Y. *Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

⁷ Poonawala I. K. *The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Ismaili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of his Works on Jurisprudence* // *The Study of Shii Islam* / ed. F. Daftary & G. Miskinzoda. London: I. B. Tauris, 2013. P. 295–349; *Idem*. *A reconsideration of al-qāḍī al-Nu'mān's madhhab* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1974. T. 37, no. 3. P. 572–579; *Idem*. *Al-Qāḍī al-Nu 'mān and Isma'ili Jurisprudence* // *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996. P. 117–143; *Idem*. *Al-Qāḍī al-nu'mān's works and the sources* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1973. Vol. 36, no. 1. P. 109–115.

⁸ Al-Imad L. S. *The Fatimid vizierate, 969–1172 (Egypt, medieval islam Egypt)*. New York: New York University, 1986.

⁹ Матробов М. Х. *Государственно правовое учение исмаилизма: история, теория и практика: дис. ... канд. юрид. наук. Душанбе, 2020. 200 с.*

Кроме того, в настоящей диссертации автор опирался на результаты исследований дореволюционных, советских и современных отечественных историков: М. В. Чуракова¹, Л. С. Васильева², В. М. Борисова³, Е. А. Беляева⁴, А. Х. Саидова⁵, М. С. Хайдаровой⁶, А. Д. Кныша⁷, К. А. Иностранцева⁸, В. В. Бартольда⁹, А. Е. Крымского¹⁰ и др. Данные исследователи представили научному сообществу обобщающие работы по истории исламских институтов, включая различную информацию о фатимидской государственности, анализ основных элементов фатимидского общества, особенности его взаимодействия с иными политико-территориальными практиками, выводы о племенной структуре Магриба и др.

Представления о доктринальных основах становления Фатимидского государства можно получить, изучая труды основоположника научного подхода к исследованию шиизма-исмаилизма В. А. Иванова¹¹. Благодаря его сочинениям удалось представить более полную картину работы пропагандистской организации *ад-да'ва*, которая, по мнению ученого, являлась «институтом священнослужителей как посредником между имамом и его подданными»¹².

¹ Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. Москва: Наука, 1990. 205 с.

² Васильев Л. С. История религий Востока. 4-е изд. Москва: Книжный дом «Университет», 1999. 432 с.; *Его же*. История Востока: в 2 т. Москва: Высшая школа, 1994. Т. I. 568 с.

³ Борисов В. М. Арабское Средневековье и ислам: учебное пособие. Москва: [б. и.], 1968. 84 с.

⁴ Беляев Е. А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее Средневековье. Москва: Наука, 1965. 280 с.

⁵ Саидов А. Х. Основы мусульманского права: курс лекций. Ташкент: Академия МВД, 1994. 140 с.

⁶ Хайдарова М. С. Формирование и развитие мусульманского права в Арабском Халифате (XII–XIII вв.): дис. ... канд. юрид. наук. Москва, 1985. 222 с.

⁷ Кныш А. Д. Шиитский ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2016. 183 с.

⁸ Иностранцев К. А. Торжественный выезд Фатимидских Халифов. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1905. 128 с.

⁹ Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства. Москва: Изд-во МГТУ, 1992. 141 с.

¹⁰ Крымский А. Е. История мусульманства. Москва: Рипол Классик, 2013. 394 с.

¹¹ Ivanow W. A creed of the Fatimids (a summary of the Taju'l-'aqa'id, by Sayyid-na 'Ali b. Muhammad b. al-Walid, ob. 1215). Bombay: Qayyimah press, 1936. 102 p.; *Idem*. Fasl dar Bayan-I Shinakht-I Imam (Book on the Recognition of the Imam), Text and Translation by W. Ivanow, Bombay, 1922; *Idem*. The Organization of the Fatimid Propaganda // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1939. No. 15. P. 1–35.1

¹² Иванов В. А. Очерки по истории исмаилизма / отв. ред. Х. Эльназаров, М. Е. Резван, авт. предисл. и вступ. ст. Ф. Дафтари; пер. и сост. указ. Н. С. Терлецкий. Санкт-Петербург: Зодчий, 2011. С. 26.

Проблематика социально-политической истории Фатимидского халифата отражена в работе отечественного исследователя Л. А. Семеновой «Из истории Фатимидского Египта»¹. Отталкиваясь от позиций исторического материализма, автор сформулировала собственный взгляд на развитие политических, социально-экономических и административных институтов.

Однако степень изученности всей политико-правовой истории Фатимидского государства нельзя назвать достаточной. Большинство исследований носит описательно-фрагментарный характер, рассматриваются лишь отдельные периоды существования Фатимидского халифата, функционирование единичных политико-правовых институтов. Ученые нередко ограничиваются изложением хронологии событий без соответствующего юридического анализа. Не находят должного отражения факторы и причины, повлиявшие на возникновение и исчезновение государства, эволюцию его формы.

В ходе рассмотрения проблематики фатимидской государственности диссертант учел опыт российских (советских) и зарубежных ученых, исследовавших смежные вопросы на примере Ближнего Востока, Северной Африки, Пиренейского полуострова и других регионов. Особое внимание обращено на труды А. Г. Байрамова², С. Я. Гагена³, Л. И. Байковой⁴, И. О. Басовой⁵, Е. И. Зеленева⁶, С. В. Кошевой⁷, А. А. Кузнецова⁸, М. В. Рудаковой⁹ и др., которые позволили со-

¹ Семенова Л. А. Из истории древнего Египта. Очерки и материалы. Москва: Наука, 1974. 265 с.

² Байрамов А. Г. Эволюция формы Турецкого государства (XIII–XX вв.): историко-правовое исследование: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Москва, 2011. 30 с.

³ Гаген С. Я. Императорский суд и судьи палеологовской Византии: 1261–1453: дис. ... канд. юрид. наук. Екатеринбург, 2007. 292 с.

⁴ Байкова Л. И. Исламская государственность Арабского Востока: историко-теоретический аспект: дис. ... канд. юрид. наук. Уфа, 2004. 155 с.

⁵ Басова И. О. Государственно-правовая идеология ислама и практика строительства мусульманских государств: дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2000. 182 с.

⁶ Зеленов Е. И. Государственное управление Египтом и Сирией в османский период в XVI – начале XX в.: Принципы и основные тенденции: дис. ... д-ра ист. наук. Санкт-Петербург, 2000. 475 с.

⁷ Кошева С. В. Мусульманское право о природе власти: дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2001. 180 с.

⁸ Кузнецов А. А. Теория Имамата как основа шиитского социокультурного пространства: политологический аспект: дис. ... канд. полит. наук. Москва, 2010. 176 с.

⁹ Рудакова М. В. Распад Кордовского халифата: Эпоха фитны и мулук ат-тава'иф: дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2001. 232 с.

поставить идеолого-правовые и политические особенности Фатимидского халифата с другими теократическими практиками.

Таким образом, возникновение и развитие государственности и права Фатимидов исследовали многие ученые. Их работы дополнили библиотечные хранилища всего мира, приоткрыв завесу тайны над этой страницей истории исламской государственности. Однако в отечественной и зарубежной юридической науке до настоящего времени не существует ни одного комплексного исследования политико-правовой системы Фатимидского халифата, полно и достоверно характеризующего ее с позиций юридической науки.

Методологическая основа диссертационного исследования. При проведении настоящего научного исследования методологическую основу составил цивилизационный подход, благодаря которому диссертант рассматривал государство и право как главные элементы культуры общества, как результат межкультурного взаимодействия. Цивилизационный подход позволил интерпретировать политико-правовые взгляды государственных деятелей Фатимидского халифата с учетом их религиозных воззрений, способствуя таким образом более глубокому исследованию сущности политико-правовой системы. В органическом сочетании с цивилизационным подходом использован формационный подход, посредством которого установлены определенные закономерности исторического развития фатимидского общества. Были изучены социально-экономические и политические факторы, повлиявшие на формирование и развитие государства и права Фатимидов.

Методологическую основу диссертации представил также диалектический метод, позволивший рассмотреть объект в динамике, выявить соответствующие причинно-следственные связи.

Благодаря общенаучным методам получены научно обоснованные результаты исследования. При помощи индукции выявлены характерные черты различных государственно-правовых институтов с последующим обобщением полученных знаний. Опираясь на доктрину имамата, с помощью дедуктивного метода сформулированы выводы о месте и роли правителя, институциональных особенностях Фатимидского халифата. Метод сравнения способствовал выделе-

нию общих и специфических черт правовой и административной системы и сопоставлению их с аналогичными в государстве Аббасидов (прил.). Посредством системного метода отображен административный аппарат как важнейший элемент государственного механизма.

Исследование эмпирического материала производилось методами анализа, синтеза, обобщения. Историко-генетический метод выявил совокупность социально-политических, экономических и религиозных причин и предпосылок, способствовавших образованию государства Фатимидов, а также его последующему упадку. При использовании системно-структурного метода составлена классификация органов государственной власти по различным основаниям.

Биографический и системно-комплексный методы применялись при изучении биографии выдающегося фатимидского юриста Кади ан-Нумана. При анализе и толковании его основных общественно-политических трактатов и концепций были использованы историко-сравнительный, сравнительно-правовой и формально-юридический методы.

Теоретическую основу диссертации составляют исследования отечественных и зарубежных ученых в области истории и теории государства и права. На формирование авторского взгляда повлияли труды отечественных историков и теоретиков права: В. В. Оксамытного¹, Н. А. Крашенинниковой², В. Е. Чиркина³, Л. Р. Сюкияйнена⁴, В. Г. Графского⁵, Е. В. Калининой⁶, В. Б. Романовской¹, Т. Г. Минеевой² и др.³

¹ *Оксамытный В. В.* Юридическая компаративистика: учебный курс для студентов магистратуры, обучающихся по направлению подготовки «Юриспруденция». Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2017. 431 с.

² *Крашенинникова Н. А.* История государства и права зарубежных стран: учебник: в 2 т. / отв. ред. Н. А. Крашенинникова и О. А. Жидкова. Москва: Норма: ИНФРА-М, 2021. Т. 1: Древний мир и Средние века. 720 с. URL: <https://znanium.com/catalog/product/1178197> (дата обращения: 10.03.2023).

³ *Чиркин В. Е.* Государствоведение. Москва: Юристъ, 2000. 382 с.

⁴ *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Москва: Наука, 1986. 256 с.

⁵ *Графский В. Г.* История политических и правовых учений: учебник. 3-е изд., доп. Москва: Норма: ИНФРА-М, 2022. 736 с. URL: <https://znanium.com/catalog/product/1857235> (дата обращения: 10.03.2023).

⁶ *Калинина Е. В.* Государственно-правовое учение иудаизма. Ветхозаветная и талмудическая концепция: дис. ... д-ра юрид. наук. Нижний Новгород, 2012. 529 с.

Научная новизна диссертации заключается в том, что в рамках диссертационного исследования по истории государства и права зарубежных стран систематизированы причины и факторы, обусловившие становление, развитие и упадок государства Фатимидов. Соискатель впервые в российской юридической науке проанализировал фундаментальные политико-правовые и исторические трактаты и сочинения юриста Кади ан-Нумана, в частности, переведенные на английский язык арабские первоисточники: «Да'а'им ал-Ислам» («Устои ислама»), «Китаб ал-Иктилаф усул ал-мадхахиб» («Разногласия юристов: учебное пособие по исламской правовой теории») и «Рисалат ифтитах ал-Давла» («Начало миссии и создание государства»), на основе которых указал на исключительную роль правоведа в формировании политико-правовых основ халифата. Исследование восполняет пробелы в истории изучения государственности и права Фатимидского халифата путем введения в научный оборот ранее неизвестных российской науке религиозно-правовых источников.

Автором системно изложены и комплексно исследованы институциональные основы фатимидской государственности, а также степень практического воплощения идеологических представлений Фатимидов об этих феноменах.

На основе широкого круга исследований, в том числе новейших и малоизвестных, представлены судебные институты и органы охраны правопорядка Фатимидского халифата, специфика их функционирования, а также выявлены основы правового регулирования семейного, имущественного права и уголовно-правовой сферы.

Положения, выносимые на защиту:

1. Выявлено, что предпосылками создания Фатимидского халифата послужили личностный фактор, а также эффективная пропагандистская и военная кампании, проводимые на фоне общего социально-экономического упадка

¹ Романовская В. Б. Репрессивные органы и общественное правосознание в России XX века: дис. ... д-ра юрид. наук. Санкт-Петербург, 1997. 432 с.

² Минеева Т. Г. Развитие государственно-правовых институтов в Англии XIV–XV вв.: дис. ... д-ра юрид. наук. Нижний Новгород, 2011. 447 с.

³ Заслуженным мировым авторитетом в области изучения исмаилизма в целом и Фатимидов в частности обладают такие историки, как: С. А. Хамдани, П. Уолкер, Маделунг, И. К. Пунавала, Д. Фархад, С. Лейла, Ш. Джива, П. Сандерс, Я. Лев.

прежних государственных образований. Раскрыто, что ведущую роль в создании халифата сыграла исмаилитская иерархически выстроенная религиозно-политическая организация *ад-да'ва* («призыв»). Являясь духовной и в то же время пропагандистской организацией, *ад-да'ва* нашла свое место в политической системе общества, получив некоторую автономию. Упадок и гибель халифата обусловлены как объективными (климатические изменения и вызванный ими социально-экономический кризис), так и субъективными (личностные особенности правителей) факторами.

2. Определено, что Фатимидский халифат являлся абсолютной монархией теократического типа с идеологической опорой на доктрину имамата. Всеобъемлющий характер полномочий имама-халифа выражался в обладании абсолютной политической и религиозной властью, которую он передавал по наследству посредством «явно выраженного назначения» (*насс*). Халифат состоял из множества административно-территориальных единиц, сформированных по экономическому, этноконфессиональному и военному принципу, то есть с учетом характерных особенностей того или иного региона или времени. Авторитарные методы управления были обусловлены как идеологическими факторами, так и историческими.

3. На основе анализа исмаилитской концепции имамата показано, что халиф Фатимидского государства был не только толкователем Корана и действующим духовным руководителем общины, но и политическим лидером. Идеологи доктрины наделяли имама правом регулировать все стороны жизни как конкретного верующего, так и всей мусульманской общины: морально-этические, обрядовые, социально-экономические и политические. Фатимидами, в отличие от иных шиитских течений, на практике реализован принцип духовного и политического руководства имамов, власть которых обеспечивалась государственным аппаратом принуждения.

4. Установлено, что территориальное расширение Фатимидского халифата выявило политическую необходимость контроля населения со стороны верховной власти. Для этого был создан профессиональный, разветвленный административный аппарат, свободный от дискриминационных ограничений при наборе персо-

нала. Вместе с тем высокая институционализированность и кадровый плюрализм привели к размыванию политического доминирования исмаилитской элиты и последующей утрате управленческим аппаратом интереса к сохранению власти фатимидскими халифами. Несмотря на сохранение практики возвеличивания правителей, изощренного дворцового церемониала и прочих атрибутов символической власти с 1074 г. действительный контроль над законодательной, исполнительной и судебными ветвями перешел к визирям *ат-тафвид*.

5. Выявлены преемственность и соответствие судебной системы Фатимидов общеисламским представлениям о структуре и деятельности органов правосудия: наличие институтов *мазалим*, *ал-кади ал-кудат*, *шурта*, *мухтасиб* и шариатского суда; дуализм, выраженный в функционировании двух разновидностей судов: для мусульман и иноверцев (*зимми*); совмещение судами судебных и административных функций. Всевластие халифа над законом и судебной системой объясняется положениями доктрины имамата.

6. Автор предложил собственную периодизацию фатимидского права, которое в своем развитии прошло несколько этапов: 1) догосударственный период (с 765 г. по 910 г.); 2) государственный период: а) до создания фатимидской правовой школы (с 910 г. по 960 г.); б) после создания фатимидской правовой школы (с 960 г. по 1171 г.); 3) постгосударственный период (с 1171 г. по настоящее время). Начало политико-правового развития характеризовалось попыткой введения универсальной системы права, однако глубокие социальные противоречия, значительные территории государства и авторитарные приемы управления вынудили в дальнейшем перейти к плюрализации правовой системы под формальным главенством фатимидской правовой школы.

7. Показано наличие в фатимидском праве следующей иерархии источников: Коран, Сунна (предания, исходившие от признаваемых исмаилитами имамов) и изречения имамов (*каул ал-а'имма*). Фатимиды отвергали такие источники мусульманского права, как согласие, единодушное мнение ученых-законоведов общины (*иджма*) или суждение по аналогии (*кийас*). Фатимидским юристам запрещалось прибегать к рациональным приемам извлечения права,

в частности: вынесению религиозного постановления, ведущего к отказу от кий-ас (*истихсан*); методу выведения *фетвы* на основе свободного суждения о полезности его для всего общества (*уммы*) в тех случаях, когда невозможно вывести предписание из основных источников исламского права (*истислах*); дедуктивному выводу (*истидлал*).

8. Выявлено, что основной свод религиозно-правовых предписаний «Да'а'им ал-Ислам» регулировал ряд аспектов брачно-семейных, обязательственных правоотношений, а также некоторые вопросы преступности и назначения наказаний. Право Фатимидов в контексте взаимоотношений между мусульманами (*му'амалат*) опиралось на общемусульманские подходы и идеи, за исключением отдельных проблем брака и семьи (отвержение принципов *мут'а* и *ауль*).

Личный вклад автора заключается в том, что он одним из первых в отечественной юридической науке проанализировал фундаментальные политические и правовые основы средневекового исламского государства Фатимидский халифат, в том числе посредством выявления структуры центральных органов государственной власти, анализа основных религиозно-правовых памятников и трактатов. Проведено исследование политико-правовых воззрений малоизученного в отечественной науке фатимидского правоведа Кади ан-Нумана и фундаментальной роли, которую он сыграл в развитии фатимидского права.

Источниковой базой исследования являются сочинения мусульманских историков, известных в переводах зарубежных и российских медиевистов, а также памятники фатимидского права. Для достижения поставленных задач автор диссертации воспользовался сведениями, содержащимися в хрониках, мемуарах, записках, сочинениях фатимидских чиновников, богословов, историков и путешественников X–XII вв. Возникновение фатимидской государственности, некоторые характерные особенности управления, халифский двор и администрация описаны в трудах Кади ан-Нумана, Н. Хусрава, Д. ибн Али, Джафара Ахмада ибн ал-Хайтама, Ибрагима ан-Нисабури, Усамы ибн Мункыза, Ибн Маммати и др.

Степень достоверности и апробация результатов исследования подтверждается всеобъемлющим исследованием затронутых в научном труде вопросов, раскрытых с помощью использования многочисленного методологического инструментария, обобщению и анализу историко-правовых источников. Выводы и способы решения выявленных автором проблем соответствуют поставленным целям и задачам исследования. Фундаментальные выводы и положения исследования нашли отражение в научных трудах диссертанта: в 6 публикациях в научно-практических сборниках и журналах, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации для опубликования основных научных результатов диссертаций. Результаты исследования были представлены и обсуждены на общероссийских и международных конференциях: III Всероссийском научном форуме «Наука будущего – наука молодых» (Нижний Новгород, 12–14 сентября 2017 г.); международной научной междисциплинарной конференции «Нижегородские юридические чтения (по направлениям грантовых исследований юридического факультета Университета Лобачевского)» (Нижний Новгород, 19–20 марта 2020 г.); международной научной междисциплинарной конференции памяти профессора М. Г. Коротких «Мировая эволюция в памятниках права: генезис и эволюция первоисточников правовых систем» (Воронеж, 17 декабря 2021 г.); международной научно-практической конференции «Междисциплинарная модернизация юридической ответственности в условиях цифровизации (доктрина, практика, техника)» (Нижний Новгород, 15 декабря 2022 г.); международной научно-практической конференции «Связь поколений как культурное наследие народов союза независимых государств» (Нижний Новгород, 7–8 сентября 2023 г.); международной научно-практической конференции «Правовые ограничения: состояние, проблемы, тенденции» (Нижний Новгород, 24 мая 2024 г.).

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования выражается в том, что сформулированные в нем положения характеризуются научной новизной и способны создать предпосылки не только для совершенствования учебных курсов «Всеобщая история», «История государства и пра-

ва зарубежных стран», но и для углубления дальнейших научных изысканий в области истории государства и права стран Ближнего Востока и Северной Африки.

Благодаря исследованию создан потенциал для проведения культурно-просветительской работы общественных организаций, государственных органов, общественных учреждений, молодежной, культурной политики в целях формирования и углубления межконфессионального диалога.

Структура диссертационного исследования обусловлена объектом, предметом, целью и задачами исследования, а также логикой изложения проблемы. Диссертация состоит из введения, трех глав, объединяющих 11 параграфов, заключения, глоссария, списка литературы и приложения. Работа выполнена в объеме, соответствующем требованиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

ГЛАВА 1. СТАНОВЛЕНИЕ И УПАДОК ФАТИМИДСКОГО ХАЛИФАТА

§ 1. Источниковая основа исследования¹

Фатимидское государство (или Фатимидский халифат) – одно из крупнейших средневековых государств мусульманского Востока. Оно просуществовало с X в. по XII в. и в течение продолжительного времени играло одну из важнейших ролей в регионе. В период расцвета Фатимидский халифат на равных соперничал с Аббасидским халифатом и Византийской империей, которые считались самыми могущественными государствами Западной Евразии. Между Фатимидами, с одной стороны, Аббасидским халифатом и Византией – с другой, около двух веков шло противостояние за Сирию и случалось, что Фатимиды побеждали в этой борьбе. Фатимиды внесли значительный вклад в исламскую культуру, искусство, теологию, политику и юриспруденцию. В период «золотого века» (909–1094) Фатимидское государство с помощью усовершенствованного института миссионеров и ученых (*ад-да'ва*) распространяло свои религиозно-правовые, философские и многие другие идеи не только на территорию халифата, но и на все близлежащие страны, усиливая таким образом свое влияние и престиж. Вместе с тем исследователи обращают внимание на проблему утраты значительного количества исторических работ, летописей и хроник, написанных Фатимидами².

Размышляя над вопросом о причинах подобной ситуации, следует иметь в виду два основных обстоятельства. Во-первых, люди, так или иначе сыгравшие значительную роль в создании государства Фатимидов, являлись последователями исмаилизма – религиозно-правового течения, которое с самого начала своего появления (VIII в.) считалось еретическим и всячески преследовалось. Это привело к необходимости соблюдения членами исмаилитской общины тщательной конспирации, не предполагавшей создания особенно развитого литературно-исторического пласта, который мог быть обнаружен врагами и использован в ка-

¹ Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

² *Ivanow W. Ismailis and Qarmatians // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1940. Vol. 16. P. 43–85.*

честве доказательств еретичности. Создание государства не сильно изменило ситуацию, и скорее в силу традиций, а не необходимости, фатимидские ученые уделяли меньше внимания хроникам и летописям. Во-вторых, немногочисленные фатимидские исторические труды были уничтожены в 1171 г. в результате восшествия на престол Салах ад-Дина и смещения династии Фатимидов. В немалой степени уничтожению аутентичных рукописей способствовали гражданские войны, происходившие на территории халифата.

Тем не менее часть исторических материалов сохранить удалось. Речь идет, например, о биографических сочинениях в жанре «Сира», которые имеют большую историческую ценность¹. К ним относятся труды Джафара ибн ал-Хайтама – управляющего двором при основателе фатимидской династии халифе ал-Махди. В автобиографических описаниях он повествует о последней части путешествия своего правителя из Саламии в Сиджилмасу. Мемуары ученого «Книга обсуждений» («Китаб аль-Муназарат») охватывают период с 909 г. по 910 г., когда он стал свидетелем трансформации революционно-политического движения *ад-да'ва* в полноценное государство Фатимидов². Этот уникальный документ был переведен английскими исследователями В. Маделунгом и П. Уолкером.

Среди автобиографических работ важно упомянуть биографический очерк Джадхари «Сират ал-Устад ал-Джаудар»³, личного помощника Устада Джаудара, управляющего двором четвертого халифа фатимидской династии ал-Муизза⁴. Джафар ибн Али был славянским евнухом, работал в разных должностях при первых четырех халифах и обладал значительным авторитетом. Кроме биографии своего начальника, он описал политическую ситуацию в Фатимидском халифате, процедуру назначения наследников и структуру фатимидского правительства.

¹ Дафтари Ф. Исмилиты: их история и доктрины. Москва: Наталис, 2011. С. 30–31.

² Walker P. E. The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn alHaytham's Kitab al-Munaharat by Wilfred Madelung. London: I. B. Tauris In Association With The Institute Of Ismaili Studies, 2000. 326 p.

³ В пер. с араб. – «Жизнеописания Джаузара».

⁴ Jawdhari al-Azizi. Inside the Immaculate Portal: A History from the Fatimid Archives. Inside the Immaculate Portal / trans. by H. Haji; Bilingual edition. London: I. B. Tauris In Association With The Institute Of Ismaili Studies, 2012. 384 p.

Сохранилась автобиографическая книга старшего сына халифа ал-Муизза по имени Тамим¹ «Диван Тамим ибн ал-Муизз ли-Дин Аллах ал-Фатими»². Как и «Сира» Джаузара, этот труд освещает в том числе проблемы института правопреемства халифата (имамата) на примере процедуры назначения наследника престола. В частности, Тамим описывает вероятные причины своего отстранения от наследования, несмотря на то что был старшим среди сыновей ал-Муизза.

Об иерархической структуре фатимидского института миссионеров, о правах и обязанностях каждого миссионера можно узнать у Ахмада Ибрагима ан-Нисабури, который жил во времена халифов ал-Азиза и ал-Хакима³. Труды ан-Нисабури описывают механизм пропагандистской машины Фатимидского государства, раскрывают ряд идеологических и политико-правовых вопросов⁴.

Анализируя источниковую базу по истории Фатимидов, следует упомянуть выдающегося фатимидского ученого Кади ан-Нумана (ум. 974), создателя правовой системы государства, одного из самых продуктивных авторов эпохи Фатимидов. В своих работах ан-Нуман осветил процесс создания Фатимидского халифата⁵,

¹ *Diwan Tamim ibn al-Mu'izz li-Din Allah al-Fatimi*, ed. Muhammad Hasan al-Azami Cairo 1957. 2nd printing Beirut, 1970. 506 p.

² *Jiwa S. A study of the reign of the fifth Fatimid Imam/caliph Al-Aziz Billah: doctoral thesis of Philosoph.* Edinburg: University of Edinburgh, 1989. P. 4.

³ *Landolt H., Kasam K., Sheikh S. An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'i Vision of Islam.* London and New York: I. B. Tauris Publishers, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. P. 222–226.

⁴ Упомянем два важнейших источника. К первому относится книга под названием «Аль-Рисала Аль-Мауджаза аль-Куфийа адаб аль-Дуат» (в пер. с араб. – «Краткое, но достаточное изложение правил руководства для Даи»). Трактат повествует об иерархической структуре фатимидского института миссионеров, о правах и обязанностях каждого миссионера. Ценность этого сочинения заключается в том, что оно описывает механизм работы пропагандистской машины Фатимидского государства в максимальных подробностях [*Naysābūrī A. A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Mission, A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-du'āt*, ed. and tr. Verena Klemm and Paul E. Walker. London: I. B. Tauris, 2011. 176 p.]. Второй источник, книга «Китаб итхбат ал-имамата» (в пер. с араб. – «Доказательство имамата»), содержит исмаилитский взгляд на доктрину имамата и освещает вопросы правопреемства в халифате [*Naysābūrī A. Ithbāt al-imāma (Proof of the Imamate), Arabic text and English tr. by Arzina Lalani as Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam.* London, 2010. 110 p.].

⁵ *Al-Qādī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa // Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire / An annotated English translation by H. Hajī.* London: I. B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006. P. 17–236.

сформулировал правовые и религиозные основы государства¹. Важное значение этого человека для фатимидского общества отмечено тремя халифами: ал-Муиззом, ал-Азизом и ал-Хакимом.

¹ Так, в книге «Рисалат Ифтитах ал-Давла» (в пер. с араб. – «Начало миссии и создание государства») (переведено на английский язык Хаджи Хамидом) [Ibid], датируемой 957 г., освещается процесс образования Фатимидского государства. Кроме данного исторического труда до нас дошли и другие работы этого автора религиозного и правового свойства. Важнейшим для исследования является сборник религиозно-правовых предписаний Фатимидского халифата «Да'а'им ал-Ислам» (в пер. с араб. – «Устои ислама») [*Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fysee; revised and annotated by I. K. Poonawala. New York: Oxford University Press, 2002. Vol. 1. 550 p.*], в особенности его часть «Ахд Али» (в пер. с араб. – «Договор Али»), посвященная политическим вопросам. Хотя точное происхождение «Ахд Али» было предметом научных споров, тем не менее ее включение в «Да'а им аль-Ислам» имеет большое значение. Как отмечает Вадад аль-Кади, обративший внимание на происхождение этого текста, «Ахд Али» представляет собой завершающую часть первой политической конституции государства Фатимидов после его окончательного установления в качестве государства (даула) [*Qadi W. An Early Fāṭimid Political Document (Ahd) // Studia Islamica. 1978. No. 48. P. 104*]. Ан-Нуман воспроизвел в «Да'а им аль-Ислам» один из самых известных документов, приписываемых имаму Али. «Ахд Али» – это руководство к благому управлению. Аналогичная версия содержится и в знаменитом сборнике проповедей Али «Нахджул-балага» («Путь красноречия»). Известно, что это был документ, написанный имамом Али для египетского правителя Малика аль-Аштара, в котором излагаются обязанности справедливого губернатора [*Jiwa S. Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo. London: I. B. Tauris, 2009. P. 98*]. Адресованный наместникам, документ информирует о том, что задача губернатора – это понимание сложного государственного устройства, в котором правящие чиновники и подчиненное население, разделенные на классы в соответствии с их функциями в обществе, существуют в цикле взаимозависимости, каждый из которых зависит от надлежащего функционирования; политический порядок строится на принципах справедливого управления как главного условия построения стабильного и процветающего общества [*Daftary F., Sajoo A., Jiwa S. The Shi'i World: Pathways in Tradition and Modernity. London: Bloomsbury Publishing, 2015. P. 120*].

Полемический трактат Кади ан-Нумана «Китаб аль-Иктилаф усул ал-мадхахиб» (в пер. с араб. – «Разногласия юристов: учебное пособие по исламской правовой теории») [*Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. New York: New York University Press, 2015. 446 p.*] на официальном уровне установил иерархию источников права. Впервые краткие выдержки из «Иктилафа» публике представил индийский профессор Асаф Али Файзи в 1955 г. До 1970 г. каких-либо серьезных работ по изучению этого сочинения не велось, пока С. Хамдани снова не обратил на него внимание во время проведения исследования о роли Кади ан-Нумана в становлении государства Фатимидов. Во введении к своей монографии «Минджай ал-Фараид» Агустино Джилардо также затронул проблематику исследований «Иктилафа» [*Cilardo A. The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law Under the Fatimids. The Early History of Ismaili Jurisprudence. Bilingual edition. London; New York: I. B. Tauris, 2012. P. 25*]. Обзорным анализом «Иктилафа» занимались известные исмаилитоведы Б. Шах, Маделунг, Ш. Готейн и др. Серьезный прогресс в исследовании полемического труда ан-Нумана принадлежит перу ученого Девина Стюарта, который в 2015 г. сделал полный перевод средневековой рукописи, издав отдельную монографию [*Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart*], а также труду другого известного исламоведа И. К. Пунавалы «Хронология работ ан-Нумана» [*Poonawala I. K. The Chronology of al-Qāḍī l-Nu'mān's Works //*

Йеменский хронист Идрис Имад ад-Дин сообщает, что вскоре после подавления восстания Абу Язида ан-Нуману было поручено подготовить свод религиозно-правовых предписаний. Были изучены существовавшие шиитские трактаты, хадисы, из них отобраны наиболее актуальные и достоверные, по мнению юриста. В некоторых текстах появились дополнения¹.

В 960 г. «Да'а'им ал-Ислам» был представлен халифу на окончательное утверждение² и вскоре приобрел статус основного свода фатимидского (исмаилитского) права.

Кади ан-Нуман разделил сочинение на две книги и озаглавил содержащиеся в них хадисы по тематическому принципу. В первом томе раскрывались вопросы религиозных обязанностей подданных, правила проведения ритуалов, устанавливались идеологические основы фатимидской государственности. Исмаилиты, будучи шиитами, присоединили к пяти столпам ислама, признанным у суннитов, положения о «законном Имаме времени» и «ритуальной чистоте».

Arabica. 2018. Vol. 65, no. 1-2. P. 84–162]. В отличие от Д. Стюарта, Пунавала сумел обнаружить более ранние упоминания об «Иктилафе» в трудах средневековых историков Идриса Имад ад-Дина, Ибна Шахрашуба и Ибн Халикана, которые, по мнению автора, опирались на труды историков-современников [*Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence // The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 2014. P. 303*]. Как отмечает Пунавала, все существующие копии «Иктилафа» являются переписанными и отредактированными внуком Нумана, Абд-Азизом ибн Мухаммадом ан-Нуманом. Подчеркнем, что «Иктилаф» – одна из важнейших работ исмаилитского права наряду с «Да'а'им ал-Ислам».

¹ Идрис Имад ад-Дин так писал о процессе разработки: «Затем ал-Муизз упомянул слова Посланника Божьего, обращенные к ним: “Если сложится раскол в моей общине, ученый должен выступить и явить свое знание, иначе на него обрушится проклятие Божье”. Он обернулся к кади ан-Нуману и сказал: “Здесь речь идет о тебе, о Нуман”. Вслед за тем он поручил ему составить Китаб ад-Да'а'им; он утвердил исходные положения этого сочинения и поделил его на части и разделы. Затем он осведомил его о надежных хадисах от своих пречистых предков и от Посланника Божьего согласно их типам и категориям, избегая тех, которыми передатчики не соглашались и которые были сочтены ненадежными. Ал-Муизз добавил: “Воистину, вот что нам было передано от имама ас-Садика”, Джафара б. Мухаммада он сказал: “Ислам основан на семи столпах: валайя и вали (то есть имамат) может получить его (то есть ислам) знание, – чистота, молитва, раздача милостыни, пост в месяц рамадан, паломничество в священный Дом Божий и джихад”» [*Jiwa S. The Founder of Cairo: The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era. An english translation of the text on al-Muizz from Idris Imad al-Din's Uyun al-akhbar / translated with annotations by Dr Shainool Jiwa Ismaili. London: I. B. Tauris Co Ltd, 2013. P. 72–73*].

² С этой датой соглашается известный исследователь и переводчик «Да'а'им ал-Ислам» И. К. Пунавала [*Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 14*].

В первый том вошли девять глав: первая глава «О вере» (иман); вторая – «О преданности Имамам» (*валайя*); третья и четвертая главы – «О Молитве» (*намаз*) и «О ритуальной чистоте (*тахара*)»; пятая – правила проведения похорон (*джанаиз*); шестая глава – «О закяте» (милостыня); пост в месяц рамадан (*иктилаф*) – седьмая глава; паломничество – восьмая глава (*хадж*); девятая глава – правила ведения войны (*джихад*) и наставление губернаторам (*ахд*). Вторым том регулировал вопросы светского характера, такие как правила употребления пищи, напитков, ношения одежды; различные аспекты обязательственного, семейного и уголовного права. Свод законов дал толчок развитию законотворчества, продолжавшегося в последующие годы.

Важные сведения о системе источников фатимидского права можно почерпнуть в трактате ан-Нумана «Иктилаф ал-мадхахиб» (в пер. с араб. «Разногласия юристов: учебное пособие по исламской правовой теории»), написанном, по мнению Пунавалы, в 954 г. Юрист официально установил систему источников исмаилитского права¹. В этой работе ан-Нуман рассмотрел большей частью имамат Али абу ибн Талиба и его потомков как наследников священной власти после смерти Пророка. Он исследовал источники права как суннитских школ, так и исмаилитских. Согласно мнению ан-Нумана, исмаилитский мазхаб признает только три источника права: Коран, Сунну Пророка (ал-сунна) и изречения имамов².

Книга представляет собой изложение точек зрения школ мусульманского права на различные религиозно-правовые вопросы, а также их опровержение ан-Нуманом. Он разбил ее на несколько разделов. В первом разделе автор обратился к проблематике *таклида*³ (*ашаб ал-таклид*). Далее следовал раздел о проблематике *иджмы*. Он разделен на три подраздела: практика использования *иджмы*⁴ и ее опровержение, анализ *кийас* как источника права⁵ и полемика с защитниками тео-

¹ Ibid, p. 304.

² *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / edited and translated by Devin J. Stewart.

³ Ibid, p. 55.

⁴ Ibid, p. 127.

⁵ Ibid, p. 248.

рий *истихсана* (одобрение) и *истидлала* (дедуктивный вывод)¹. В следующих разделах ан-Нуман обрушивался с критикой на доктрины *рай* и *иджстихад*². В конечном счете книга завершалась опровержением представленных позиций и их основных аргументов.

Сведения о Фатимидах можно найти благодаря известному исмаилитскому проповеднику и персидскому поэту Насиру Хосраву³. В своих работах он описал столицу Фатимидского государства, охарактеризовал местную религиозно-политическую ситуацию, рассмотрел роль халифов как светских и религиозных лидеров государства⁴.

Благодаря документам эпохи Фатимидов (трактаты, копии деловой переписки, постановления судов, указы халифов, постановления фатимидской бюрократии и т. п.), часть из которых удалось обнаружить в 1890 г. в крупнейшем архиве средневековых еврейских рукописей, сохранившемся в Генизе – синагоге города Фустат, западным ученым удалось воспроизвести более достоверную картину социально-политической, экономической и культурной жизни фатимидского Египта⁵.

Другие важнейшие данные о Фатимидах и Фатимидском государстве извлекаются из исторических и географических трудов X–XIV вв. иного происхождения.

¹ Мусульманский правовой термин, обозначающий один из приемов *иджстихада*, разработанный на основе аристотелевской логики учеником мединского правоведа-муджтахида Малика ибн Анаса (713–795 гг.) Мухаммадом аш-Шафийи (767–820 гг.), ставшим главой (имамом) шафиитского мазхаба. Данный метод выделился как альтернатива *истихсану*.

² *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / edited and translated by Devin J. Stewart. С. 337.

³ *Насир-и Хусрав*. Сафар-наме. Книга путешествия / пер. и вступ. ст. Е. Бертельса; под общ. ред. В. Гордлевского и И. Крачковского. Москва; Ленинград: Academia, 1933. 212 с.

⁴ Известия о Фатимидах мы можем найти в географическом исследовании Насири Хусрава «Сафар Нама» (в пер. с араб. – «Книга путешествий») [Там же.] Это одна из немногих дошедших до нас разновидностей работ, ставших для IX вв. самым популярным стилем географической литературы «Книги путей и стран». Насири Хусрав считается одним из величайших персидских поэтов и прозаиков, который до среднего возраста работал в администрации сельджукидов Восточного Хорасана. В 1045 г. он начал путешествие по странам Центральной Азии, Персии, Ближнего Востока (включая Мекку), пока, наконец, не оказался в фатимидском Египте [Худойбердиев О. Насири Хусрав. Основатель исмаилитских общин Горного Бадахшана (исторический очерк). Москва: [б. и.], 2008. С. 171–216].

⁵ Гениза (букв. «хранилище, сокровищница»; термин родственен арабо-персидской форме, от которой происходит русское слово «казна») – в данном случае хранилище старых рукописей при синагоге.

Ценным источником сведений о Фатимидском государстве являются сочинения известного исламского историка Ибн ал-Асира¹, арабоязычного хрониста из Антиохии Яхьи Антиохийского (980–1066)². Объектом его исследований стало в том числе положение христианских меньшинств в исламских странах в целом и в Фатимидском халифате в частности. Важно отметить, что труд Яхьи мировому сообществу открыл русский востоковед В. Р. Розен и изложил в работе «Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского»³.

Несравненный интерес вызывают сведения арабского полководца Усамы ибн Мункыза (1095–1188)⁴. Его автобиографическая хроника повествует о быте Фатимидов XII в., их взаимоотношениях с крестоносцами, о положении фатимидских правителей накануне крушения государства. Примечательно, что Мункыз являлся их активным участником⁵.

Сохранению исторического наследия Фатимидов, особенно после ликвидации государства в 1171 г., послужила богатая айюбидо-мамлюкская историография XIII–XIV вв.⁶ Следует указать крупнейшего мамлюкского историка Абу-ль-Аббас ал-Макризи (1364–1442)⁷. Это был весьма продуктивный ученый: помимо многотомных исторических работ, посвященных истории Айюбидов и мамлюков, он запомнился исследованиями в области истории общества и государства Фати-

¹ *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-тарих (Полный свод истории) / пер. с араб., комм. чл.-корр. АН Республики Узбекистан П. Г. Булгакова; доп. к пер., прим. и комм., указ. Ш. С. Камолиддина. Ташкент, 2006. 560 с.

² *Jiwa S. A study of the reign of the fifth Fatimid Imam/caliph Al-Aziz Billah: doctoral thesis of Philosoph.* P. 9–10.

³ *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского: монография. Санкт-Петербург, 1883. 638 с.

⁴ *Усама ибн Мункыз* Китаб аль-Итибар (в рус. пер. – Книга назидания) / пер. А. А. Салье; вступ. ст. И. Ю. Крачковского и Е. А. Беляева. 2-е изд. Москва: Изд-во вост. лит., 1958. С. 321–324.

⁵ *Семенова Л. А.* Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. Москва: Институт востоковедения АН СССР, 1974. 265 с.

⁶ Авторы IX–XVII вв. часто ретранслировали и переписывали труды историографов классической школы. Потому не вызывает удивления, что у айюбидских и мамлюкских историков XIII–XIV вв. можно найти изложения различных произведений фатимидских авторов. Собственно, благодаря этой практике современные исследователи могут ознакомиться с трудами ученых и государственных деятелей Фатимидского халифата без существенных искажений.

⁷ *Макризи* // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. Москва: Советская энциклопедия, 1969–1978.

мидского халифата¹. Как справедливо написала Ш. Джива в предисловии к английскому переводу раздела из книги «Иттиаз», ал-Макризи был достаточно скрупулезен и точен при анализе и воспроизведении информации из широкого круга источников, большинство из которых не дошли до наших дней². Отмечено его стремление опираться только на те источники, которые не вызывают вопросов относительно описываемых в них исторических фактов, что для средневековых исламских ученых не было характерно³.

Кроме того, дословное воспроизведение ученым многочисленных официальных документов, писем и трактатов фатимидских историков и официальных деятелей оказалось единственным способом доведения до потомков важнейшей информации о политическом, социально-экономическом устройстве халифата. Так, благодаря ал-Макризи удалось ознакомиться с фрагментами трудов Ибн ал-Мамуна ал-Батаихи (1192), секретаря дворцовой администрации и сына фатимидского визиря ал-Мамуна ал-Батаихи, Ибн Тувайра, Ибн Зулака, кадия ал-Фадила, Мусаббиhi⁴.

Отдельный параграф в своем *magnus opus* «Мукаддима» посвятил фатимидской проблематике и роли мессианства в исмаилизме Ибн Халдун, учитель ал-Макризи⁵. Ибн Халдун, в отличие от многих своих современников или предшественников в мусульманском мире, был убежден в подлинности притязаний Фа-

¹ Его историко-географическое сочинение «Китаб аль-маваиз валь-итибар фи зикр аль-хитат валь-асар» (в пер. с араб. «Книга поучений и назидания в рассказе о кварталах и памятниках») содержит множество вкраплений цитат различных фатимидских историков и чиновников. Работа «Иттиаз ал-хунафа би-ахбар ал-имма ал-Фатимиён аль-хулафа» (в пер. с араб. – «Уроки для тех, кто ищет правду об истории Фатимидских имамов и халифов») также посвящена истории Фатимидов (до 974 г.).

² Hamdani S. A. Ismaili Studies on Fatimid Egypt // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2013. Vol. 56, no. 3. P. 514–522.

³ Jiwa S. Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo. P. 2–3.

⁴ В своем труде «Нусус мин ахбар Миср» (в пер. с араб. – «Тексты из египетской истории») автор детально описал карьеру отца на различных должностях в государстве, изощренный дворцовый церемониал и многое другое [Иностранцев К. А. Торжественный выезд Фатимидских халифов // Записки Восточного отделения Императорской Академии наук, 1906. С. 109].

⁵ Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: in 3 vols. / translated F. Rosenthal. New York: Princeton. URL: https://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter3/Ch_3_51.htm (дата обращения: 30.03.2022).

тимидов на происхождение от Алидов. Весьма информативны заметки Ибн Халдуна об упадке халифата и сопровождавших этот процесс событиях¹.

Из поздних йеменских материалов важное значение имеют исторические произведения Имад ал-Дина Идриса (1392–1468)². Поскольку к тому времени библиотеки Йемена в силу исторических обстоятельств являлись хранилищами фатимидских рукописей, Имад ад-Дину удалось ознакомиться с большинством сохранившихся на тот момент первоисточников раннего периода истории Фатимидского халифата. Ш. Джива отмечает попытки субъективизации исторического знания в пользу фатимидской точки зрения, что, впрочем, для средневековой исламской историографии было обычным явлением.

В ходе диссертационной работы исследовались труды европейских медиевистов более позднего времени. Первые книги о Фатимидах были представлены широкой публике в начале XIX в. Опирались они на данные полемических сочинений и компилятивных трудов суннитских историков.

Возникновение отдельного направления исторических исследований, посвященных Фатимидам, приписывают немецкому ориенталисту XIX в. Г. Ф. Вюстенфельду (1808–1899), который стал первым европейским ученым, создавшим исторический очерк «История Фатимидов» (1881)³. В 1894 г. увидел свет труд британского востоковеда Стенли Лейн-Пула (1854–1931) «История Египта в средние века»⁴, где отдельному анализу подверглась история династии Фатимидов. Не менее ценной оказалась работа его соотечественника и коллеги Де Лейси О'Лири (1872–1957)⁵.

Согласимся с Ф. Дафтари, П. Уолкером, К. Томпсоном в том, что общим недостатком перечисленных сочинений следует считать однобокость предоставленной информации, связанную с ограниченностью источников, которые послу-

¹ *Ibn Khaldūn A. Kitāb al-ʿIbar*. Beirut, 2010. Vol. 6. P. 169–170.

² *The Fatimids and Their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community / Idrīs ʿImād al-Dīn Qurashī [et al.]; Arabic Edition and English Summary of Idrīs ʿImād Al-Dīn's ʿUyūn Al-akhbār*. London: I. B. Tauris, 2002. Vol. 7. 120 p.

³ *Wüstenfeld F. Geschichte der Fatimiden-chalifen: Nach arabischen Quellen*. Dieterich, 1881.

⁴ *Lane-Poole S. A history of Egypt in the Middle Ages.*: New York: C. Scribner's Sons, 1901. 418 p.

⁵ *De Lacy O. L. A Short History of the Fatimid Khalifate*. London: Routledge, 2013. 271 p.

жили материалом для исследований¹. В основном, это были труды антифатимидских полемистов, не отличавшиеся правдивым освещением истории идеологических противников².

Резкий рост внимания к Фатимидам и их историческому наследию стали проявлять европейские медиевисты и историки. К 40-м гг. XX в. на основе материалов, собранных В. А. Ивановым в Персии и Индии, а также собрания архивных документов каирской генизы медиевист С. Гойтейн (1900–1985) провел, кроме всего остального, фундаментальную работу по исследованию социально-экономической ситуации в государстве Фатимидов³.

С этого момента исследования исторического наследия Фатимидов приобрели масштабный характер. Так, с 40-х гг. XX в. в европейской историографии наметилась попытка ученых рассмотреть многие вопросы Фатимидского государства и права с новых позиций. Серьезной переоценке подверглись различные исторические факты, в частности вопросы легитимности власти халифов, причины падения государства, особенности его социально-экономического положения.

Американский востоковед Б. Льюис⁴ и русский ученый-эмигрант В. А. Иванов⁵ представили более объективный взгляд на историю Фатимидов, используя широкий круг первоисточников. В. А. Иванов (пожалуй, самый продук-

¹ Walker P. E. Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources. London: I. B. Tauris, 2002. 286 p.

² Томпсон пишет следующее: «С другой стороны, коллекция была довольно небольшой, и в исследованиях, опубликованных об исмаилитах и Фатимидах, сохранились серьезные ошибки. Так, работа Де Лейси О'Лири “Краткая история Фатимидского халифата”, опубликованная в 1923 году, явно основана на небольшом количестве источников; в то время как некоторые утверждения являются предшественниками современных исследований, другие весьма неточны. Например, описывается, как отец ал-Мустансира аз-Захир сжег 3000 девушек в мечети, что не находит никаких подтверждений в историографии» [Thompson K. Politics and Power in Late Fāṭimid Egypt: The Reign of Caliph Al-Mustanṣir: PhD thesis. Edinburgh: University of Edinburgh, 2006. P. 11].

³ Goitein S. D. The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation // Studia Islamica. 1955. No. 3. P. 75–91.

⁴ Lewis B. The origins of Ismā'ilism: [a study of the historical background of the Fāṭimid Caliphate]. Cambridge: Heffer and sons, 1940. 114 p.

⁵ Ivanow W. Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids. London: Oxford University Press, 1942. 476 p.

тивный из русских историков исмаилизма и Фатимидского халифата) стремился приподнять завесу тайны над исмаилитско-фатимидскими рукописями, обозначить роль политико-правового учения исмаилизма в становлении государства Фатимидов. В этом он являлся последователем позиций тех авторов, которые пытались найти альтернативу антифатимидскому подходу к истории средневекового Египта и Магриба.

Последние три десятилетия ознаменовались усилением работы над обозначенной проблематикой. Труды этого периода проливают свет на различные аспекты государственной и религиозной политики государства, особенности правления, закономерности упадка и многое другое. В частности, поэтапный анализ историографии Фатимидов сделал востоковед чикагского университета П. Уолкер¹.

Исследование происхождения династии Фатимидов, анализ истории становления государства, используя различные источники, произвел Х. Халм². М. Бретт³ предлагает читателю взглянуть на халифат с точки зрения самих фатимидских историков. Обобщение большинства научных данных по проблематике исмаилизма в целом и их государственности в частности принадлежит Ф. Дафтари⁴.

Анализ административной и дипломатической активности фатимидских халифов ал-Муизза и ал-Азиза провела в своих исследованиях Ш. Джива. Ученый отметила фатимидскую политику терпимости и толерантности по отношению к религиозным меньшинствам. А. Хамдани рассматривал вопросы трансформации исмаилитского политико-религиозного движения в полноценное государственно-организованное общество⁵. П. Сандерс оценивал фатимидский дворцовый церемониал как демонстрацию власти имамов⁶.

¹ Walker P. E. Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources.

² Halm H. The empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids. Leiden: E. J. Brill, 1996. 506 p.

³ Brett M. The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century. Leiden: BRILL, 2001. 528 p.

⁴ Дафтари Ф. Указ. соч. 848 с.

⁵ Hamdani S. A. Between revolution and state // The Path to Fatimid Statehood. Qadi al-Numan and the Construction of Fatimid Legitimacy. London; New York: I. B. Tauris, 2006. 254 p.

⁶ Sanders P. Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo. Albany: State University of New York, 1994. 248 p.

Исследование деятельности халифов подвергается тщательному анализу и современными учеными. Наибольший вклад в демистификацию истории произвел П. Уолкер, описавший различные аспекты фатимидской государственности в период правления халифа ал-Хакима¹. Д. Пратт, в результате проведенного анализа политической деятельности халифа ал-Хакима в отношении суннитов и христиан, пришла к выводу, что разрушение халифом религиозных учреждений было не следствием душевной болезни или сумасшествия, а, скорее, политической стратегией по исламизации страны².

Проблема завершающего периода существования Фатимидского халифата рассматривается в исследованиях П. Уолкера, вопросы внутренней и внешней политики халифа ал-Мустансира – в работах Т. Кутбуддин и К. Томпсон³.

Почти одновременно с Лейн-Пулем фатимидской историей заинтересовались русские ученые. Начало этому процессу положил востоковед К. А. Инostrанцев (1876–1941)⁴, чье внимание привлек фатимидский церемониал через призму работ ал-Макризи⁵. В советское время, до 1960-х гг., основным объектом исследований были частные проблемы материальной культуры (работы археологов и искусствоведов А. А. Бойкова⁶, С. Б. Певзнера⁷).

В советской историографии 60–70-х гг. прошлого столетия появился ряд любопытных трудов по персведению, через призму которых удалось взглянуть на проблематику фатимидской истории. А. А. Семенов описал историю

¹ Walker P. E. *Fatimid history and Ismaili doctrine*. London: Routledge, 2008. 338 p.

² Pruitt J. *Method in Madness: Reconsidering Church Destructions in the Fatimid Era* // *Muqarnas*. 2013. Vol. 30. P. 119–139.

³ Thompson K. *Op. cit.* 260 p.

⁴ *Иностранцев К. А.* // Советская историческая энциклопедия: в 16 т. Москва: Советская энциклопедия, 1965. Т. 6: ИНДРА–КАРАКАС. С. 353.

⁵ *Иностранцев К. А.* Указ. соч. 128 с.

⁶ *Бойков А. А.* Печать фатимидского халифа Захира // Записки коллегии востоковедов. Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1930. С. 201–209.

⁷ *Певзнер С. Б.* К вопросу о технике производства тканей в Египте XII–XV вв. // Исследования по истории культуры народов Востока: сб. в честь акад. И. А. Орбели. Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. С. 404–412; *Его же.* Ткани как источник для истории средневекового ремесла Египта // Палестинский сборник. Москва; Ленинград, 1962. Вып. 9. С. 121–132; *Его же.* Фатимидский тираз из собрания Государственного Эрмитажа // Эпиграфика Востока. Москва, 1960. Вып. 13. С. 35–40.

исмаилитского политико-правового учения в ходе анализа работ Фидаи Хорасанского, который выделил целый раздел о халифате¹. Так или иначе о Фатимидах становится известно благодаря крупным персоведам Л. В. Строевой² и А. Е. Бертельсу³, значительный вклад которых в деле изучения исмаилизма, в том числе аутентичных рукописей, бесспорен. Благодаря обнаруженным и переведенным рукописям, найденным в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР, удалось воссоздать образ средневекового государства Фатимидов для советского востоковедения. Среди авторов, внесших вклад в изучение наследия Фатимидов, можно назвать И. П. Петрушевского⁴, М. А. Родионова⁵, М. И. Рощина⁶, А. В. Смирнова⁷.

Благодаря Л. А. Семеновой советским ученым удалось ознакомиться с информацией о социально-экономическом положении Фатимидского халифата⁸. Л. А. Семенова исследовала вопросы происхождения исмаилитов и исмаилитского политико-правового учения, а также проблематику формирования Фатимидской державы, ее границ и территории. Автором были проанализированы отрасли хозяйства в области земледелия и аграрных отношений, произведен обзор ремесла и торговли, исследовались причины и особенности социальных противоречий в фатимидском обществе, рассматривалась форма государства, в особенности форма правления с характерной ей на поздних этапах двоевластной

¹ *Хорасанский Фидай*. Китаб би хидайат ал-му'минин ит-талибин. (История исмаилизма) / пер. А. А. Семенова. Москва: Наука, 1959. 222 с.

² *Строева Л. В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. Москва: Наука, 1978. 178 с.

³ *Бертельс А. Е.* Находки рукописей на Памире // Народы Азии и Африки. 1961. № 2. С. 234–236.

⁴ *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций / отв. ред. В. И. Беляев. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. 201 с.

⁵ *Родионов М. А.* Учение друзов в изложении Сами Насиба Макарима // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР: в 2 ч. Москва: Наука: ГРВЛ, 1981. Часть II: Доклады и сообщения по арабистике. С. 93–99.

⁶ *Рощин М. И.* Халиф ал-Хаким и установление теократии в фатимидском Египте // Народы Азии и Африки. 1978. № 5. С. 132–141.

⁷ *Смирнов А.* О расколе шиитов и исмаилитов в особенности // Ученые Записки Императорского казанского университета. Казань: Изд. типо-литографии Университета, 1846. С. 79–180.

⁸ *Семенова Л. А.* Указ. соч. 265 с.

структурой (когда визирь имел больший объем полномочий, чем халиф)¹. Кроме того, Л. А. Семеновой удалось перевести многие фрагменты мамлюкских ученых: ал-Калкашанди, ал-Макризи, Ибн Йасара, Ибн Тувайра и др.

Важную роль в исследовании исторической обстановки в Магрибе X в. и ходе исмаилитского восстания сыграли труды советского востоковеда М. В. Чуракова. На основе оригинальных исторических данных им была выявлена важная роль исмаилитского проповедника Абдаллаха аш-Шии в процессе создания Фатимидского халифата².

Таким образом, при всем тематическом многообразии исследований российских и зарубежных ученых, так или иначе затрагивающих проблематику фатимидской государственности и права, работ, которые были бы специально посвящены комплексному анализу ее государственной и правовой структуры, в российской науке до сих пор не проводилось.

Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа:

1. *Завурбеков, Ф. З.* Система источников фатимидского права (X–XII вв.) / Ф. З. Завурбеков. – Текст: непосредственный // Евразийский юридический журнал. – 2022. – № 9 (172). – С. 106–107.
2. *Завурбеков, Ф. З.* Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. / Ф. З. Завурбеков. – Текст: непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2020. – № 4. – С. 88–91.
3. *Завурбеков, Ф. З.* Институт защиты прав человека в Фатимидском Халифате / Ф. З. Завурбеков. – Текст: непосредственный // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 8. – С. 85–88.

¹ *Lane-Poole S.* Op. cit. P. 117–118, 186, 188.

² *Чураков М. В.* Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. Москва: Наука, 1990. 208 с.

§ 2. Социально-экономические, политико-правовые и организационно-идеологические предпосылки образования Фатимидского государства

Упадок магрибских династий Аглабидов и Рустамидов приходится на конец X в. и характеризуется серьезной политической и экономической деградацией. Потребности широкого круга приближенных аглабидо-рустамидских эмиров ложились тяжким бременем на государственный бюджет, который оскудел вследствие исламизации, освобождавшей новообращенных в ислам лиц от уплаты *джизьи*¹. Присоединяемые территории были бедны на ресурсы и не могли удовлетворить аппетиты властной верхушки. Компенсируя дефицит, они увеличивали налоговую нагрузку на население².

Существованию государственных образований Магриба угрожало также постоянное противостояние эмиратов с конгломератом бедуинских племен кутама (конфликт, зародившийся еще во времена первых арабских завоеваний)³. Изолированность эмиров в дворцах-резиденциях, создание гвардейских подразделений из рабов-негров, коррумпированность, неудачные религиозные реформы, руководство лишь экономическими и племенными интересами способствовали созданию конфликтных ситуаций⁴.

Пока последние Аглабиды и Рустамиды вели упорную борьбу с внутренними врагами, законность их правления оспаривали идейные противники в лице многочисленных потомков и последователей четвертого праведного халифа — Али ибн Абу Талиба. К тому времени в этнической и религиозной среде ощущалось влияние новых подходов к пониманию исламской государственности,

¹ *Большаков О. Г.* Джизья // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. Москва: Наука: ГРВЛ, 1991. С. 65.

² По сведениям М. В. Чуракова, после обретения власти в Кайруане Аглабидами (800–909), осуществлявшими свою власть от имени Аббасидов, расходы бюджета достигли отметки в 100 тыс. динаров. Глава династии, фактически получивший эмират на откуп, отправлял в бюджет Аббасидского халифата 40 тыс. динаров [*Чураков М. В.* Указ. соч. С. 164]. Для пополнения бюджета был установлен фиксированный размер десятины в 8 динаров, независимо от дохода с урожая, а также другие разновидности налогов, которые, по мнению большинства населения, носили незаконный характер [Там же, с. 120–121].

³ *Пилипчук Я. В.* Вождества берберов: основные механизмы образования государств в Магрибе // *Метаморфозы истории*. 2016. № 7. 2016. С. 101.

⁴ Как пишет Ибн ал-Хайтам в «Китаб ал-муназарат», аглабидский эмир Абладаллах II попытался в противовес шиизму распространить на подконтрольных территориях ханафизм, что вызвало враждебность маликитского населения [*Hamdani S. A.* Between revolution and state. P. 44].

нашедшее отражение в идеологии Фатимидов, созвучной чаяниям местного населения. В таких условиях социальная база Аглабидов и Рустамидов неумолимо уменьшалась¹.

Немногочисленные сторонники в лице небольшой части арабской знати, обязанной положением лично правящей верхушке и незначительной военной поддержке гвардейцев-негров, не могли предотвратить предстоящую катастрофу.

Совершенные магрибскими правителями ошибки как внутривосточного, так и внешнеполитического характера привели к всеобщему экономико-политическому кризису и возникшему в связи с этим разочарованию широких слоев мусульманского населения и образованной элиты².

Для разрушения прежней системы не хватало лишь энергетического импульса, который был дан в 892 г. шиитским миссионером Абу Абдаллахом аш-Ши³. К этому времени шииты в Магрибе обрели некоторое влияние. Так, в Марокко они создали эмират Идрисидов, в Кайруане, столице Аглабидского государства, образовали множество автономных общин⁴. По поручению фатимидского имама Абу Абдаллах аш-Ши стал вести среди них агитацию и пропаганду⁵. Для реализации этой цели миссионер был заранее снабжен всеми необходимыми инструкциями и шпионами, которые сообщали информацию о боевом духе берберских племен, численности войска и уровне лояльности к Аглабидам⁶.

Элитой кутамитов все острее ощущалась необходимость в новой идеологии. Вскоре глава племени сактан заключил союз с аш-Ши как представителем династии Фатимидов и главой их военно-политической силы с четко разработанной

¹ Чураков М. В. Борьба хариджитов Сиджилмасы. Москва: Арабские страны, 1966. С. 57.

² Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. С. 167.

³ Jiwa S. The initial destination of the Fatimid Caliph 'Abd Allāh al-Mahdī's Dār al-Hijrah: Yaman or Maghrib: the politico-military activities of the Da'wah in the Maghrib and Yaman. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1984. P. 95.

⁴ В средние века служил столицей Ифрикии сначала при Аглабидах, потом – при Фатимидах и Зиридах.

⁵ *Al-Qādī al-Nu'mān*. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 7.

⁶ Jiwa S. The initial destination of the Fāṭimid Caliph 'Abd Allāh al-Mahdī's Dār al-Hijrah: Yaman or Maghrib: the politico-military activities of the Da'wah in the Maghrib and Yaman. P. 103.

идеологией *ад-да'ва*¹. С этого момента Абу Абдаллах приобрел статус духовного главы племен кутама, обратившихся в исмаилизм².

Как сообщают источники, Абу Абдаллах аш-Шии первое время не стремился к особой публичности, но активно занимался пропагандой, привлекая последователей преимущественно среди высших слоев бедуинских племен³. Он проводил военные приготовления, попутно обретая авторитет среди кутама благодаря своим знаниям исламского права и религии⁴. Наибольших успехов удалось добиться в работе с группой санхаджа, инициаторами антиаглабидского движения⁵. При их поддержке аш-Шии создал небольшую гвардию из 400 человек, наиболее преданных его учению, которые сыграли значительную роль в свержении династий Аглабидов и Рустамидов⁶. Кроме гвардии было создано семь военных групп (*ас-кар*), командиры (*мукаддам*) которых подчинялись вождю соответствующего племени, а в каждую область назначался исмаилитский миссионер (*да'и*), подотчетный главному миссионеру этой области, то есть аш-Шии⁷.

Активность Абу Абдаллаха аш-Шии не осталась незамеченной ни другими племенами кутама⁸, ни правителем Аглабидского эмирата⁹. Вскоре между сторонами начались активные боевые действия, ограничивающиеся на первых порах набегами и небольшими стычками¹⁰. На волне первых успехов исмаилитов к движению стали присоединяться народные массы в лице не только шиитов, но и маликитов, ханбалитов и хариджитов¹¹.

Аглабиды предпринимали военные экспедиции, которые хотя и были успешными, однако не могли существенным образом изменить ситуацию, поскольку государство к этому времени достигло своей наивысшей кризисной точ-

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa*. P. 51.

² Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. С. 168.

³ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa*. P. 57.

⁴ Ibid, p. 49.

⁵ Ibid, p. 55.

⁶ Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. С. 168.

⁷ Там же, с. 169.

⁸ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa*. P. 77.

⁹ Ibid, p. 62.

¹⁰ Ibid, p. 80.

¹¹ Ibid, p. 90.

ки. В 902 г. эмир Абу-Аббас в попытке упрочить личную власть поместил под стражу своего сына и наследника престола Зийадаталлаха в тюрьму¹. Однако подобный шаг привел к обратному результату: вскоре эмира убили сторонники арестованного наследника. Зийадаталлах, оказавшись у власти, казнил дядей, в том числе тех, кто во главе военных экспедиций наносил поражения силам кутама².

Формирование войска, в состав которого вошли многочисленные противники исмаилитов, в том числе среди племен кутама, требовало значительных ресурсов, добыча которых была возможна только путем дополнительных поборов. Население, доведенное до крайней нищеты, активнее примыкало к аш-Шии. К 903 г. большая часть Аглабидской державы была охвачена восстаниями, а через два года исмаилиты уже приблизились к Кайруану³. Вскоре Зийадаталлах оставил войско и отправился в город Раккаду⁴.

На следующем этапе восстания потребовалось личное участие аш-Шии. В 905–906 гг. восставшие заняли крупный город-крепость Тобну⁵, после чего Абу Абдаллах произвел реставрацию раннеисламской налоговой политики⁶. Был введен запрет на взимание с мусульман хараджа⁷, а также объявлено о возмещении ранее выплаченных средств⁸.

Положительный пропагандистский эффект подобного подхода выразился в том, что различные районы Ифрикии активнее переходили на сторону кутама. Спустя 3 года после захвата Тобны, в 909 г., восставшие заняли столицу Аглабидов Раккаду⁹. Ранее, прихватив казну, Зийадаталлах бежал на Восток¹⁰.

¹ Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. Р. 169.

² Там же, с. 179.

³ Perkins K. Aghlabid Amirate of Ifriqiya (800–909). In Encyclopedia of African History / edited by Kevin Shillington. New York: Fitzroy Dearborn, 2005. P. 20.

⁴ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 169.

⁵ Ibid, p. 132.

⁶ Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. С. 170.

⁷ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 203.

⁸ *Ибн Идари ал-Марракуши*. Ал-байан ал-мугриб фи ахбар ал-Магриб // Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары: в 4 т. Москва: Вост. лит., 2013. Т. 4. С. 250.

⁹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 175.

¹⁰ Ibid, p. 188.

Таким образом, военно-политическая стратегия покорения Магриба Абу Абдаллах аш-Шии завершилась полным успехом. Заняв Раккаду, он издал ряд указов, среди которых следует назвать распоряжение о гарантиях неприкосновенности жизни и имущества горожан, чеканке новой монеты и запрете упоминания имени Аббасидского халифа во время пятничной молитвы, а также указ о всеобщей амнистии¹. К этому моменту власть аш-Шии распространилась на большую часть Ифрикии².

Однако уничтожение государства Аглабидов не означало автоматического создания Фатимидского халифата. Это связано с тем, что во главе восставших не оказалось главного символа восстания, а именно представителя династии Фатимидов Абдаллаха ал-Махди, потомка дочери Пророка Фатимы. Последний, схваченный местными властями, находился в тюрьме столицы хариджитского эмирата Сиджилмасу в ожидании исхода гражданской войны³.

Абу Абдаллах в том же 909 г. предпринял успешные действия по освобождению духовного лидера. Вот как описывает это событие фатимидский историк-юрист Кадан-Нуман: *«Аль-Яса бин Мидрад (глава Сиджилмасы) потерпел поражение от аш-Шии и многие из его свиты были убиты. Аш-Шии преследовал до тех пор, пока он (Мидрад) не скрылся в городе. Приближалась ночь, наступающая темнота обволакивала день и наступили сумерки. Отряд аш-Шии не вошел в город и разбил лагерь неподалеку. Когда наступила ночь, Ибн Мидрад сбежал со своими двоюродными братьями и другими членами семьи. Абу Абдаллах аш-Шии и те, кто был с ним, провели ночь в большой тревоге, не зная, что произошло и что постигло имама ал-Махди. Он понимал, что ночью захват города невозможен. Это могло произойти, если бы они знали о бегстве грешника (Мидрада). Утром пришли знатные люди города и сообщили о побеге главы города. Восставшие встретили имама ал-Махди и его сына – ал-Каима. Царило безмерное ликование. Люди сходили с ума от радости. Осед-*

¹ Ibid, p. 176.

² Jiwa S. The initial destination of the Fāṭimid Caliph ‘Abd Allāh al-Mahdī’s Dār al-Hijrah: Yaman or Maghrib: the politico-military activities of the Da‘wah in the Maghrib and Yaman. P. 121.

³ Семенова Л. А. Указ. соч. С. 13.

лав лошадей, они стали собираться в дорогу в окружении верных сторонников. Абу Абдаллах шел перед имамом и говорил: “Это мой и ваш господин, о верующие”. Он благодарил и хвалил Аллаха и плакал от счастья, пока Имам не добрался до приготовленной для него палатки»¹.

В процессе похода на Сиджилмасу восставшие кутама уничтожили эмират Рустамидов. Последние, как уже было отмечено, переживали период упадка и разложения, поэтому не смогли оказать достойного сопротивления. Абу Абдаллах без боя взял Тахарт, а оставшиеся в живых представители Рустамидов бежали на юг².

Армия во главе с Абдаллахом ал-Махди и Абу Абдаллахом вернулась в Раккаду, и 7 января 910 г.³ собравшиеся в городе войска принесли присягу ал-Махди и признали в нем халифа⁴. В своем декрете новоявленный халиф легитимировал претензии на власть кораническими нормами, озвучил намерение восстановить правление прямых потомков Пророка от его дочери Фатимы и объявил шиизм-исмаилизм идеологической основой государства⁵. Жителям города гарантировалась безопасность и вознаграждение за лояльность. Абдаллах утвердил свое имя *ал-Махди* (ведомый Богом)⁶, а также титулы *амир ал-муминин* (повелитель правоверных) и *Имам ал-муслимин* (имам мусульман)⁷. Было объявлено об окончании периода *самр* (Сокрытия) и наступлении новой эпохи *давр ал-кашф* (период Явления)⁸. Установление власти Абдаллаха ал-Махди стало началом фатимидского политического господства над Магрибом и одновременно переходной стадией к новой фазе фатимидского политического существования от теополитической корпорации к теократическому монархическому государству. Ал-Махди легитимировал

¹ *Al-Qādī al-Nu‘mān*. Iftitāḥ al-Da‘wa. P. 132.

² *El-Hareir I. S.* The Rustamid state, 144–296/762–909: PhD thesis. Utah: The University of Utah, 1976. P. 232.

³ *Al-Qādī al-Nu‘mān*. Iftitāḥ al-Da‘wa. P. 208.

⁴ *Ibid*, p. 205.

⁵ *Ibid*, p. 206–208.

⁶ В исламской эсхатологии Махди – человек, который прибывает на землю для усиления и обновления веры накануне наступлению Судного дня.

⁷ *Jiwa S.* The Fatimids: The Rise of a Muslim Empire. London: Bloomsbury Publishing, 2017. P. 35.

⁸ *Чураков М. В.* Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. С. 171.

свою власть религиозными нормами, устранил конкурентов и утвердил личную неограниченную власть, передаваемую по наследству¹.

Одной из характерных особенностей средневековой цивилизации является то, что прежний мусульманский мир был неоднороден и состоял либо из раздробленной совокупности самобытных областей и провинций, либо из монолитных, централизованных субъектов международных отношений на базе идеологии суннизма². Магриб X–XII вв., оккупированный халифатом Омейядов, а затем Аббасидов и исламизированным населением, отделенный от Европы Средиземным морем, а от западных мусульманских стран – пустынями, был одним из самых неспокойных регионов Средиземноморья. Долгое время он выступал ареной борьбы между различными исламскими религиозно-правовыми течениями, где гегемонии суннизма постоянно оспаривал шиизм. Закономерно, что «магрибская проблема» в IX–X вв. стала одной из важнейших в исламском мире.

Активным участником «магрибского вопроса» была исмаилитская политико-религиозная организация *ад-да'ва* («исмаилитский призыв»), без которой образование Фатимидского халифата было бы невозможно. Чтобы понять ее сущность, значение и роль в этом процессе, следует обратиться к событиям, происходившим далеко за пределами Магриба и задолго до возникновения *ад-да'ва*.

После кончины пророка Мухаммеда перед лидерами мусульманской *уммы* (общины) возникли разнообразные вопросы религиозно-правового характера. Ислам распространялся быстрыми темпами, однако последователи Пророка не обладали достаточным авторитетом, чтобы претендовать на роль абсолютных и непререкаемых учителей, способных находить ответы на возникающие в новых

¹ Впервые фатимидский имам был провозглашен халифом в 910 г., когда в соборных мечетях новой столицы Кайравана была прочитана проповедь (*хутба*), упоминавшая имя шиитского исмаилитского имама: «Господи, благослови Своего раба и наместника (халифа), которому вверена в Твоих землях судьба Твоих слуг, слугу Божьего Абу Мумаммеда ал-Имама ал-Махди биллаха, Повелителя правоверных, так же, как Ты благословил его предков, Твоих верно ведомых наместников» [Джива III. Фатимиды: в 2 т. Москва: Наталис, 2019. Т. 1: Становление мусульманской империи. С. 43].

² Мусульманский магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, Новое время) / М. Ф. Видясова, С. А. Кириллина, В. В. Орлов, Н. Н. Дьяков. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 110.

исторических обстоятельствах вопросы, необходимость разрешения которых была обусловлена религиозными, политическими и социальными причинами.

Ислам, как и христианство, формировался в течение продолжительного времени. В VIII–IX вв. в мусульманском мире стали возникать объединения, в которых рассматривались различные вопросы богословского, правового и политического характера.

Одна из основных дискуссий была вызвана проблемой понимания терминов «греховность» и «суверенитет общины»¹. Идеологами этой полемики стали члены самой ранней в исламе религиозно-политической партии, возникшей в государстве во время гражданской войны между последователями династии Омейядов и сторонниками «праведного» халифа Али. Будучи недовольными действиями Али, часть войск покинула ставку, а их предводители организовали движение хариджитов (отколовшиеся)². Они стали вести собственную политику, объявили Омейядов (а потом и Аббасидов) грешниками, халифов из этих династий – узурпаторами и тиранами и постановили вести с ними войну как с иноверцами.

Другое религиозно-политическое движение, возникшее вскоре после смерти Мухаммеда, называлось шиизмом, или партия Али. Различия между шиитами и суннитами заключались в том числе в отношении к имаму и институту имамата. Для суннитов халиф – светский лидер, избираемый из числа племени курайшитов членами мусульманской общины в целях регулирования общественных отношений согласно нормам шариата и надзора за исполнением божественных наставлений. Шииты же не признавали подобного подхода и считали, что имамат принадлежит исключительно семейству Пророка по линии его дочери Фатимы, то есть Али и его потомкам. Для шиитов имам являлся первосвященником, обладающим свойством непогрешимости в силу заключающейся в нем божественной эмана-

¹ Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). Москва: АСТ: Восток–Запад, 2006. С. 55.

² Али-заде А. А. Хариджиты // Исламский энциклопедический словарь. Москва: Ансар, 2007. С. 297.

ции. Имамат, по мнению шиитов, не зависел от воли народа, поскольку был заповедан Богом и базировался на основе «духовной преемственности»¹.

В середине VIII в. в шиизме произошел раскол, в результате которого возникло еще одно религиозно-политическое движение – исмаилизм. Источники сообщают, что оно распространялось в кругу последователей шестого шиитского имама Джафара ас-Садика, идеолога шиизма². Назначив имамом младшего сына Мусу ал-Казима, Садик объявил о лишении права наследовать имамат старшего сына Исмаила, который умер в 755 г. еще при жизни отца³. Некоторая часть шиитов посчитала назначение ал-Казима незаконным, поскольку, по их мнению, божественная воля могла проявиться только единожды. Раз первым имамом назначили Исмаила, то только ему принадлежит духовная власть над общиной⁴.

Таким образом, в исламе возникло множество различных направлений, которые стремились распространять свои идеи на максимально большое количество людей и территорий. При всех различиях во взглядах на религиозно-правовые вопросы, их объединяла общая ненависть как к омейядским, так и к аббасидским династиям, возглавлявшим халифат. Стремление низложить их любыми способами привело к серьезным изменениям в политической, социально-экономической, культурной и религиозной жизни мусульманского мира. Руководствуясь двумя концепциями – передачей религиозной власти только по линии прямых потомков Мухаммеда и идеей о непогрешимости имамов – шииты приступили к их активному распространению⁵.

Однако простого объявления Омейядов и Аббасидов узурпаторами было недостаточно. Свержение власти требовало более совершенных форм взаимо-

¹ Фильштинский И. М. Указ. соч. С. 154.

² Кныш А. Д., Маточкина А. И. Шиитский ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2016. С. 27.

³ А. Д. Кныш отмечает, что точная дата смерти Исмаила является предметом научного спора [Daftary F. Alids // Encyclopedia of Islam. 3rd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com> (дата обращения: 12.09.2022)].

⁴ Крымский А. Е. Шиитство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Санкт-Петербург: Семеновская Типолиитография (И. А. Ефрона), 1903. Т. 78. URL: https://gufo.me/dict/brockhaus/Шиитство_или_шиизм (дата обращения: 12.09.2022).

⁵ Прозоров С. М. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство. Москва: Наука, 1984. С. 206.

действия недовольных¹. Ими стали возникшие на основе шиитских учений религиозно-политические организации, первые из которых возникли в середине VIII в. Тогда, наученная горьким опытом поражений в антиомейядских восстаниях, династия Аббасидов приступила к созданию военно-политической и религиозной сети, основанной на членстве, имеющей свою атрибутику, символику, ритуалы, структуру, казну и преследовавшую строго определенные цели, для реализации которых использовала метод проведения религиозной проповеди (*ад-да'ва*). Благодаря этому в 750 г. Аббасиды свергли Омейядов и возвели на престол своего представителя².

Последующее упразднение Аббасидами этой организации и репрессии в отношении ее членов не помешали использованию накопленного опыта для создания аналогичных структур множеством ответвлений шиизма, одним из которых являлся исмаилизм. Вскоре организации стали обладать серьезной военной и политической силой, специфика которых заключалась в подчинении непосредственным руководителям, а не правителям, во владениях которых они создавались (если это не были одни и те же лица). Дополнительную силу и боеспособность этим организациям придавала их жесткая централизованность и сплоченность. На все перечисленное следует обратить внимание при рассмотрении истории исмаилитского политико-религиозного движения *ад-да'ва*.

Источники не сообщают о точном месте и времени официального создания исмаилитской религиозно-политической организации, однако по косвенным данным ученые предполагают, что это произошло в конце IX в. в г. Саламия основателем династии Фатимидов Абдаллахом ал-Махди³. Используя свой авторитет, имам превращал исмаилитских неофитов в военную и интеллектуальную опору исмаилитского движения.

¹ Дафтари Ф. Легенды об ассасинах: мифы об исмаилитах / пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. Москва: Ладомир, 2009. С. 23.

² Большаков О. Г. Ал-'Аббасийун // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. Москва: Наука: ГРВЛ, 1991. С. 5–6.

³ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 145.

Фатимидский проповедник и богослов ан-Нисабури писал: «Он, даи, должен постоянно умолять верующих повиноваться имаму и любить его, взывать к нему, посвящать свое богатство и души его делу, угождать ему и повиноваться ему, а также вести вместе с ним священную войну, если он прикажет»¹.

В практике миссионерами (даи) применялись разнообразные пропагандистские методы, которые предполагали использование любых доступных для своего времени форм взаимодействия в целях создания максимально эффективной системы вербовки. Яркой иллюстрацией этого выступает деятельность Абдаллаха аш-Шии, о котором было отмечено выше². Революционные послания неустанно распространялись проповедниками в различных частях средневекового мусульманского мира – от Средней Азии до Йемена и Северной Африки. Обширность территории государства не позволяла проводить действенный надзор над населением, чем не преминули воспользоваться исмаилиты. Важным фактором успешной пропаганды являлся социально-политический упадок Аббасидов³.

Одной из таких проблемных областей оказалась Северная Африка. Опираясь на протестный настрой местного населения, исмаилитские проповедники обрели идеологическую власть над умами мусульман разного социального уровня, особенно среди бедных слоев крестьянства и бедуинов. Успешной работе способствовал также личностный фактор. Благодаря уму и прозорливости главы магрибской ячейки организации Абдаллаха аш-Шии удалось уничтожить Аглабидский эмират и создать на его руинах Фатимидский халифат. Обращенные в исмаилизм берберы кутама стали основной ударной силой движения⁴.

¹ Naysābūrī A. A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Mission, A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-du'āt / ed. and tr. Verena Klemm and Paul E. Walker. P. 71.

² Например, аш-Шии лично преподавал исмаилитские догматы в формате лекций. Эти лекции были известны как «сеансы мудрости» (*маджлис аль-хикма*), поскольку эзотерическая доктрина исмаилитов называлась мудростью, или *хикма*. Абу `Абд Аллах аш-Ши дал указание своим подчиненным даи провести аналогичные заседания в районах, находящихся под их юрисдикцией [Daftary F. The Ismaili da'wa Outside the Fatimid dawla, in L'Egypte Fatimide: Son Art et Son Histoire / Marianne Barrucand (ed.). Paris: Presses de l'Universite de Paris-Sorbonne, 2000. P. 3].

³ Фильштинский И. М. Указ. соч. С. 144.

⁴ Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 46.

Образовавшееся государство не только предоставило религиозно-политической организации официальный статус, но и сделало одним из важнейших институтов, который продолжал идеологическую работу как внутри, так и за пределами страны¹.

Таким образом, успешной работе *ад-да'ва* способствовали три фактора: социально-политическая ситуация в целевых районах, личностные качества лидеров и эффективная пропагандистская стратегия.

Структура организации представляла собой четкую иерархическую лестницу, которая не только объяснялась соображениями результативности (дисциплина и т. п.), но и носила отпечаток космологических представлений исмаилитской доктрины имамата². Во главе организации стоял имам исмаилитов (он же халиф), который занимал должность пожизненно. Определяя основные направления деятельности, он назначал высших должностных лиц и подтверждал полномочия вновь назначенных членов. Ему подчинялся глава *ад-да'ва даи ал-дуат* – заместитель имама, ведавший административно-хозяйственными делами. *Дай ал-дуат* назначал региональных глав организации (*худжжат*) в различные «острова» мусульманского мира. При *худжжате* состоял так называемый *дай ал-балаг* (по мнению Ф. Дафтари, связующее звено между штаб-квартирой *джазира* («острова») и *да'ва* в столице Фатимидов)³.

Главным функционером организации в отсутствии *худжжата* и *ал-балаг* являлся *дай ал-ма'зун* – лицо, имевшее право на проповедь. Ниже стояли помощники: *ал-ма'зун ал-мутлак* – он занимался приведением новообращенных к присяге и объяснением отдельных принципов работы организации; и его по-

¹ Значительные успехи были достигнуты в странах Средней Азии, Сирии и Персии, население которых было осведомлено о шиитском политико-правовом учении. Результатом успешной пропагандистской кампании в Персии и Ираке стало обращение руководителей ряда племен, амиров г. Куфа и других городов Аббасидского халифата в исмаилизм. Не в последнюю очередь это произошло благодаря талантливому фатимидскому миссионеру, богослову и ученому Хамиду ал-Дину ал-Кирмани [*Daftary F. Op. cit. P. 5*].

² *Ivanow W. The Organization of the Fatimid Propaganda // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1939. Vol. 15. P. 8.* Более подробный анализ этот вопроса см.: *Calderini S. Cosmology and authority in medieval Ismailism // Diskus. 1996. Vol. 4, no. 1. P. 11–22.*

³ *Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 289.*

мощник *даи ал-махдуд* (*ал-махсур* или *ал-мукасир*)¹ – отвечал за привлечение перспективных новообращенных и критику их прежних убеждений². Рядовые исмаилиты, не занимавшие каких-либо должностей, назывались *мустаджиб* (новообращенный).

Аналогичную классификацию, основанную на космологических представлениях исмаилитов, приводит фатимидский богослов ал-Кирмани в труде «Успокоение разума». Главой иерархии проповедников был *натик* («глаголящий») – пророк, наделенный «глаголом», привносящий в мир Закон. За *натиком* неотступно следует его *васыйй*, или *асас* (исток), то есть человек, осуществляющий заветы «глаголящего». Постоянными действующими лицами иерархии были глава *да'ва* – имам. Приближенные имама имели статус *баб* – врата, ведущие к центру жизни общины, коим является имам. *Худжжа* (доказательство) – подчиненные *баб*, которые являлись авторитетами в вопросах исмаилизма.

Перечисленные позиции относились к высшим рангам. Ниже следовал ранг проповедников (*даин*, мн. ч. – *ду'ат*). Среди них *даи ал-балаг* (возвещающий, абсолютный, ограниченный) – проповедник, который управляет примыкающими (*мукасир*) – пропагандистами учения среди масс. Низшее звено в системе занимает *мустаджиб* (откликнувшийся) – неофит³.

Труды фатимидского историка ан-Нисабури сообщают, что Фатимиды предъявляли ряд требований к компетенциям проповедников: «*Да'и должен знать, что государство является хранителем веры; государство имама основано на религии. Если дела как религии, так и да'ва находятся в надлежащем порядке и хорошо поддерживаются, оно будет функционировать должным образом. Все население будет слугами имама, будь то в его присутствии или в других регионах; они становятся подобны его армии, сторонникам и доброжелателям, ни один из которых не способен предать или восстать против него, потому что все люди становятся его противниками и врагами, если в рели-*

¹ Racius E. The multiple nature of the Islamic Da'wa. Helsinki: University of Helsinki, 2004. P. 153.

² Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 289.

³ Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума / введение, перевод с араб. и комментарии А. В. Смирнова. Москва: Ладомир, 1995. С. 153, 157.

гии есть недостатки, а да'и неспособен или небрежен в управлении религией и руководстве, это потому, что он сам невежественный, нечестивый или некомпетентный, нездоровый и ненадежный, и он разрушит убеждения верующих. Они отступят, и воцарится хаос»¹.

Претендовать на статус *даи* организации могли только высокообразованные люди, обладающие педагогическими навыками, а также глубокими знаниями в различных науках². Кроме того, потенциальный миссионер должен быть органичной частью субъекта пропаганды (например, местной общины), говорить на местном наречии, обладать положительными человеческими качествами, быть сведущим в праве (поскольку вне границ государства они разрешали внутриобщинные споры) и т. п.³

Более подробные требования к кандидату описаны в специфической литературе жанра *адаб ал-даи* (наставление миссионерам)⁴.

Немногие источники показывают, каким образом была организована работа проповедников. Вышестоящий член *да'ва* лично экзаменовал кандидата⁵. В хрониках Аху Мухсина указывается на наличие определенной системы ини-

¹ Naysābūrī A. A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Mission, A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-du'āt / ed. and tr. Verena Klemm and Paul E. Walker. P. 74–75.

² «Да'ва должен обладать всеми добродетелями, которые встречаются отдельно среди остальных людей. Поэтому он нуждается в превосходных знаниях в области юриспруденции, потому что он сам должен быть юристом как во внешних, так и во внутренних толкованиях. Он должен обладать достоинствами судьи, потому что он, по сути, судья как по внешним, так и по внутренним признакам; ему нужны терпение, знания, настойчивость, обоснованность мнения, мастерство, честность, стойкость и другие характеристики, которые применимы к судьям. В нем должны быть качества тех, кто управляет государством, среди которых мужество, великодушие, умение управлять, благоразумие, политические способности и культурный уровень. Он – маяк для приверженцев религии» [Walker P. E. The Responsibilities of Political Office in a Shi'i Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fatimids // Islam, the State, and Political Authority. Middle East Today / A. Afsaruddin (eds). New York: Palgrave Macmillan, 2011. P. 98].

³ Daftary F. Op. cit. P. 8.

⁴ Halm H. The Fatimids and their traditions of learning. London: I. B. Tauris, 1997. P. 60.

⁵ Ibid, p. 68.

циации в исмаилизм, состоявшей из семи или девяти степеней, которая в конце концов приводит обращенного в атеизм и ересь¹.

Однако Ф. Дафтари справедливо замечает, что «хотя определенная этапность и постепенное введение в тему совершенно неизбежны при инициации обращенных в педагогических целях, в самой исмаилитской литературе нет никаких свидетельств подобной жестко закрепленной градуированной системы»². Инструкции *да'ва* предписывали ничем не выделяться из среды мусульман, благодаря знаниями постепенно завоевывать среди них авторитет, производить тщательный отбор потенциальных неофитов. Истина, согласно инструкциям, должна открываться им постепенно, по мере освоения основных положений учения. Сетевая структура *да'ва* не позволяла нижестоящим звеньям системы знать в лицо кого-либо, кроме своего руководителя. Ценность того или иного миссионера определялась исходя из количества новообращенных, особенно среди элиты. Каждый пропагандист обладал высокой степенью автономности³.

Для эффективного осуществления пропаганды средневековый мир был разделен на двенадцать «островов» – *джазира*, каждая из которых возглавлялась наместником – *худжжат*. Эти острова включали в себя территории Аравийского полуострова (*ал-Араб*), Византии (*ар-Рум*), славянских стран (*ас-Сакалиба*), Нубии (*ан-Нуб*), Хазарии (*ал-Хазар*), Индии (*Хинд*), Синда (*Синд*), Африки (*аз-Зиндж*), Абассинии (*ал-Хабаши*) и Китая (*Чин*)⁴.

Экономическую основу организации составляли, как правило, выплачиваемые членами пожертвования, а в последующем – поддержка фатимидского правительства. «От имени имама он собирал ряд налогов, таких как обязательная милостыня (*закят*), пятая часть доходов (*хумс*), выплачивавшаяся всеми мусульманами-ши'итами, наряду со специфически исмаилитскими взносами, такими как

¹ Семенова Л. А. Еще одна версия трактата Аху Мухсина // Письменные памятники Востока. Москва: Наука, 1974. С. 152.

² Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 292.

³ Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Указ. соч. С. 9.

⁴ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 288.

«наджда» (взнос, отчислявшийся каждым новообращенным в качестве платы за получение наставлений)» – пишет об этом вопросе Ф. Дафтари¹.

В IX–X вв. религиозные цели в деятельности организации были сильнее, чем впоследствии. Идея о наступлении всеобщей справедливости и порядка под руководством праведных последователей Пророка в лице семейства Алидов, на наш взгляд, отнюдь не являлась прикрытием простого стремления к власти, как это описывают антиисмаилитские источники. Обращая инакомыслящих, в том числе представителей других мусульманских течений, в свою веру, исмаилиты думали, что способствуют возвращению последнего, седьмого пророка-натика – Мухаммеда, сына Исмаила, который наполнит землю «правосудием и справедливостью, как прежде она была наполнена несправедливостью и притеснением»². Для осуществления этой цели проводилась активная организаторская и политическая деятельность.

Новый этап в истории организации связан с завоеванием Магриба. Итогом этой работы стало возникновение теократического государства Фатимидский халифат.

По мнению М. Д. Ходжжсона, упорство в достижении цели и последующий успех исмаилитов в Магрибе опираются на идеологические представления о сходстве пути исмаилитов с биографией Пророка³. Историк увидел в стремлении Фатимидов завоевать Египет и священные города Аравии «подражание архетипу, заимствованному из жизненного пути Пророка Мухаммада»⁴.

Таким образом, возникновение государства обусловлено совокупностью нескольких факторов, главный из которых – наличие в целевых районах Магриба

¹ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. Москва: ООО «Издательство АСТ»: Ладомир, 2004. С. 104, 107.

² Прозоров С. М. Указ. соч. С. 208.

³ Пророк в результате безуспешных попыток обратить в ислам мекканцев был вынужден обосноваться в более покорной Медине. Здесь Мухаммад провел активную работу по созданию инфраструктуры будущих завоевательных походов внутри и вне аравийского полуострова. Он и его последователи вели активную пропаганду, вступали в союзы с соседними племенами и т. п. Медина стала первой дар-ал-хиджрой (вечным жилищем), в которую вернулся ислам после изгнания [Avci A. Dār al-hijra in Khārijī and Ismā'īlī thought // *Ilahiyat Studies*. 2012. No. 2 (2). P. 169].

⁴ Ходжжсон М. Д. Орден ассасинов. Москва: Вече, 2006. С. 100.

соответствующей социальной базы будущего государства, ошибочная политика представителей местных политических образований, а также эффективная военно-пропагандистская кампания исмаилитов на базе привлекательной для своего времени идеологии шиизма-исмаилизма.

Успешность магрибской кампании объясняется не только военной мощью *ад-да'ва*, но и настроениями местного населения, а также организационными способностями движения, проводимой им политикой. Несмотря на то что сунниты составляли большинство населения, умелые действия по обращению в шиизм берберской племенной верхушки, наряду с эффективной пропагандой, привели к военно-политическому успеху шиитского меньшинства.

§ 3. Доктрина имамата и ее влияние на формирование верховной власти

Современные исследователи согласны в том, что в исламском обществе преобладает концепция неотделимости политической власти от религии. Продолжительное время существование идеи о духовном и политическом превосходстве выдающейся личности привело к созданию трудов, определявших ее роль в социально-политической и религиозной жизни мусульманской общины. Особенное внимание этой проблеме уделено в шиитской политико-правовой доктрине имамата.

В раннем шиизме рассматривались два принципиальных вопроса: о лучшей форме государства и власти. Наиболее подходящей формой государства, согласно доктрине имамата, являлась теократия. Однако важнейшая часть доктрины была посвящена абсолютной власти имама, потомка Пророка по линии его дочери Фатимы¹. Основа для разработки доктрины возникла на заре исламской религии в период правления четвертого праведного халифа Али ибн абу Талиба.

Считается, что четвертый шиитский имам Али б. Аль-Хусайн (ум. в 712–713 г.) обосновал право имамов на политическую власть в следующей цитате, произнесенной перед общиной: *«О Аллах, эта должность [лидера пятничных*

¹ Объединенная в идее «Алидской теократии», упоминаемой Ивановым в работе «Книга о Признании Имама» [*Fasl dar Bayan-I Shinakht-I Imam (Book on the Recognition of the Imam) / Text and Translation by W. Ivanow. Bombay, 1922. P. 5*].

богослужений] принадлежит вашим наместникам (хулафа) и вашим избранникам... но они [т. е., Омейяды] забрали [у нас]»¹. Последствия такого высказывания заключались в том, что функция созыва и руководства публичной формой богослужения халифом была объявлена шиитами незаконной, следовательно, юридически недействительной, а равно и установление халифской власти без предварительного назначения посредством *насс*².

Политические инновации породили оппозицию, которая привела к гражданской войне. Однако после того как большинство восстаний было подавлено, шиитские лидеры избрали путь политического нейтралитета. Идеологом этой переориентации стал шестой имам ас-Садик. Он отказался поддерживать прямые претензии двоюродных братьев и, несмотря на то что был одним из самых уважаемых лидеров Алидов, отклонил приглашение принять халифат, когда Аббасиды пришли к власти³. Им была окончательно сформирована идея о том, что только имам может быть достаточно квалифицированным, чтобы руководить исламским обществом.

Отношение ас-Садика к политике стало основой шиитской теории имамата. Он разделил руководство общиной на светскую и духовную сферы. Если светская власть, по его мнению, была узурпирована династией Аббасидов, то духовная власть находилась в руках Аллаха, который осуществлял божественную власть и управлял делами человечества с помощью назначенных представителей в лице имамов-заступников перед Аллахом (*худжжа*). Только они могли быть уполномочены интерпретировать исламское откровение и развивать его, не совершая ошибок (*исма*)⁴. В этом отношении имам уподоблялся Пророку, который был наделен особыми знаниями и унаследовал их от всех древних пророков и их наследников.

Одними из первых, кто попытался воплотить доктрину имамата в религиозно-политическом аспекте, стали исмаилиты. Созданный ими Фатимидский халифат выступил ареной, где идеологические представления шиитов-исмаилитов с переменным успехом реализовывались на практике.

¹ Sachedina A. A. The Just Ruler (al-sultān al-‘ādil) in Shī‘ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. New York; Oxford: Oxford univ. press, 1998. P. 89.

² Jafri S. H. M. Origins and Early Development of Shia Islam. London: Longman, 1979. P. 207.

³ Sachedina A. A. Op. cit. P. 89.

⁴ URL: <https://iranicaonline.org> (дата обращения: 15.06.2023).

Фатимидский взгляд на доктрину имамата во многом повторяет общешииитский подход и описан в творчестве таких исмаилитских мыслителей, как ан-Нисабури, ал-Кирмани, ан-Нумана. Несмотря на некоторые догматические сходства, например в вопросах сущности и значения халифата как божественного творения, призванного охранять ислам и осуществлять справедливое руководство над всем миром, в вопросах формирования верховной власти, полномочий главы государства и источниках его власти между суннитами и шиитами-исмаилитами имеются существенные различия.

Согласно позиции суннитского идеолога ал-Маварди, право избрания халифа принадлежит общине, в то же время исмаилиты заявляли, что управление государством и обществом вечно и находится в руках имамов, прямых потомков Пророка. Исмаилитские мыслители соглашались с мнением большинства шиитов в том, что верховная власть – имамат – в силу «божественного предопределения» принадлежит роду Али, а в вопросах принципа передачи имамата придерживались точки зрения, согласно которой имамат передается через «божественное предопределение» путем выбора имамом наследника из числа Алидов¹.

Вместе с тем доктрина Фатимидов настаивает на чистом и неразделенном авторитете живого имама – авторитета, который является всеобъемлющим для всех аспектов исламского права и государства².

Одним из известных авторов фатимидской доктрины был исмаилитский идеолог и философ ал-Кирмани. В основе понимания концепции имамата лежали шиитские воззрения на основы религии, государства и права. Принципы государственной власти были изложены в его *magnus opus* («Успокоение разума»).

Современник халифа ал-Хакима и его горячий сторонник, ал-Кирмани прославлял правителя и его власть. Автор считал имама-халифа главной фигурой ислама, власть которого, являясь священной по своей сути, не должна быть разделена

¹ Прозоров С. М. Указ. соч. С. 204–211.

² Walker P. E. The Responsibilities of Political Office in a Shi‘i Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fatimids. P. 107.

с кем-либо¹. Приобретая власть от Аллаха, имам устанавливал односторонний договор, обязывавший жителей государства полностью подчиняться его воле. По мнению ал-Кирмани, народ был не вправе ни судить, ни критиковать имама, так как его власть имела неограниченный характер по праву «наместника Аллаха на земле» (*каим макам Аллаха*): «Послушание высшему живому авторитету, то есть имаму, равносильно послушанию Аллаху» – писал он в своих трудах².

Согласно взглядам Ал-Кирмани, что Фатимидское государство должно представлять собой идеал алидской теократии, в которой имам единолично управлял всеми сторонами жизни общества, чтобы привести его к спасению³. Он писал: «Имам составляет сердце божественного политического образования (халифата), потому что точно так же, как органы человеческого тела подчинены сердцу, средоточию вдохновения и жизни, так же и в государстве люди должны быть руководимы имамом, который является светом (ан-нур) Аллаха, обладающим абсолютной властью»⁴.

Ал-Кирмани считал, что Чистая душа Имама получает божественное вдохновение (*таид*) и божественное руководство от вечного духовного мира Вселенского Разума и Вселенской Души через посредство Святого Духа (*рух ал-куддус*). Ссылаясь на Коран (97:1-5, 42:52, 26:193-195, 16:2, 40:15). Философ заявлял: «Бог вдохновляет Пророков, имамов и других избранных людей через Святого Духа. В то время как Пророк Мухаммад был последним человеком, который одновременно получил божественное вдохновение (*таид*) и передал его в виде пророческого дискурса (*танзиль*), имамы его Дома (*ахл ал-бейт*) продолжают быть получателями Святого Духа, через которого они могут передавать Божье ру-

¹ Al-Imad L. S. The Fatimid vizierate, 962–1172: PhD thesis. New York: New York University, 1986. P. 40.

² Kirmani H. Risalat mabasim al-bisharat bi'l-imam al-Hakim // Ta'ifat al-duruz, Dar al-ma'arif / M. K. Hussein (ed.). Cairo, 1962. P. 58.

³ Впервые в официальном порядке на положения доктрины сослался основатель Фатимидского государства халиф Абдаллах бен ал-Хусайн ал-Махди [Daftary F. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 115–116], который провозгласил себя обладателем вселенской юрисдикции и непогрешимости. Лица, оспорившие его абсолютный авторитет в светской и духовной сферах, как, например, ближайший сподвижник Абдаллаха ан-Шии, были казнены.

⁴ Vatikiotis P. J. The Fatimid Theory of State. Lahore: Orientalia Publishers, 1957. P. 40.

ководство (ал-китаб) в форме духовного толкования (тавил) и наставления (талиим). Бог призывает человечество к Своему признанию через личность Имама во все времена и века»¹.

Свое отношение к концепции безгрешности имамов ал-Кирмани выразил в следующей цитате: *«Характеристики имама, которые делают необходимым его непогрешимость: если бы было возможно, что он не был непогрешимым, община могла бы пойти по пути, противоположному пути Пророка. Такое отклонение привело бы к несправедливости и побудило бы людей отделиться и отделиться об уммы (общины)»*², подразумевая, вероятно, что безгрешность распространяется как на духовную, так и на светскую сферы жизни³.

Основатель фатимидского права Кади ан-Нуман в труде «Да'а'им ал-Ислам» («Устои Ислама») описал образ жизни имамов, основы их религиозно-политического руководства как государством, так и общиной⁴. В «Да'а'им ал-Ислам» в главе «Валайа» ан-Нуман собрал хадисы, которые постулировали особый онтологический статус имама. *«Утверждающие, что нет никакого различия между ними (общиной мусульман) и членами Семьи Пророка и что последние не имеют никакого приоритета над ними, несомненно, возвеличивают ложь против Аллаха и совершают великую клевету и явный грех»*⁵.

Источником легитимности имама может быть только Аллах⁶. Ан-Нуман писал: *«Имамы правильного руководства – это всего лишь творения Аллаха и избранные слуги из числа Его слуг. Аллах предписал людям его конкретной эпохи повиновение каждому из них вместе с обязательством подчиняться его вла-*

¹ Ibid, p. 30.

² *Al-Kirmānī H. Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate, with a critical edition and translation of the Arabic text of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma (Lights to Illuminate the Proof of the Imamate) / by Paul E. Walker. London: Bloomsbury Publishing, 2007. P. 79.*

³ *Лалани А. Р. Ранняя шиитская мысль. Учение имама Мухаммада ал-Бакира. Москва: Наталис, 2005. С. 115.*

⁴ *Завурбеков Ф. З. Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2020. № 4. С. 89.*

⁵ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 59.*

⁶ Ibid, p. 8.

сти, делая их проводниками Своего творения и маяками человечества по отношению к Нему. В Своей Книге Он связал повиновение, причитающееся им, с повиновением, причитающимся Ему и Его Посланнику, поскольку они (имамы) являются доказательствами Его творения и Его представителями (хулафа) на земле. Чистые имамы, друзья Бога, являются доказательствами, с помощью которых Он утвердил (Свои притязания) против Своих созданий. (Они также) врата Его милости, которые Он открыл Своим слугам, и средства достижения спасения (наджат), которые Он изобрел для Своих друзей и последователей. Без повиновения им (имамам) дела человека не принимаются. Только те, кто оказал доверие (их имамату) и показал свою преданность им, исключая тех, кто проявил враждебность по отношению к ним и ослушался их, будут вознаграждены»¹.

В трактате «Книга постановлений относительно поведения последователей имамов» ученый описал правила поведения последователей имама и необходимую степень их подчиненности религиозному лидеру: «1. Очень важно, чтобы последователи были непоколебимо преданны имамам, а также принимали и подчинялись их руководству. <...> 4. Уважение к имамам путем признания их высокого и возвышенного авторитета. <...> 8. Иметь терпение по отношению к посланникам имамов и быть благодарным за то великое благо, которое постигает их. <...> 10. Каждый правоверный верующий должен передавать все дела имамам. <...> 12. Необходимо высоко ценить тех, кого назначили имамы, и любить их, а также проявлять враждебность к их врагам, разрывать отношения и ненавидеть таких людей. <...> 14. Повеление следить за всем, что одобряют имамы, и запрещать делать то, чему они противятся»².

Другой исмаилитский философ и ученый ан-Нисабури выразил свое отношение к имамату в трактате «Итхбат ал-Имама» («Доказательство Имамата»)». Согласно взглядам ан-Нисабури, имам является «лучшим земным творением, со-

¹ Ibid, p. 59–60.

² Walker P. E. The Role of the Imam-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fatimids // The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law / Ed. Gurdofarid Miskinzoda. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2014. P. 421.

³ Naysābūrī A. Ithbāt al-imāma (Proof of the Imamate), Arabic text and English tr. by Arzina Lani as Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam. P. 110.

вершеннейшим человеческим существом, тенью Бога на земле, солнцем, золотом, разумом и главой мира». Такое положение возводит его в ранг «Универсального Разума (ал-акл ал-кулли) земного мира. Он говорящий пророк (натик) и мессия своего времени»¹.

Политический аспект власти имама ан-Нисабури выражает в следующей цитате: «Он руководитель мира и его правитель (раис). Его лидерство и правление необходимы в силу самой природы мироздания. Любой, кто отвергает закон и религию, тем не менее, не может отвергать тот факт, что мир, общество, государство нуждаются в лидерах, руководителях и правителях. Только имам может сочетать в себе все эти роли, в силу своей безупречности, непогрешимости и исключительности»².

В другой цитате он утверждал: «Имам – это столб и основа религии, вокруг которой вращаются все религиозные и мирские дела, и [это] благо для этой настоящей жизни и жизни после смерти. <...> Именно через имама достигается знание об абсолютном единстве Бога (тавид) и о [ниспосланном] Послании, основанном на доказательствах и свидетельствах; [как и] знание религиозного закона и его основ, его толкование (тавиль) и разъяснение»³.

Таким образом, ан-Нисабури поддержал идею о религиозном и политическом всевластии имамов: «Человек – лучшее из созданий и венец творения; имам – лучший из людей, а лучший, естественно, волей-неволей является их правителем и лидером. Как носитель власти, имам является тенью Бога на земле. Он солнце, которое освещает сердца друзей Бога. Имам занимает место, соответствующее месту Универсального Интеллекта или Логоса в его царстве. Он совершенный и абсолютный мудрец; мозг мира во всей его полноте, его глава»⁴.

¹ Walker P. E. The Role of the Imam-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fatimids. The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law / Ed. Gurdofarid Miskinzoda. P. 416.

² Ibid, p. 419.

³ Naysābūrī A. Ithbāt al-imāma (Proof of the Imamate), Arabic text and English tr. by Arzina Lani as Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam. P. 32.

⁴ Walker P. E. The Role of the Imam-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fatimids. The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law / Ed. Gurdofarid Miskinzoda. P. 418.

Из приведенных богословских текстов ясно, что имам в восприятии верующих шиитов обладает онтологическим статусом, отличным от статуса иных членов социума. Однако, как верно замечает А. А. Кузнецов, это не означает его обожествления, о чем писали некоторые западные ориенталисты XIX в. (де Саси, Хаммер-Пургшталь)¹.

Более того, Фатимиды боролись с попытками ряда последователей устранить границы между Творцом и его творением в лице имама. Так, после смерти пятого фатимидского халифа ал-Хакима были предприняты меры по развенчанию мифов о достижении им теозиса, то есть обожествления, исходившего от течения друзов². Имам в восприятии официальных фатимидских властей оставался Совершенным, но Человеком³.

Таким образом, имам являлся не только толкователем Корана и духовным руководителем общины, но и политическим лидером. В силу непогрешимости, богоизбранности имам мог определять все стороны жизни как конкретного верующего, так и всей мусульманской общины: морально-этические, обрядовые, социально-экономические и политические.

§ 4. Причины упадка Фатимидского халифата

«Эпоха упадка Фатимидского халифата – наименее изученный период истории Фатимидов», – писал известный востоковед Я. Лев⁴. Вероятная причина заключается в проблеме первоисточников: большая часть из них была уничтожена в результате пожаров и целенаправленной политики Салах ад-Дина по дискредитации фатимидского наследия, идеологию которых он считал еретической⁵.

¹ Кузнецов А. А. Теория Имамата как основа шиитского социокультурного пространства: политологический аспект: дис. ... канд. полит. наук. Москва, 2010. С. 93.

² Родионов М. А. Указ. соч. С. 93–99.

³ Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Указ. соч. С. 10.

⁴ Lev Y. The Fatimid caliphate (358–567/969–1171) and the Ayyubids in Egypt (567–648/1171–1250) // New Cambridge History of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 202.

⁵ Историческую информацию можно почерпнуть, проанализировав литературу исследуемого периода, в первую очередь, научные труды мамлюкских ученых. Подобную работу прове-

Период упадка государства Фатимидов условно можно разделить на три этапа. Первый начинается в 1058 г. и заканчивается в 1074 г. Это период правления слабого халифа ал-Мустансира, гражданских войн и экономического кризиса, вызванного как климатическими причинами, так и борьбой основных центров силы, оспаривавших лидерство в халифате.

Поскольку халифы были шиитами-исмаилитами, то есть принадлежали к религиозному меньшинству, для сохранения собственной власти им приходилось прибегать к ухищрениям в управлении государством. Среди таких методов следует назвать лавирование между интересами различных военно-этнических подразделений, составлявших основу армии. Суданские группировки воевали на стороне фатимидских халифов, тюркские стремились к их свержению и возведению на престол ставленников Аббасидов, дайламнты пытались сменить исмаилитскую идеологическую доктрину на иснашариатскую. Нарушение баланса интересов приводило к восстаниям одной из группировок и последующей дестабилизации государства, что стало характерным явлением для этого периода.

Второй этап (1074–1168 гг.) можно назвать военным, или армянским, поскольку именно в это время военные визирь армянского происхождения стали полновластными правителями государства и по своему усмотрению назначали халифов, подобно тому, как визирь ал-Афдал поместил на престол вместо ал-Низара его младшего брата ал-Мустали¹. Этот период характеризуется утратой Фатимидами реальной политической власти, наличием религиозных расколов, ускорением дезинтеграции.

Третий этап (1168–1171 гг.) связан с окончательным падением государства, ознаменовался гражданской войной, серией поражений в столкновениях с крестоносцами и сельджуками. Последний суннитский визирь Салах ад-Дин упразднил формальную власть халифа, зафиксировав таким образом полный крах фатимидской государственности. Прежние подданные и чиновники не оказали серьезного

ли, как уже упоминалось, такие видные ученые, как Л. Н. Семенова, Я. Лев, Х. Халм, П. Волкер, Ш. Гойтейн и др.

¹ Walker P. E. Succession to Rule in the Shiite Caliphate // Journal of the American Research Center in Egypt. 1995. Vol. 32. P. 253.

сопротивления, поскольку идеи центральной власти и халифата Фатимидов к тому времени были полностью дискредитированы. Свои надежды они связывали с Салах ад-Дином, которому предстояло воссоздать основы новой власти для успешного противостояния крестоносцам.

По мнению ряда ученых, одной из причин упадка халифата в 1056–1072 гг. стали климатические изменения. О засухе и обмелении Нила, вызванных жарой, пишут Я. Лев¹, Р. Элленблум², Д. Кортес³ и др. Однако Л. А. Семенова полагает, что упадок вызван чрезмерной централизацией государства⁴.

Как бы то ни было, все исследователи отмечают деградацию экономики, которая зависела от доходов с государственных земледельческих хозяйств и сборов с частных земледельцев. Падение урожайности приводило к резкому уменьшению налоговых поступлений. Оказавшийся в затруднительной экономической ситуации халиф не мог обеспечить достаточный уровень дохода приближенным и армии, что приводило к постепенной утрате лояльности и массовому недовольству. Недостаток материальных средств не позволял проводить торжественные мероприятия и праздники – свидетельства могущества правителя. Власть утрачивала авторитет в масштабах всего государства⁵.

В этот период одна за другой провинции объявляли о своей независимости, военные подразделения выходили из-под контроля, активизировались внешние враги. Сила и единство Фатимидского халифата основывались на могуществе халифа-имама. А оно, в свою очередь, находилось в прямой зависимости от размеров материальных благ, которыми он распоряжался. Экономический упадок, вызванный в том числе климатическими изменениями, привел к ослаблению государственной власти и другим негативным последствиям.

¹ Lev Y. Op. cit. P. 348.

² Ellenblum R. The collapse of the eastern Mediterranean: climate change and the decline of the East, 950–1072. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 147.

³ Cortese D. The Nile: Its Role in the Fortunes and Misfortunes of the Fatimid Dynasty During its Rule of Egypt (969–1171) // History Compass. 2015. Vol. 13, no. 1. P. 20–29.

⁴ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 45.

⁵ О плачевном состоянии страны сообщает ал-Макризи в своем «Хитат» (Там же, с. 175).

К середине X в. ослабевающее господство фатимидских халифов подверглось очередному удару, который хотя и несколько отсрочил окончательное уничтожение государства, тем не менее навсегда дискредитировал власть правителей. В 1074 г. халифат попал под влияние исламизированных армянских военных подразделений¹.

Армянские мамлюки своим возвышением обязаны смуте, терзавшей халифат Фатимидов с 1058 г. Эта смута, усугубленная продовольственным кризисом в результате засухи 1066–1072 гг., привела к тотальной дезорганизации государственного аппарата, гражданской войне и повсеместному голоду². Ситуацию осложняло восстание тюркской гвардии. В этих условиях халиф ал-Мустансир (1036–1094) обратился за помощью к Бадру ал-Джамали, который в 1074 г. освободил столицу от восставших и спас Фатимидский халифат от окончательного падения. Однако «спаситель» потребовал в награду абсолютную политическую власть, которая была вынужденно предоставлена. Он стал визирем, впервые удостоившись титулов «визирь пера и меча» (*вазир ас-сайф ва-л-калам*), «главнокомандующий войсками» (*амир ал-джайш*), а также был назначен главой судебной власти (*кади ал-кудат*) и руководителем организации *да'ва* (*даи ал-дуат*)³.

Бадр ал-Джамали основал армянскую династию великих визирей и почти целое столетие с небольшими перерывами везират принадлежал армянам⁴. За это

¹ На юго-востоке Малой Азии располагалась горная область Киликия, населенная к IX–X вв. в большинстве своем армянами, переселившимися сюда после нашествия сельджуков [Sheffer G. *Diaspora politics: at home abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 59]. Тем не менее армяне не избавились от мусульманских набегов. Несмотря на защиту Византийской империи, множество из них увозились на невольничьи рынки Ближнего Востока, исламизировались, после чего, подобно турецким янычарам, покупались для службы в армии исламских государств [Dadoyan S. *The Fatimid Armenians*. Leiden: Brill, 2021. P. 81].

Среди мамлюков-армян особыми талантами отличался Бадруддин аль-Джамалия. Благодаря своей воинственности и интеллекту, ему удалось не только получить свободу, но и занять высокое положение в административной иерархии Фатимидского государства. Дважды, в 1063 и 1066 гг., он был назначен военным губернатором (вали) Дамаска и его провинции с почетными титулами «глава полководцев» (*тадж аль-умар*), «главнокомандующий армией» (*мукаддам аль-джуайш*) и «честь государства» (*шараф аль-мульк*) [Dadoyan S. B. *The Armenians in the Medieval Islamic World: Armenian Realpolitik in the Islamic World and Diverging Paradigms: Case of Cilicia Eleventh to Fourteenth Centuries*. New Jersey: Transaction Publishers, 2013. P. 80–81].

² Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 29.

³ Дафтари Ф. Иسمайлиты: их история и доктрины. Москва: Наталис, 2011. С. 260.

⁴ Как пишет С. Додоян, «несмотря на формальное сохранение института халифата, Бадр ал-Джамали установил в государстве режим военно-популистской диктатуры» [Dadoyan S. *Badr al-Jamālī* // *Encyclopaedia of Islam* / ed. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. Brill

время в Каире сменилось шесть халифов: ал-Мустансир Биллах (1036–1094), ал-Мустали Биллах (1094–1101), ал-Амир Биакхамиллах (1101–1130), ал-Хафиз Лидиниллах (1130–1149), ал-Зафир Биамриллах (1149–1154), ал-Фаиз (1154–1160), но почти все они были подвластны визирям. Халифам оставалось довольствоваться формальным главенством.

Результаты правления визирей оказались печальными для Фатимидского государства, поскольку халифы, утратив авторитет в глазах населения, больше не могли обеспечивать политическое единство шиитского государства. Активное вмешательство военных группировок и бюрократии в вопросы престолонаследия, назначения наиболее управляемых халифов приводило к расколам внутри правящей элиты, вызванных тем, что ряд последователей Фатимидов отказывались признавать авторитет и легитимность халифов-марионеток, поставленных во главу государства¹.

Между тем для устойчивости режима была важна сплоченность людей, принимающих решение в сложной политической или экономической ситуации. Не было силы, способной привести этнические группы в повиновение. Новые властители не смогли предложить населению альтернативной объединяющей идеологии. Политическое единство уступило место индивидуализму клановых и этнических групп, неспособных противостоять более сильным соперникам в лице крестоносцев и тюрков-сельджуков.

Во второй половине XI в. в Фатимидском государстве усилились центробежные тенденции, окончившиеся распадом.

Известный американский политический деятель Бенджамин Франклин писал: «Большая империя, как и большой пирог, начинает крошиться с краев»². После захвата Северной Африки, включая Египет, а также Хиджаза, Сирии и Палестины, шиитское государство сформировалось как единое государство во главе с халифом-имамом, выразителем религиозно-политической воли мусульманской

Online, 2010. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23492 (дата обращения: 23.10.2023).

¹ Кныш А. Д., Маточкина А. И. Указ. соч. С. 127.

² Franklin B. The Life and Miscellaneous Writings of Benjamin Franklin. W. and R. Chambers, 1839. P. 408.

общины. С постепенным ослаблением авторитета и потерей им реальной политической власти, вызванными междоусобицами, экономическим кризисом, противостоянием гражданской и военных администраций, началась дезинтеграция государства на ряд областей, управляемых местными династиями.

В возникших условиях правитель был вынужден формально признать власть региональных элит. Сохраняя юридическую подчиненность центральным властям, местные лидеры становились наследственными правителями. Постепенно некоторые из них, приобретая достаточную военную силу и опираясь на господствующие в управляемых областях религиозно-культурные традиции, вовсе отказывались признавать авторитет центральной власти¹.

Перевороты, смуты и религиозные расколы, происходившие в столице, привели к окончательной утрате правящей династией авторитета как в восточных, так и в западных областях, чему способствовали дипломатические усилия соперников. К моменту окончательного исчезновения территория страны ограничивалась Египтом². В 60-е гг. XI в. халифат превратился в государство, метко охарактеризованное Я. Левом как «смертельно больной житель Нила»³.

Западные регионы Северной Африки, ненадолго обретя политическую независимость от Фатимидов, к XI в. подпали под влияние суннитов-

¹ Признаки дезинтеграции государства, проявившиеся в 1048 г. (или 1051 г.), описала Л. В. Семенова. Она приводит следующую цитату Ибн Зафира: «Наместник Магриба Зирид Муизз ибн Баддис, недовольный политикой халифата, порвал с ал-Мустансиром и признал суверенитет Аббасидов. Пытаясь вернуть провинцию, фатимидский визирь Ибн Язури отравил арабские племена Бану Риах и Зугба, принадлежащие к племенной конфедерации Бану Хилал, в Ифрикию в целях силового подчинения региона. Несмотря на нанесение значительного ущерба, Зириды так и не вернулись в состав Фатимидского халифата. Ибн Зафир пишет: “Аль-Язури! ... послал [два арабских племени] к Ибн Бадису, чтобы они уничтожили Кайраван. Ибн Бади обнаружил свое истинное отношение к ал-Мустансиру и его дому... Губернатор округа дал клятву верности Аль-Каиму [аббасидскому халифу], и с тех пор в мечетях Ифрикии объявляли хутбу [проповедь] для аббасидского халифа”. Таким образом, попытки снова подчинить территории западнее Барки и Триполи не увенчались успехом» [Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 29].

² Описывая состояние государства на 1071 г., Л. В. Строева указывает следующее: «Сомнений не вызывает то, что Хасан ибн Саббах узнал о прогрессирующем падении мощи Фатимидского халифата. Уже были потеряны Алжир и Тунис, Сицилия была захвачена норманнами, Сирия и часть Палестины – Сельджуками. При дворе шли склоки в среде военщины; Бадр ал-Джамали фактически захватил власть в свои руки» [Строева Л. В. Указ. соч. С. 46].

³ Lev Y. Saladin in Egypt. Leiden: Brill, 1999. P. 53.

Альморавидов¹. В 1071 г. Сицилия была завоевана норманнами во главе с королем Роджером Вторым. Сирия отошла Зенгидам, Палестина – крестоносцам. Таким образом, ни о какой политической активности Фатимидов в этих областях говорить не приходилось.

Неудачи в сопротивлении внешним вторжениям, территориальные потери во многом объяснялись, как уже было отмечено, внутренними факторами. Соперничество военных фракций, этнически и религиозно враждебных друг другу и руководимых амбициозными визирями, приводило к многочисленным внутренним столкновениям. Исмаилитское государство полыхало, и в этом дыму на территорию Египта, последнего оплота Фатимидов, стали вторгаться тюрки-сельджуки и крестоносцы.

Примечательно, что в войнах и в подавлении восстаний правительство Фатимидов было вынуждено опираться не на население государства, а на союзников извне. Так, вторжение сельджуков было отражено с помощью крестоносцев². Последние под руководством Альмарика Первого и помощи Византии попытались захватить Египет самостоятельно, однако получили отпор в результате совместных усилий Зенгидов и Фатимидов³. Несмотря на победу, тюрки отнюдь не желали сохранения исмаилитской государственности и принимали активные попытки ее ослабления⁴.

Между тем экономическая ситуация в халифате оставляла желать лучшего. Войны и конфликты, налоговый гнет приводили к запустению городов, упадку сельского хозяйства и ремесел. Единственный источник стабильного дохода был связан с транзитной торговлей, являвшейся следствием удобного географического

¹ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 26.

² Ladak H. A. The Fatimid Caliphate and the Ismaili dawa: from the appointment of Mustali to the suppression of the dynasty: PhD thesis. London: School of Oriental and African Studies: University of London, 1971. P. 225.

³ Ibid, p. 225.

⁴ Об этом пишет Л. А. Семенова, ссылаясь на А. Хамдани [Hamdani A. The Fatimid-Abbasid Conflict in India. IC, 1967. Vol. 41, No. 3]: «Отпадение от Фатимидов западных регионов, ухудшение отношений с Византией, усиление антиисмаилитских настроений в Сирии были в явной связи с сельджукской дипломатией» [Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 29].

положения. Фатимидский халифат превращался в типичное паразитирующее государство, выживающее за счет торговли¹.

Некогда огромная империя с прочной экономикой, богатой культурой, объединявшая разные этносы и религии, пришла в окончательный упадок. От нее осталось небольшое государственное образование, которому суждено было быть поглощенным сильными соседями в лице крестоносцев или сельджуков.

Победителем в этом противостоянии оказались Зенгиды, не в последнюю очередь благодаря талантам выдающегося государственного деятеля и военачальника Салах ад-Дина, который в 1171 г. низверг фатимидскую династию².

Подведем некоторые итоги. Первое столетие государства Фатимидов – период роста и расширения. Увеличивалось население, создавались государственные структуры, вступали в действие законы социального и экономического развития, движения к централизации. Пока халифат выполнял основную задачу по объединению и организации населения под идеологией сильной и священной власти халифа-имама, государство богатело и развивалось. Однако динамичная политико-правовая и религиозная экспансия (X в.) сменилась временем устойчивости, затем застоя и кризиса (XI–XII вв.), обусловленного как объективными (климатические изменения и вызванные ими голод и болезни, экономический кризис), так и субъективными (личностные особенности правителей, религиозные расколы, противоборство военных группировок, нереализуемость государственной идеологии, нашествие крестоносцев и сельджуков) факторами.

¹ Насир Хоусров писал: «По моим подсчетам, в Каире насчитывалось не менее двадцати тысяч магазинов... Там можно было купить всевозможные редкие товары со всего мира: я видел изделия из черепашек, такие, как маленькие коробочки, рукоятки ножей и так далее. Я также видел чрезвычайно тонкий кристалл, который мастера гравировали очень красиво... Я видел следующие фрукты и травы, все в один день: красные розы, лилии, нарциссы, апельсины, лимоны, лаймы и другие цитрусовые, яблоки, жасмин, базилик, айву, гранаты, груши, дыни различных сортов, бананы, оливки, миробалан, свежие финики, виноград, сахарный тростник, баклажаны, свежие тыквы, репа, редис, капуста, свежие бобы, огурцы, зеленый лук, свежий чеснок, морковь и свекла... В Старом Каире делают все виды фарфора, настолько тонкие и прозрачные, что вы можете видеть свою руку за чашей, когда поднимаете ее к свету. Из этого фарфора делают чашки, миски, тарелки и т. д.... Они также производят стекло, настолько чистое и безупречное, что оно напоминает хризолит, и оно продается на вес» [*Nasir Khusraw. Nasir-i Khusraw's Book of Travels (Safarnama) / ed. and tr. by Wheeler M. Thackston. California, 2001. P. 57, 69–70*].

² *Ladak H. A. Op. cit. P. 226.*

Общегосударственный кризис был усугублен местными причинами дестабилизации. Любые смуты и интриги во дворе правителя вызывали катастрофические последствия внутри государства. Правление слабых халифов вело к упадку, усилению коррупции и центробежным тенденциям.

Целостность полиэтнического и полирелигиозного государства Фатимидов, объединявшего территории с разными экономическими, культурными и языковыми традициями, обеспечивалась, в первую очередь, военно-идеологической силой центральной власти: как только она была утрачена, исчезновение государства стало лишь вопросом времени.

ГЛАВА 2. СИСТЕМА ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ ФАТИМИДСКОГО ХАЛИФАТА

§ 1. Институциональные основы государства

При анализе Фатимидского государства важно помнить, что его институциональные основы были склонны к постоянному изменению под влиянием экономического, социально-политического, идеологического и иных факторов и потому не имели неизменной, статичной структуры. Тем не менее качественное исследование вопросов эволюции государства и права халифата невозможно без пристального рассмотрения его политико-правового фундамента.

Если изучение вопросов сущности и содержания государства отвечает на вопросы о природе государственной власти, чьи интересы она защищает, то анализ его «внутреннего устройства, включающего его территориальную организацию, принципы, способы образования и взаимодействия органов государственной власти, а также методы осуществления власти, обеспечивающие проведение определенной государственной политики»¹, позволит выявить особенности Фатимидского государства в сравнении с иными государственными образованиями Средневековья. Для достижения этой задачи проанализируем форму правления, форму государственного устройства и политический режим Фатимидского халифата.

Под формой правления в науке теории государства и права понимается «способ организации, структуры и взаимоотношений всех органов государственной власти, а также их прямых и обратных связей с населением»².

Рассмотрение данного элемента позволит ответить на ряд вопросов: каким образом была устроена система государственных органов; осуществлялась ли верховная власть индивидуальным или коллективным субъектом; каковы

¹ *Пиголкина А. С.* Теория государства и права: учебник / под ред. А. С. Пиголкина. Москва: Городец, 2003. С. 42.

² *Чиркин В. Е.* Государствоведение. Москва: Юристъ, 2000. С. 138.

были компетенции и предметы ведения различных органов государственного управления; насколько широко были представлены интересы народа во власти; кто являлся действительным носителем суверенитета – правитель, население или иной субъект. Традиционно в науке выделяют две формы правления: монархию и республику¹.

Согласно классификации В. Е. Чиркина, существуют три вида монархии: абсолютная, дуалистическая и парламентарная².

По нашему мнению, Фатимидский халифат был абсолютной монархией теократического типа³. Приведем аргументы.

1. Фактическим источником власти в государстве являлся халиф-имам. В его руках была сконцентрирована вся полнота государственной власти, которая была неограниченна и не подлежала регламентации. «Для традиционного общества, – пишет российский ученый А. Медушевский, – правовое закрепление монархического суверенитета соответствовало фактической ситуации абсолютистских государств»⁴. Государственная власть, территория, общество, духовная жизнь, согласно точке зрения исмаилитов, должны регулироваться духовными

¹ *Теория государства и права: учебник / под ред. В. К. Бабаева. Москва: Юрайт, 2002. С. 89–90.*

² *Чиркин В. Е. Указ. соч. С. 141.*

³ Современная российская юридическая наука использует термин «теократия» в разном контексте. По мнению одних исследователей, теократия является, в сущности, формой государства. Такая точка зрения отражается в исторической советской энциклопедии, а также в работах зарубежных ученых [Блюнчли И. К. *Общее государственное право*. Москва: Унив. тип. (Катков и К°), 1865. Т. 1. С. 248; Моль Р. *Энциклопедия государственных наук / пер. А. Попова*. Санкт-Петербург; Москва: М. О. Вольф, 1868. С. 244]. Иные исследователи, среди которых Е. Н. Салыгин, заявляют, что отождествление с формой государства не позволит выявить качественные, политико-правовые характеристики теократии, что «приведет к хаотичному фиксации его признаков» [Салыгин Е. Н. *Теократическое государство*. Москва: Моск. обществ. науч. фонд, 1999. С. 128]. Однако Е. Н. Салыгин оговаривается и признает, что, несмотря на удобство этой модели, «в целом необходимо признать и данное определение теократии неудовлетворительным, так как оно, ограничиваясь выражением порядка образования высших органов власти, не вмещает все своеобразие теократического государства, в том числе религиозно-правовую регламентацию общественных отношений и основные направления деятельности властных институтов по реализации религиозно-правовых предписаний» [Там же, с. 47].

⁴ *Медушевский А. Н. Сравнительное конституционное право и политические институты: курс лекций*. Москва: ГУ ВШЭ, 2008. С. 190.

абсолютами, проводниками воли Аллаха на Земле¹. В политическом отношении имам был несменяемым главой исполнительной, судебной и законодательной ветвей власти², являлся верховным собственником всей земли³, первосвященником⁴. Следуя доктрине имамата, Фатимиды обосновывали права халифа-имам на верховную власть не договором с мусульманской уммой (общиной), а кровным родством с семьей Мухаммада по линии его зятя Али ибн Абу Талиба. Это отразилось, например, в термине «ахл ал-байт» (семейство Пророка), в использовании титула «амир ал-муминин» (глава правоверных), а не распространенного при Аббасидах «халифат Аллаха» (то есть халиф как наместник Аллаха на земле)⁵. Фатимидский халиф-имам, таким образом, и являлся государством, его сутью⁶. До 1074 г. в стране не действовала институция, независимая

¹ В трактате «Рахат аль-акль» («Успокоение разума») фатимидский идеолог и богослов ал-Кирмани называет имамов «предводителями обиталища святости», «вождями народа», «путеводящими наставниками», «побегами небесных древ», «пристанищами божественного знания», «вместилищами Святости» и т. д. [Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума / введение, пер. с араб. и комментарии А. В. Смирнова). Москва: Ладомир, 1995. С. 22].

² О неограниченном характере власти первых правителей халифата сообщает М. В. Чураков [Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. Москва: Наука, 1990. С. 174] опирающийся на сведения арабских хронистов Ибн Идари ал-Марракуши, Ибна Атари, Абу Бакра ал-Малики.

³ Французский исследователь И. Магюд писал: «Фатимидские халифы владели землями государства в той степени, которая была присуща египетским фараонам» [Maqued A. M. Organisation financière en Egypte sous les fatimides. P. 48]. Как полагает М. А. Шабан, имам, как представитель Аллаха, формально был верховным собственником всех земель; он мог распоряжаться ею по своему усмотрению. Лица, являвшиеся собственниками земли до прихода Фатимидов, становились арендаторами с правом передачи земли по наследству [Shaban M. A. Islamic History: A New Interpretation: in 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Vol. 2: A. D. 750–1055 (A. H. 132–448). P. 200]. В этом же ключе писали и другие исследователи. Так, А. Мец, ссылаясь на средневекового арабского историка Мукаддаси, утверждал, что вся земля в государстве Фатимидов принадлежала правителю [Мец А. Мусульманский Ренессанс / пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса; отв. ред. В. И. Беляев. 2-е изд. Москва: Наука, 1973. С. 109].

⁴ Поскольку являлся главой религиозной организации ад-да'ва [Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Указ. соч. С. 8] и официальным духовным и светским лидером государства [Vatikiotis P. J. The Fatimid Theory of State. Lahore: Orientalia Publishers, 1957. P. 30].

⁵ Stern S. M. Three Petitions of the Fāṭimid Period // Oriens. 1962. Vol. 15. P. 174.

⁶ Степень личной власти халифа, политический и идеологический статус можно оценить данными нумизматики. Так, в монете от 1101 г. мы находим надпись: «Абу Каим Ал-Мустали би аллах, амир ал-муминин» (повелитель правоверных) [The Tulunids and the Fatimids – The David Collection. URL: <https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/dynasties/tulunids-and-fatimids/coins/c445?show=faq> (дата обращения: 16.04.2023)]. На монетах также содержались надписи, в которых халифа называли «суть и основа государства», то есть происходила фикса-

или производная от его воли. Любые мероприятия государственного значения, как-то распределение обязанностей между органами бюрократического аппарата, военные, религиозные или экономические преобразования, проводились при юридическом и фактическом верховенстве имама-халифа.

2. В Фатимидском халифате все ветви власти находились в руках халифа-имама и отличались функциональным, институциональным и персональным единством. Теократическая природа государства не предполагала независимого законотворческого органа. Издание законов и их толкование было прерогативой религиозного лидера и воплощало собой материальное проявление его сакральной сущности¹. Разъясняя исключительное право имамов на толкование священных для мусульман религиозно-правовых памятников Корана и Сунны, фатимидский идеолог ал-Кирмани писал: *«То, что принес Пророк, может быть дополнено или удалено, и точно так же можно изменить установленные им правила и высказывания и, таким образом, внести в них искажения. Поэтому должен быть назначено ответственное лицо, которое должно оградить от подобного»*². Реализуя законодательные полномочия, халифы издавали большое число нормативных правовых актов, имевших самые разные названия. Не все акты по своему характеру являлись законами и потому не были общеобязательными³. Вместе с тем можно утверждать, что любые нормативно-религиозные

ция шиитской легенды, провозглашавшей право [имама] Али б. Абу Талиба на власть над уммой и выраженной фразой *«Али вали Аллах»* [Walker P. E. Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources. London: I. B. Tauris, 2002. P. 96].

¹ «Мы говорим: те, у кого следует брать и распространять знания, – это Имамы» – излагается в «Да'а'им ал-ислам» [Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. New York: Oxford University Press, 2002. Vol. 1. P. 18, 103].

² Al-Kirmānī H. Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate, with a critical edition and translation of the Arabic text of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma (Lights to Illuminate the Proof of the Imamate) / by Paul E. Walker. London: Bloomsbury Publishing 2007. P. 71.

³ Любые изречения, указы, наставления, инструкции халифа оформлялись в виде *сиджилл* и регулировали самые разнообразные вопросы. *Сиджилл*, адресованные представителям титульной религиозной группы исмаилитов, назывались *«талика»* и носили экстерриториальный характер, то есть распространялись по персональному принципу, в том числе на лиц, проживающих за пределами государства. Ознакомление с содержанием происходило благодаря представителям института да'ва [Матроров М. Х. Государственно правовое учение исмаилизма: история, теория и практика: дис. ... канд. юрид. наук. Душанбе, 2020. С. 97].

предписания приобретали общеобязательный характер только с разрешения халифа¹. Халиф был главой судебной власти, осуществление правосудия происходило от его имени, он обладал правом вмешательства в дела любых судебных институций, чем нередко пользовался². Идея о том, что халиф-имам выступал главой административной системы, не имела прямого письменного подтверждения в религиозных текстах исмаилитов, однако вытекала из общего смысла концепции имамата. Фатимидские халифы по своему усмотрению назначали, увольняли, судили чиновников, возлагали на них дополнительные функции и задачи, казнили или миловали. Являясь верховными военачальниками, халифы могли по своему усмотрению увеличивать или уменьшать численность армии, определять ее структуру и состав³, размер жалованья⁴, правовой статус воинов⁵.

В источниках отмечается, что правители вели энергичную внешнюю политику, заключали международные договоры, расширяли территорию, оказывали военную и финансовую поддержку другим странам, объявляли войну и заключали мир⁶. Халифы были свободны распоряжаться государственными расходами¹.

¹ Вообще халифы проявляли большой интерес к правотворческой деятельности. Так, один из самых известных фатимидских сборников религиозно-правовых норм «Да'им ал-Ислам» создавался, как уже неоднократно упоминалось, при непосредственном участии халифа ал-Муизза.

² Л. А. Семенова, ссылаясь на Ибн Ийаса, описывает решение халифа Муизза о казни еврейского торговца за кражу драгоценностей у жены местного чиновника [*Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. Москва: Институт востоковедения АН СССР, 1974. С. 114*].

³ До военной реформы ал-Азиза армия была племенной, после – мульти-этнической, с армейскими подразделениями, полностью состоявшими из рабов [*Lev Y. Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094 // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19, no. 3. P. 357*].

⁴ Любопытное наблюдение по этому поводу делает Я. Лев, который отмечает, что фатимидские халифы, как и их аббасидские коллеги, распределяли жалованье неравномерно, вызывая таким образом напряжение между различными армейскими группировками. Считалось, что конкуренция внутри армии позволит отвлечь военных от соблазна узурпации власти [*Ibid, p. 148*].

⁵ Л. А. Семенова, ссылаясь на первоисточники, приводит следующую цитату халифа Муизза, обращенного Кади ан-Нуману: «Со всеми теми нашими рабами, которые преданы нашему делу, следует обращаться как со свободными людьми, применяя установления маликитского права во всем, что касается их наследования, свидетельств, их действий и их положений в целом. С теми же из них, кто не предан, следует обходиться как с обычными рабами, которые могут распоряжаться (своим имуществом) лишь в той мере, в какой им это позволяет их господа» [*Семенова Л. А. Указ. соч. С. 124*].

⁶ *Jiwa S. A study of the reign of the fifth Fatimid Imam/caliph Al-Aziz Billah: doctoral thesis of Philosoph. Edinburg: University of Edinburgh, 1989. P. 240.*

Несмотря на существование формальных ограничителей (например, декларирование ряда обязательств перед народом во время пятничных богослужений (*хутб*) или издание *аманов* (гарантий безопасности)), соблюдение законов халифами происходило в той мере, в какой они сами того желали².

3. В Фатимидском халифате, особенно после реформ Ибн Киллиса, действовал разветвленный бюрократический аппарат, ответственный только перед главой государства.

4. В Фатимидском государстве не существовало ни организационных, ни идеологических возможностей, которые позволили бы народу влиять на государственно-властные решения. Его подчиненное положение усиливалось сакрализованностью власти халифа, облаченной доктриной имамата.

5. Важным признаком абсолютизма выступала юридическая и политическая безответственность правителя перед народом. Неприкосновенность личности имама-халифа обеспечивала шиитская концепция непогрешимости или безупречности имамов (*исма*)³. Она воплощена в общешиитской доктрине имамата и предполагает, что через *насс* в силу получения «божественного света» (*нур*) и «божественных знаний» (*илм*) имам приобретает статус *ма'сум*, то есть лица, огражден-

¹ Ибн Муйассар писал: «А о том, сколько Муизз израсходовал на Египет, не знает никто, кроме него самого и его казначея» [Семенова Л. А. Указ. соч. С. 220].

² В речах халифов нередко озвучивался ряд обязательств перед паствой. Так, во время пятничной *хутбы* [проповедь, произносимая во время пятничной молитвы или в особых случаях] в Александрии халиф ал-Муизз произнес: «И сказал Бог: “О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас” (4:59)... У Имама нет возможности ограничить права своей паствы, равно как и у паствы нет возможности ограничить права имама. Права паствы по отношению к имаму проявляются в том, чтобы соблюдать (заповеди) Книги Божьей и Сунны Его Пророка, да благословит Бог его и его семью, и чтобы те, кто проявляет несправедливость, возмещали убытки тем, кто подвергается несправедливому обращению [В обязанности имама по отношению к пастве входит]: надзирать за образом жизни и неодинаковыми ее условиями от самых могущественных из них до самых малых, от благороднейших до занимающих самое низкое положение, держать под наблюдением подвластных ему, радеть о них и заботиться, не выпускать из поля зрения» [Джива III. Фатимиды: в 2 т. Москва: Наталис, 2019. Т. 1: Становление мусульманской империи. С. 58]. Формальным ограничителем власти халифа являлись так называемые *аманы* – документы, в которых содержались гарантии безопасности для лиц, добровольно сложивших оружие. Несмотря на нарушение халифом ал-Хакимом ряда положений этих документов в ходе репрессий 1010–1020 гг., правитель не был привлечен к какой-либо ответственности.

³ Лалани А. Р. Ранняя шиитская мысль. Учение имама Мухаммада ал-Бакира. Москва: Наталис, 2015. С. 115.

ного от ошибок и грехов¹. Фактически в стране действовала презумпция политико-правового совершенства всех решений халифа, поскольку *«все его (имама – Ф. З.) решения – суть откровения, истоки которых, – как писал Антаки, – находятся за границами человеческого понимания»*². Фатимидский богослов ан-Нисабури давал следующие наставления миссионерам *ад-да'ва*: *«Вам следует разъяснить им (народу – Ф. З.), что Аллах доволен теми, кем доволен Имам, и повиновение Ему означает повиновение имаму; их спасение заключается в повиновении и угождении Ему. Также он (даи) должен дать понять, что на имаме нет никаких обязательств. То, что Имам дарует людям в виде мирских благ и знаний, он делает как одолжение и доброту, а то, что он утаивает, он делает справедливо»*³.

Важно отметить, что фатимидский абсолютизм обладал рядом черт, которые в конкретно-исторических условиях придавали государству характер теократичности⁴. Об этом свидетельствует анализ специфических свойств халифата.

Во-первых, на идеологическом уровне декларировалось, что цель Фатимидского государства состояла в реализации религиозных догм шиитско-исмаилитского течения в исламе, что совпадало с общеисламскими представлениями о власти, выраженными в работе крупнейшего мусульманского ученого ал-Маварди (974–1058) *«Властные нормы и религиозные полномочия»*: *«Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами»*⁵. Сверхцель Фатимидов заключалась в создании «алидской

¹ Farsakh A. A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate. Beirut: Department of Arab Studies, 1965. P. 90.

² Assaad S. I. The reign of al-Hakim Bi Amr Allah, 386/996–411/1021: A political study: PhD thesis. London: University of London, 1971. P. 102, 222.

³ Naysābūrī A. A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Mission, A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-du'āt / ed. and tr. Verena Klemm and Paul E. Walker. London: I. B. Tauris, 2011. P. 73.

⁴ Теократия мусульманского типа – это совокупность признаков, придающих такой монархии особенные черты: связь государства и общества определяется религиозными догмами; она персональна и основывается на верности монарху и принадлежности к общине (умме); она односторонняя и осуществляется через авторитетных лиц; местные органы государства состоят из приближенных к монарху и в связях с населением выступают как олицетворение монарха, а не представители государства [Чиркин В. Е. Указ. соч. С. 143].

⁵ Следует иметь в виду, что в трактате термины «имамат» и «халифат» рассматриваются как синонимы [Сюкияйнен Л. Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2017. Т. 12, № 3. С. 140].

теократии» во главе с махди¹, которая «наполнит землю справедливостью и равенством в той же степени, в какой она всегда была наполнена угнетением и несправедливостью»².

Во-вторых, для достижения сверхцели мусульмане должны были подчиняться одному человеку, который был не только главой государства, но и религиозным лидером. В хрониках ан-Нумана приводится хутба, произнесенная в Кайраване: *«Моя семья среди вас подобна Ноевому ковчегу. Тот, кто в нем, будет в безопасности, но тот, кто отступит от него, утонет в волнах»*³. В первых двух параграфах постановления о назначении визиря Шавара упоминается, что власть фатимидской династии *«священна (ал-давла ал-авлийа) и абсолютна»*⁴. Документ подтверждает претензии Фатимидов на обладание Божественным светом (*нур*) и доказательством (*худжжа*) Аллаха на земле. Там же заявляется, что фатимидский имам необходим для сохранения основ ислама и человеческого существования: *«Нельзя постичь религию, кроме как через него, и нет мира, кроме как через него»*⁵. В постановлении говорится также, что Фатимиды являются потомками Али, двоюродного брата Пророка, который также был женат на его дочери Фатиме, что узаконивает право на руководство мусульманами: *«Повелитель правоверных был избран Аллахом для управления и для того, чтобы защитить ислам (аль-Милла Аль-Ханафия)»*⁶.

В-третьих, в Фатимидском халифате замещение верховной власти носило сакральный характер и осуществлялось на основе следующих положений, выработанных в ходе эволюции исмаилитского политико-правового учения: исмаилиты считали, что «явно выраженная божественная воля» (*насс*) и право на руководство теократическим государством переходят от отца к сыну (принцип *ахдийа*), но не вследствие личного усмотрения, а изначально предопределено Пророком

¹ Vatikiotis P. J. Op. cit. P. 108.

² URL: <https://www.ismaili.net/Source/0720.html> (дата обращения: 15.06.2023).

³ Джива III. Указ. соч. С. 43.

⁴ Lev Y. Saladin in Egypt. Leiden: Brill, 1999. P. 73.

⁵ Ibid, p. 67.

⁶ Ibid, p. 69.

и сохраняется у его потомков через Али Абу ибн Талиба¹, то есть преобладает наследственный способ передачи власти, обрамленный теократической оболочкой. Вместе с тем религиозные тексты не регламентировали процедуру передачи полученной от Бога власти². Известно лишь, что, по общему правилу, назначение имама предшественником не подлежало отмене³.

В-четвертых, фатимидская доктрина не отвергала общеисламскую концепцию, что источником, первоначалом всех форм власти являлся Аллах.

В-пятых, в Фатимидском халифате на институциональном уровне обеспечивалось тесное взаимодействие государственных и религиозных структур. Многие чиновники обладали не только светскими полномочиями: им вменялось в обязанность руководство духовными мероприятиями⁴, официальное участие в религиозных сессиях и диспутах⁵; ряд визирей и судей возглавляли, кроме бюрократии, также и религиозную организацию *ад-да'ва*⁶.

В-шестых, ценностная основа Фатимидского государства воплощалась в религиозно-правовом своде предписаний «Да'а'им ал-Ислам», который представлял

¹ И. Б. Буриев отмечает, что в исламской теории государства «разрабатывались такие формы или институты передачи власти, как: а) *вилаят* – выборность правителя, при этом достаточно было участия не менее шести представителей общины; б) *ахдийа* – назначение наследника (*вали ахд*) самим правителем; в) *кахрийа* – захват власти силой. Две первые формы считались законными, третья – незаконной» [Бურიев И. Б. Становление и развитие институтов государственности на территории Таджикистана: досоветский период: дис. ... д-ра юрид. наук. Москва, 2009. С. 91].

² Нередко халиф назначал преемника по своему выбору еще при жизни и утверждал его в качестве соправителя. В 912 г. такой чести удостоился Абу-л-Касим Мухаммад, старший сын ал-Махди, отдельным указом назначенный титулом *вали ал-ахд* (букв. «хранитель завета» или «назначенный преемник имама») [Джива Ш. Указ. соч. С. 55]. Ибн Хаммад писал: «Уже при жизни отца Абу-л-Касим выезжал под зонтиком как монарх; ему адресовались письма и документы; к нему направлялись дипломатические посольства и на его имя отправлялись прошения» [Halm H. The empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids. Leiden: E. J. Brill, 1996. P. 173].

³ Семенова Л. А. Указ. соч. С. 127.

⁴ Известно, что халифы и высшее чиновничество были активными участниками религиозных мероприятий. Тагри Бирди и Макризи описывают, как кади аль-кудат, визирь и глава *ад-да'ва* участвовали в траурных мероприятиях Ашура (отмечаемый шиитами траурный день, посвященный бою в Кербеле, где погиб шиитский имам Хусайн) и Навруз (праздник весны) [Там же, с. 231–232].

⁵ Например, судья ан-Нуман, кроме своих непосредственных обязанностей, участвовал в религиозных диспутах как член *ад-да'ва* [Hamdani S. A. From da'wa to dawla: Qadi al-Nu'man's zahiri construction of Fatimid legitimacy: PhD thesis. Princeton: Princeton University, 1995. P. 67].

⁶ Такими визиря были, например, Ибн Джарари, Ибн Афдаль и Бадр аль-Джамали.

собой сборник преданий о жизни, деяниях Пророка и шести шиитских имамов, будучи основным сводом религиозно-правовых предписаний.

Таким образом, абсолютистский характер власти халифа в области государственного и религиозного управления идеологически базировался на концепции имамата. Несмотря на формальное ограничение власти священными текстами, право быть их единственным толкователем превращало полуабсолютное по форме государство в абсолютную, в сущности, теократическую монархию. Участие народа в выборе имама, согласно доктрине имамата, полностью исключалось. Наследование определялось только имамом. Допускалось, что он изберет одного из своих детей, обычно старшего, но считалось, что не должно существовать таких законов, которые мешали бы ему сделать иной выбор.

Практическая реализация теоретических представлений об абсолютистско-теократическом характере власти была неоднозначной. Условно правление фатимидских халифов делится на два периода: первый, с 910 г. по 1074 г., характеризуется тем, что статус правителя соответствовал официальной идеологии. Глава государства являлся абсолютным монархом. Он исполнял не только различные религиозно-политические ритуалы, участвовал в торжественных мероприятиях, но также держал в своих руках все нити государственного управления. Под его началом находился разветвленный административный аппарат, эффективное руководство которым было возможно только с помощью издания разнообразных законов и указов и их последующей систематизации. До периода политических катаклизмов халифы довольствовались реальной религиозной и светской властью. По совокупности полномочий первые фатимидские имамы были близки к полноте власти Пророка Мухаммеда, основателя исламской религии и государственности¹.

Стремительные изменения в институте верховной власти произошли в период правления халифа ал-Мустансира с 1074 г., когда фатимидский военачальник Бадр ал-Джамали, захватив власть, стал действительным политическим лидером,

¹ Кулюшин Н. Д. Шиитская модель теократии: от имамата к вelayat-e факих // Полития. № 4. С. 45–56.

чем ослабил фатимидский абсолютизм. Институт халифата продолжил существование, но теперь имамы царствовали, но не правили. Впредь их власть (за некоторыми исключениями) ограничивалась пределами дворца. Задачей халифа стало поддержание религиозно-политического мифа о верховенстве государственной власти, который придавал дополнительный авторитет и легитимность в глазах населения и до определенного момента сохранял внутреннюю стабильность. Действительной политической силой стали многочисленные визири и военные¹. Совокупность полномочий, обретенных иными государственными институтами, превратила Фатимидский халифат в патримониальное государство, реальными управителями которого были бюрократический аппарат и военная аристократия.

Отметим, что к фатимидской государственности сложно применить определения, характеризующие классическую концепцию халифата, поскольку преобладающей идеологической основой государства был шиизм-исмаилизм. О разнице между шиитской и суннитской концепцией халифата писали отечественные и зарубежные ученые. Большинство из них склоняется к мнению, что если относительно цели существования исламского государства между концепциями расхождений нет, то в вопросах политического статуса правителя, механизмах его легитимации, степени дифференциации духовного и политического лидерства, принципах наследования власти точки зрения противоположны².

Для фатимидского подхода (как, впрочем, и для общешиитского) характерно восприятие имамов как лиц, которым Пророк передал Божественный свет (*нур*), тем самым легитимировав право управления мусульманами: имамы воплощают в жизнь божественное правление во всех сферах жизни общины, утверждается их безусловное право толкования священных текстов, и только они, благодаря святости и невозможности «впасть в ошибку», могут содействовать спасению верующих через разъяснение им откровений³.

¹ *Thompson K. Politics and Power in Late Fāṭimid Egypt: The Reign of Caliph Al-Mustansir: PhD thesis. Edinburgh: University of Edinburgh, 2006. P. 136.*

² *Кузнецов А. А. Теория Имамата как основа шиитского социокультурного пространства: политологический аспект: дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01. Москва, 2010. С. 37.*

³ *Прозоров С. М. Имам // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. Москва: Наука: ГРВЛ, 1991. С. 97.*

В то же время суннитская теория власти предъявляла ряд политических и социальных требований к халифам, несоблюдение которых могло привести к отстранению халифа от власти (как это случилось в 991 г., когда буидский эмир Бахаад-Даула сменил халифа Абу Бакр ат-Таи на Ахмада аль-Кадира¹), допускала при определенных обстоятельствах восстание против нерелигиозного или несправедливого халифа, для шиитов-исмаилитов община не имела никакого права голоса в выборе имамов и оценке их поступков². Изложенное выше делает правление шиитских имамов гораздо более сакральным, чем правление «праведных» халифов в суннитском представлении. Фатимиды претендуют на непогрешимую, божественно охраняемую власть, над ними нет власти, кроме формальной власти Аллаха³.

Таким образом, Фатимидский халифат с момента зарождения (910 г.) до 1074 г. сохранял черты абсолютной теократической монархии, пока в связи с утратой духовным лидером реальной политической власти государство не трансформировалось в монархию ограниченную. Пространство осуществления политической власти определяется территорией, на которую она распространяется, эффективность – выстроенной системой организации и управления.

Опираясь на черты государственного устройства, предложенные А. Г. Тищенко⁴, попытаемся рассмотреть форму государственного устройства Фатимидского халифата, последовательно отвечая на ряд вопросов.

1. Подвергалась ли изменению форма государственного устройства Фатимидского халифата, и если да, то по какой причине?

2. Каковы были характеристики структурных единиц, из которых состояло государство и каков был их правовой статус?

¹ *Аль-Муттиу* Лиллах аль-Фадл ибн Джафар аль-Муктадир (334/946–363/974) // Али-заде А. Хроника мусульманских государств. 2-е изд. Москва: Умма, 2007. С. 206.

² *Walker P. E. The Responsibilities of Political Office in a Shi'i Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fatimids* // *Islam, the State, and Political Authority. Middle East Today* / A. Afsaruddin (eds). New York: Palgrave Macmillan, 2011. P. 94.

³ *Ibid*, p. 96.

⁴ *Тищенко А. Г. Образ и форма государства в отечественной и зарубежной политико-правовой мысли: ретроспективный и юридико-компаративистский анализ: дис. ... д-ра юрид. наук. Санкт-Петербург, 2006. С. 74.*

3. На каких принципах выстраивалась система взаимодействия административных единиц между собой и центральной властью?

Смысл и характер изменений территории халифата на раннем этапе тесно связаны с условиями и причинами возникновения государства. Повторим, фатимидская государственность возникла в том числе в результате завоевательных походов исмаилитского миссионера Абдаллаха аш-Шии.

На первых порах Фатимиды уделяли внимание образованию монолитного политического пространства, что обеспечивалось однотипной административной системой во всем халифате, но со своеобразием масштабов влияния и сфер распространения полномочий.

В магрибский период Фатимидский халифат являлся простым, унитарным государством, то есть на всей территории действовала одна политическая власть¹. На покоренных землях прежние структуры (эмираты Аглабидов, Рустамидов и имамат Идрисидов) были разделены на административно-территориальные единицы с равным политико-правовым статусом и идентичной структурой управления², во главе с наместниками³ в лице лидеров берберских племен Кутама⁴.

В 964 г. халиф ал-Муизз завоевал Египет и основал новую столицу государства – Каир⁵. В период с 970 по 1054 гг. халифат распространил власть на терри-

¹ Местное административное устройство Фатимидского халифата даже позднего периода его истории известно лишь в самых общих чертах. Можно предположить, что первыми провинциями Фатимидского государства были вошедшие в его состав небольшие государственные образования.

² Матроров М. Х. Указ. соч. С. 133.

³ Allaoua A. Les Fatimides et le Maghreb central: littoralisation de la dynastie et modes de contrôle des territoires // *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Publications de l'Université de Provence. 2016. No. 139. P. 116.

⁴ *Al-Qādī al-Nu'mān*. Iftitāḥ al-Da'wa // *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire / An annotated English translation by H. Haji*. London: I. B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006. P. 211.

⁵ Отдельного упоминания заслуживает столица халифата в египетский период – город Каир. О важности Каира для Фатимидской династии свидетельствуют, во-первых, символизм возникновения города, который был возведен халифом ал-Муиззом и назван в его честь *ал-Кахира ал-Му'иззийя* (победоносная столица ал-Му'изза) [Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. Москва: ООО «Издательство АСТ»: Ладомир, 2004. С. 105–107]; во-вторых, документы, например постановление о назначении визиря Шавара. Заявление начинается с эпитетов «охраняемый» (*аль-махруса*), «столп (основа) исмаилизма и ислама» (*умда аль-Иман ва-л-ислам*), а также «цитадель верующих» (*дар аль-хиджра имама*) и «крепость государства Фатимидов»

тории Палестины, Сирии, Хиджаза и др. По мере расширения усложнялось и государственное устройство. В связи с этим возникали трудности во взаимодействии с отдаленными провинциями, разными по уровню развития, количеству жителей, религиозному и этническому составу.

Задача по совершенствованию механизмов управления территориями большого государства вызвала необходимость перехода на имперские формы взаимодействия между центром и окраинами. Фатимиды прибегли к адаптации опыта Аббасидов и особенностей территориального устройства предыдущих правительств. Об этом говорят следующие признаки.

Во-первых, изменилась степень зависимости покоренных областей от центра. Она стала неодинаковой. Одни провинции полностью утрачивали самостоятельность, другие сохраняли полузависимое положение. Полузависимый статус Магриба, Сицилии, Сирии и Хиджаза от Каира определялся отсутствием тесной связи местной администрации с фатимидской государственной системой. Фатимиды не стали упразднять автохтонные институты власти и сделали их органичной частью фатимидской политической структуры.

Во-вторых, несмотря на обладание широкой автономией, халиф Фатимидов признавался властями вассальных территорий сувереном со всеми формальными выражениями подчинения¹.

В-третьих, взаимодействие столицы с областями базировалось на принципе взаимопомощи. В Каир направлялись денежные средства для казны, новобранцы для армии, рабы и тягловый скот для осуществления общественных работ; провинциям, в свою очередь, предоставлялась большая автономия, в особенности провинциям с полиэтническим и полирелигиозным составом. Основными автономными образованиями в составе Фатимидского халифата являлись: Магриб –

(хилафа). Термин «охраняемый» (*аль махруса*) означает, что город защищен присутствием представителя Аллаха на Земле – имама. Титул «охраняемый» при упоминании Каира продолжал использоваться и в постфатимидский период, но он потерял смысл, который вкладывали в него исмаилиты [Lev Y. Saladin in Egypt. P. 73].

¹ Например, Зириды после обретения фактической независимости до 1048 г. направляли в Каир, столицу Фатимидского халифата, посольства с заверениями о своем зависимом положении и давали присягу верности (*байа*) [Brett M. The diplomacy of empire: Fatimids and Zirids, 990–1062 // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2015. Vol. 78, no. 1. P. 152].

колыбель фатимидской государственности, имевший собственные вооруженные силы и правителей из династии Зиридов; Сицилия, возглавляемая династией Кальбидов (до 1053 г.)¹; Хиджаз (во главе с местными шарифами)²; Йемен – под управлением Сулайхидов (до 1138 г.)³.

В-четвертых, захват новых территорий и провинций бывшего Аббасидского халифата сопровождался прагматичным применением разных принципов государственного управления: прямого управления Египтом и опосредованного влияния в автономных образованиях Магриба, Хиджаза, Сицилии и Сирии.

Фатимиды вели осторожную политику в отношении новоприобретенных после Магриба территорий. Они не покушались на религиозные свободы жителей, имущество и права местных феодалов, не пытались искоренить не арабские языки, не трогали христианские и иудейские места религиозных культов (кроме небольшого периода правления халифа ал-Хакима) и освобождали их от налогов. Фатимиды опирались на принцип сохранения властных полномочий теми представителями побежденных, которые заявили о своей покорности завоевателям, при условии сохранения жесткого контроля со стороны последних⁴.

В официальном своде религиозно-правовых норм «Да'а'им ал-Ислам» появился раздел, посвященный деятельности губернаторов. Он содержал положения о практической реализации чиновниками центральной и местной администрации своих профессиональных обязанностей. Среди заслуживающих внимания прогрессивных идей документа является его направленность на удовлетворение интересов простых людей. В соответствии с этим губернаторам советуют: *«Пусть самые любимые вами поступки будут теми, которые находятся между двумя*

¹ Rizzitano U. Kalbids // The Encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / ed. E. van Donzel, C. E. Bosworth, Ch. Pellat. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1978. Vol. IV: Iran–Kha. P. 496–497.

² Fatemeh J., Mahmoud S. S. The Relations Between Fatimids and Sharifs (Sharif Of Al-Hejaz) // Tehran. 2015. Vol. 7, no. 24. P. 57–82.

³ Pridham B. R. Contemporary Yemen: Politics and Historical Background. Exeter: Croom Helm, 1984. P. 12–14.

⁴ О соответствующих условиях терпимого отношения к побежденному можно судить из исторических хроник, которые сообщают о массовом привлечении на службу представителей местных династий при условии надзора со стороны завоевателей. Например, Макризи сообщает в «Иттиазе», что чиновник захваченного Египта Абу Фадль Джафар б. аль-Фурат был оставлен Джаухаром на посту визиря, а Абу Тахир – на посту кади аль-кудата [Hamdani S. A. Op. cit. P. 46, 47].

*крайностями суровости и снисходительности, наиболее исполненными послушания Богу и удовлетворения простого народа»*¹. В документе говорится, что народ выступает источником силы государства; дает возможность превозносить власть и является защитой от врагов. Обеспечение справедливости для них жизненно важно, ибо *«только от этого зависит благополучие слуг [Бога] и стран»*². Идея документа основана на стабильном политическом порядке, обеспечении мира, а также защите всех слоев населения от вреда, поэтому его предписания о выборе правителей и администраторов основываются, главным образом, на заслугах и компетентности, *«чтобы защитить народ от кумовства, тирании, высокомерия, жестокости и других человеческих излишеств»*³.

В противовес *ахд* представляет плохое правительство, развязывающее тиранию, проявляющее высокомерие, чрезмерную жестокость в наказаниях, жажду богатства, коррупцию⁴. Примечательно, что в документе почти не проводится градация населения по этноконфессиональному признаку; это руководство, направленное на управление обществом, распространяет закон на всех подданных⁵. Это послание еще при жизни Нумана стало «царским зеркалом», кодексом фатимидской теократии. Халиф ал-Муизз, ознакомившись с его содержанием, велел изготовить копии и разослать их всем наместникам в виде инструкции⁶.

Если в провинциях Магриб, Сицилия, Сирия, Йемен и Хиджаз была сохранена система наместничества, соответствовавшая этноконфессиональной и кланово-племенной структуре местных сообществ, то в Египте как центральной провинции государства произвели замену эндогенных форм социальной организации системой государственно-административного регулирования. Египет был разде-

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 441.

² Ibid, p. 441.

³ Ibid, p. 438.

⁴ Ibid, p. 438.

⁵ Ibid, p. 444.

⁶ Dodge B. The Fatimid legal code // Muslim World. 1960. Vol. 50, no. 1. P. 30.

лен на четыре вилайета: Кус, Шаркия, Гарбия и Александрия¹ во главе с наместником Фустата². Согласно позиции Л. А. Семеновой, ссылающейся на Абу Салиха, египетский регион был разделен на верхний и нижний вилайеты, состоявшие из более мелких административных единиц (*кура* – количеством от 60 до 96), которые в той или иной форме повторяли паги от греко-римского наследия Египта³.

В некоторых случаях наместники имели право контроля за всеми делами провинциальных ведомств, а также могли совмещать несколько гражданских должностей⁴. Каждый город возглавлялся гражданским управляющим, которого звали *сахиб ал-мадина* (хозяин города)⁵.

Ниже рассмотрим ряд примеров государственной политики Фатимидов в отношении различных государственных образований.

Одна из главных задач ранних фатимидских халифов состояла в том, чтобы не допускать наследственного правления руководителей провинций, особенно на Ближнем Востоке, важном стратегическом регионе⁶. Фатимиды пытались перекрыть вероятность регионального объединения, поощряя и развивая социополитический антагонизм региональных сообществ. Принцип опоры на главные городские центры (например, Дамаск), создание в них профатимидских политических элит, поддержание баланса сил между местными соперничающими политическими группировками с помощью частой смены вали, не дававшей вовлечь по-

¹ *Al-Imad L. S. The Fatimid vizierate, 962–1172: PhD thesis. New York: New York University, 1986. P. 13.*

² Источники сообщают, что в 1097 г. некий Дакира ал-Мульк, будучи вали Фустата, подавил восстание в столице страны [*Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. P. 164*].

³ *Семенова Л. А. Указ. соч. С. 112.*

⁴ Так, в 1122 г. Дакира ал-Мульк был утвержден в качестве вилайат ал-Кахира ва-л-хисба, что означало утверждение в должности как вали, так и мухтасиба Каира [*Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 164*].

⁵ *Lev Y. The suppression of crime, the supervision of markets, and Urban society in the Egyptian capital during the tenth and eleventh centuries // Mediterranean Historical Review. 1988. Vol. 3, no. 2. P. 87.*

⁶ В особенности это касалось Египта, куда была перенесена столица государства. Здесь в основу был заложен принцип прямого управления и геополитического единства. Кроме того, Фатимиды понимали, что разделение единого египетского политического социума (обусловленного проживанием большей части египетского населения в дельте Нила и вдоль русла) на соперничающие друг с другом элементы не только нежелательно, но и опасно [*Зеленев Е. И. Государственное управление Египтом и Сирией в османский период в XVI – начале XX в.: Принципы и основные тенденции: дис. ... д-ра ист. наук. Санкт-Петербург, 2000. С. 76*].

следних в провинциальную борьбу за власть, являлись основными целями региональной политики Фатимидов.

Первая неудача в осуществлении подобной политики постигла Фатимидов в провинции Алеппо, которая управлялась династией Хамданидов¹.

Особое внимание уделялось Сирии ввиду ее важного стратегического расположения в контексте защиты столицы от нападения сельджуков, Аббасидов и карматов. Сирия была не только важным форпостом между Египтом и мусульманским миром, но и плацдармом для захвата Малой Азии и Багдада. Сирия воспринималась как гарант безопасности и независимости Фатимидского халифата².

Как сообщает Асад, внимательность к Сирии была обусловлена враждебными настроениями местного населения, состоявшего в большинстве своем из суннитов, лояльных Омейядам³. Фатимидские халифы пытались изменить ситуацию, стремясь добиться покорности не силой, а авторитетом. В Сирию направлялись большие суммы финансовой поддержки. Определяющим фактором при назначении губернаторов стала их популярность среди жителей, потеря которой могла привести к казни вали⁴.

Так, ал-Килиниси сообщает о наместнике Дамаска Ибн Нахави, которого казнили по обвинению в превышении должностных полномочий и жестоком об-

¹ Хамданиды, узнав, что Дамаск захвачен, немедленно заявили о своей покорности и готовности к сотрудничеству. Халиф ал-Муизз оказался в затруднительной ситуации, поскольку стремление захватить Алеппо оправдывалось стремлением защитить мусульман от византийцев. После оценивания рисков идея прямого контроля над Алеппо была отвергнута [Assaad S. I. Op. cit. P. 168]. Ситуация изменилась благодаря халифу ал-Хакиму, внуку ал-Муизза, который, воспользовавшись внутренними дразгами, захватил Алеппо и назначил своего наместника. В традиционной для себя манере захват сопровождался изданием специального документа следующего содержания: «Когда Амир (повелитель правоверных) узнал, что вы страдаете от тирании и жестокого обращения от тех, кто управляет вами, обременяет налогами и тяжелых обязанностей сверх всякой меры, он (халиф), да укрепит Аллах его власть, приказал осуществить поставки продовольствия и освободить вас от Хараджа до 407 года. Благодаря этому вы узнаете, что свет праведности взошел и тьма тирании рассеялась» [Ibid, p. 175]. Однако прямое управление продолжалось недолго и новоявленный вали вскоре объявил о независимости, сместив всех представителей Фатимидов. Вернуть контроль над провинцией так и не удалось.

² Jiwa S. Op. cit. P. 245.

³ Assaad S. I. Op. cit. P. 177.

⁴ Фатимиды учитывали опыт потери Алеппо и потому не позволяли тому или иному губернатору занимать пост более года. Как отмечает Антаки, в период правления халифа ал-Хакима в Дамаске сменился 21 губернатор [Ibid, p. 178].

ращении с жителями¹. Исследователи отмечают, что подобная стратегия приносила плоды. Например, двадцатидвухлетнее правление халифа ал-Хакима не омрачилось ни одним восстанием². Из декрета 999 г. о назначении главой судебной власти ал-Нумана мы узнаем, что Сирия состояла из военно-административных округов, возглавляемых эмирами³.

Важное место в государстве занимал Хиджаз. Обладание провинцией со священными городами Меккой и Мединой придавала правлению Фатимидов дополнительную легитимность⁴. Кроме того, места, в которые стекались мусульмане со всего света, являлись удобными площадками для проведения пропагандистской работы. Не случайно именно в Хиджазе основатель Фатимидского государства вступил в союз с представителями берберского племени кутама. Перечисленные факторы обусловили отказ Фатимидов от прямого управления регионом, ограничиваясь значительной финансовой поддержкой местных элит⁵.

Колыбелью государства являлся Магриб, во главе с губернатором, видным военачальником Зири Булуггином⁶. После переноса столицы в Египет роль региона стала второстепенной, потому наместнику взамен на обеспечение столицы войнами, налогами, собираемыми с местного населения, были предоставлены самые широкие полномочия⁷. Чтобы компенсировать провал предыдущих методов управления, основанных на системе клановых союзов, едва не приведших государство к падению, визирь ал-Джамали установил новую централизованную политическую систему, назначая на важнейшие посты в центральной администрации и в провинци-

¹ *Al-Qalanisi A. Y. H. I. I., Gibb H. A. R. The Damascus Chronicle of the Crusades / Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi. Courier Corporation, 1932. P. 60.*

² *Assaad S. I. Op. cit. P. 180.*

³ «Слуга Божий и Его представитель аль-Мансур Абу Али аль-Хаким би Амр Аллах, Повелитель правоверных, поручает аль-Кади Хусейну б. Али б. аль-Нуману, назначив его председателем суда над Каиром Победоносным и Фустатом, Александрией и ее зависимыми районами, Священными городами [Меккой и Мединой], да защитит их обоих Всевышний Аллах, военными округами Сирии и провинцией Магриб» [*Walker P. E. The Role of the Imam-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fatimids // The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law. Ed. Gurdofarid Miskinzoda. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2014. P. 429.*]

⁴ *Bramoullé D. The Fatimids and the Red Sea (969–1171). Oxford: Archaeopress, 2012. P. 129.*

⁵ *Assaad S. I. Op. cit. P. 180.*

⁶ Образование военизированной элиты вскоре привело к сепаратизму, однако ослабленное государство не смогло найти в себе достаточных средств для борьбы с этим явлением.

⁷ *Jiwa S. Op. cit. P. 187.*

ях своих людей. Важным элементом легитимации власти было стремление найти формальную поддержку со стороны фатимидских халифов, а в случае необходимости – назначение таковых.

К 1074 г. Фатимидами были утеряны Сирия, Хиджаз и Сицилия. Магриб оставался в составе государства лишь номинально. В этих условиях визирь Бадр ал-Джамали предпринял административно-территориальную реформу Египетского вилайета. Он заменил прежние куры на 5 крупных военных провинций¹, которые в общих чертах сохранились до наших дней².

Создание развитой для своего времени централизованной системы управления, замыкающейся на личности халифа, привело к приобретению важной роли столицы государства. В Каире находился двор правителя, а также важнейшие религиозно-политические учреждения. Согласно данным ал-Макризи, в столице были выделены 4 района: Фустат, Каир, остров Рада и Гиза. По территории и количеству населения самым большим районом считался Фустат, возглавляемый соответствующим вали³.

О важности столицы для правящей династии свидетельствуют административные источники, в которых Каир фигурирует как «наиболее охраняемый город» (*ал-махруса*), «основа исмаилизма и ислама» (*умдат ал-Иман ва-л-ислам*), а также «обитель имама» (*дар ал-хиджра имама*) и «крепость государства Фатимидов (*хилафа*) с давних времен»⁴.

Таким образом, проанализировав особенности административно-территориального устройства, возможно определить, что государственное устройство Фатимидского халифата – смешанная система управления, характеризующаяся следующими признаками:

1) фатимизация распространялась как мирным, так и военным путем и реализовывалась как по унитарной (Египет), так и по федеративной (Магриб,

¹ Бретт сообщает, что Бадр разделил Египет на пять военных провинций [Brett M. Fatimid Empire. Endinburgh: Edinburg University Press, 2017. P. 272].

² Halm H. Fāṭimids // Encyclopaedia of Islam / ed. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. Brill Online, 2014. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27045 (дата обращения: 24.12.203).

³ Maqrizi Ittiaz II // Jal-Shayyal. Cairo, 1996. Vol. I. P. 15.

⁴ Lev Y. Saladin in Egypt. P. 73.

Сирия, Хиджаз и Сицилия) модели, исходя из геополитических и управленческих задач. Специфичность фатимидского управления субъектами государства (Сирией, Магрибом, Сицилией, Хиджазом и др.) в египетский период определялась тем, что устанавливался контроль только над самыми фундаментальными аспектами политической жизни. В целом, Фатимиды проявляли умеренность в претензиях на власть местных элит, нередко довольствуясь исключительно военно-политическим присутствием, опираясь на военные формирования, основу которых составляли берберские племена и славянские мамлюки (рабы);

2) повсеместное ослабление административного контроля над положением дел в провинциях было обусловлено серьезным экономическим кризисом, гражданской войной и падением авторитета центральной власти ввиду внутрдинастических конфликтов;

3) опора в делах провинциального управления на членов сильных родов в результате привела к появлению самостоятельной провинциальной военизированной элиты, которая стала действовать часто вопреки воли центральных органов власти. В Магрибе это привело к усилению династии Зиридов, в Сицилии – Кальбитов, в Хиджазе – Хашимитов. Из столицы халифата следовали лишь самые общие распоряжения и задачи, а методы их решения возлагались на плечи местных вали и эмиров.

Далее рассмотрим основные инструменты реализации государственной власти, используемые Фатимидами по отношению к подданным.

Освещая концепцию халифата, Л. Р. Сюкияйнен пишет: «Мусульманское право знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регламентирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его сущность. В них прямо не говорится <...> ни о монархии, ни о республике, ни о демократии, ни о деспотии, ни о теократии»¹.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Концепция мусульманского государства: доктрина и реальность // Критика буржуазных политических и правовых концепций: материалы теоретического семинара по проблемам зарубежных стран. Москва: Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. С. 97.

Таким образом, абстрактный характер выражения немногочисленных религиозных норм, регулировавших государственное управление и содержащихся в священных книгах, позволял исмаилитским мыслителям разрабатывать концепции, наиболее полно отражающие суть их религиозных воззрений. Так был выработан собственный подход к доктрине имамата, предопределивший роль верховного лидера и объем полномочий по отношению к подданным.

С момента создания Фатимидского халифата доминирующим методом реализации государственной власти стал авторитарный. В первую очередь, это связано с идеологическими представлениями мусульман-исмаилитов, а также со стремлением правящих элит создать военное государство, которое присоединит путем завоеваний территории мусульманских стран, а затем и остальной мир. Авторитарный политический режим государства Фатимидов проявлялся в применяемых методах управления. Во-первых, как уже упоминалось выше, народ не имел формальных инструментов воздействия на верховную власть. Ее единственным источником, согласно официальной доктрине, признавались Аллах и имам как его представитель. Степень ограничения прав и свобод подданных варьировалась в зависимости от различных этапов развития государства. Так, в самом начале существования правители халифата избрали политику исмаилизации¹. Столкнувшись с препятствиями, Фатимидам пришлось трансформировать подход на более либеральный и терпимый. Была провозглашена свобода вероисповедания, устранено большинство ограничений на занятие государственных должностей для неисмаилитов, допущено создание местных религиозных автономий и т. п.² Ис-

¹ В частности, об этом сообщают маликитские историки, в том числе Ибн Идхари [Hamdani S. A. Between revolution and state // *The Path to Fatimid Statehood. Qadi al-Numan and the Construction of Fatimid Legitimacy*. London; New York: I. B. Tauris, 2006. P. 26].

² Как отмечает Маделунг в статье «Религиозная политика Фатимидов», халифы ал-Махди и ал-Каим следовали принципу назначения на важнейшие посты (религиозного значения в том числе) преимущественно шиитов. Однако подобный подход изменился при халифе ал-Мансуре, который, одолев восстание Абу Язида, осознал, что прежние методы управления будут провоцировать аналогичные выступления. Вскоре он назначил на пост кади Кайравана маликита. Впредь в городах, где большинство составляли сунниты, назначались представители суннизма [Madelung W. *The Religious Policy of the Fatimids Toward Their Sunnī Subjects in the Maghrib* // *Studies in Medieval Shi'ism*. London, 2012. P. 101–104].

ключением является проводившиеся при халифе ал-Хакиме с 1008 по 1015 гг. гонения, направленные против христианских, иудейских общин и суннитского религиозного аппарата¹. Период, последовавший после 1015 г., характеризовался постепенным восстановлением прав и свобод населения. Несмотря на некоторый либеральный подход, практикуемый в сфере религии, права и политики, де-юре судьба народа целиком и полностью зависели от воли халифа.

Во-вторых, правитель государства обладал всей полнотой государственной власти. В руках халифа были сосредоточены законодательные, судебные и административные полномочия.

В-третьих, в Фатимидском халифате жизнь и судьба высших должностных лиц находилась в руках государя². Он мог по своему усмотрению как возвысить, так и низвергнуть того или иного чиновника³.

Таким образом, Фатимидское государство представляло собой абсолютистско-теократическое, авторитарное государство, в котором власть находилась в руках религиозно-политического меньшинства исмаилитов во главе с имамом халифом, легитимировавшего свою власть доктриной имамата. На высшей точке своего развития халифат представлял собой сложносоставное политико-территориальное образование имперского типа. Внутренняя политика характеризовалась в терпимом отношении к религиозным меньшинствам, плюрализму при формировании административного аппарата, юридическому разнообразию правовых систем, действовавших на территории государства.

¹ Красулин С. Положение христиан в Египте эпохи Фатимидов (X–XII вв.) // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2015. № 3. С. 42.

² Спасти́сь от гнева халифа не удавалось даже самым талантливым и именитым визирям. Например, в результате небольшого проступка по приказанию халифа ал-Хакима визирь аль-Джарджари был лишен обеих рук. Ал-Нувайри пишет: «[ал-Хаким] арестовал его [ал-Джарджарай] в 404 г. [1013/14] и отрезал ему руки. Сначала он отрезал правую руку вместо левой, хотя ал-Хаким, как сообщается, приказал отрезать левую». Некоторые спрашивали: «Почему ал-Хаким отрезал руки ал-Джарджарай, но оставил его в должности. Аль-Джарджарай объяснил: “аль-Хаким наказал и уволил меня, но затем я был восстановлен в должности”» [Assaad S. I. Op. cit. P. 102].

³ Как сообщает С. В. Лейла, для фатимидских визирей было нормой заканчивать политическую карьеру насильственной смертью. «Из шестидесяти фатимидских визирей, двадцать восемь человек погибли, лишь девятнадцать умерли естественной смертью. Что касается остальных, причины смерти не называются» [Al-Imad L. S. Op. cit. P. 78].

§ 2. Двор халифа и институт везирата в системе государственного управления

Приступая к анализу системы государственного управления Фатимидского халифата, обратимся к характеристике его основных элементов.

По мнению Ш. Д. Гойтейна, административная система Фатимидов в некоторых аспектах отличалась от административной системы Аббасидов и сельджуков. Фатимиды осознавали, что для осуществления эффективного управления необходимо соблюдение чиновничьим аппаратом жесткой дисциплины, подкрепленной ярко выраженной субординацией и иерархией. Осуществляя эту цель, система «управления Фатимидов была организована с научной точностью»¹.

Источником верховной власти считался имам-халиф, который по своему усмотрению делегировал власть, то есть распределял полномочия по контролю и управлению государством на иные органы власти². К последним следует отнести институт диванов, везирата, миссионеров, органы местной власти, армию.

Фатимидский халифат обладал развитой для своего времени судебно-административной системой. Наряду с центральными органами, в различных субъектах государства действовали местные органы, полномочия которых определялись законодательством, указами халифа, а также постановлениями визирей. К судебным органам относились шариатские суды (суд *кади*), *шурта* (городской суд с полицейскими функциями), *мухтасиб* (инспектор рынка), *мазалим* (придворный суд) и общинные суды *зимми* (иноверцев).

Как пишет С. Лейла, при создании своего аппарата Фатимиды опирались не только на опыт предыдущих правителей и Аббасидов, они выстраивали управ-

¹ Goitein S. D. A Mediterranean Society: An Abridgment in One Volume. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 33.

² По нашему мнению, причина создания этих органов заключалась в стремлении создать эффективный правительственный аппарат. Тем не менее, ввиду олигархических устремлений, их действительное политическое влияние зависело от авторитета и силы правителя. Отметим, что с визирем, как органом, обладающим законодательными функциями, соперничали другие государственные институты в той степени, которую позволял халиф.

ленческую систему по образцу собственной *да'ва*, по аналогии с принципом соподчинения, действовавшим в организации¹.

Идеологическая основа верховной власти Фатимидских халифов была охарактеризована в параграфе, посвященном доктрине имамата. Анализ полномочий весьма затруднителен, поскольку для правителя, обладавшего абсолютной и всеобъемлющей властью, отсутствовали какие-либо четкие политико-правовые ограничители. В исмаилитских религиозно-правовых актах статус халифа определялся с помощью максимально общих, декларативных формулировок. Обязательства в этой сфере опирались, вероятно, на общеиитские представления о политической власти.

Отметим, что во дворе правителя как института власти сосредоточились все основные функции исламского государства. Дворцовая активность распространялась на все области политики и управления. Двор монарха как властный институт контролировал социально-политические, экономические отношения, являясь центром духовной жизни страны, воздействуя на множество процессов, проистекавших в халифате. Персона имама, главы двора, предопределяла дальнейшую эволюцию или деградацию государства.

Двор фатимидского правителя обладал рядом особенностей социально-политического свойства, в связи с чем не следует механически распространять на него заключения, произведенные исследователями на материале исламских стран Аббасидского, Омейядского и Кордовского халифатов. Тем не менее общеисламские закономерности развития государства в той или иной степени распространялись и на политико-правовые взгляды фатимидских халифов.

Двор имама был центром общественно-политической жизни. Описывая придворные институты Людовика XIV, немецкий ученый Н. Элиас писал: «Двор для правителя – средство управления. Являясь хозяином положения, то есть вла-

¹ *Al-Imad L. S. Op. cit. P. 119.*

стителем государства и самым могущественным человеком страны, король устраивал оригинальный механизм управления и контроля»¹.

Это утверждение, по нашему мнению, актуально и для Фатимидского халифата. Одна из важнейших функций двора заключалась в соблюдении церемониала, который служил средством возвышения авторитета в глазах подданных. Известно, что, объявив себя халифами в 910 г., Фатимиды со временем стали подражать изощренным дворцовым протоколам Аббасидов². Последние к X в. публично дистанцировались от населения специальным институтом хаджибов и визирей³. Фатимиды сделали двор, семью халифа, домашних слуг, охрану и придворных центром империи, после чего степень влияния должностных лиц во многом стала определяться близостью к персоне государя.

В этом контексте следует упомянуть должность «хозяин Ворот» (*сахиб ал-баб*), который выполнял те же функции, что и хаджиб в Аббасидском халифате. Он наделялся титулом *муаззам* (исключительное лицо) и по уровню власти и полномочий уступал лишь визирю⁴. Ал-Калкашанди сравнивал *сахиба ал-баб* с «маленьким везиром» (*ал-вазарат уй-сугха*). Когда пустовала должность визиря из «людей меча» (военных) или визирем являлся человек из «людей пера» (канцелярии), хозяин ворот руководил ведомством по рассмотрению жалоб, располагаясь нередко во дворце халифа⁵. *Сахиб ал-баб* осуществлял личный прием заявителей, внимательно изучал их претензии, после чего направлял распоряжения соответствующим ведомствам⁶. Должность приносила высокий доход, который, по сведениям хронистов, составлял до сто двадцати динаров в месяц⁷.

¹ Элиас Н. Придворное общество: Исследования по социологии короля и придворной аристократии, с Введением: Социология и история. Москва: Языки славянской культуры, 2002. С. 130.

² Мец А. Указ. соч. С. 129.

³ Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). Москва: Наука, 1986. С. 81.

⁴ Al-Dhiesat H. K. I. Society and culture under the Fatimids in Maghreb and Egypt 909–1171 AD: PhD thesis. Baroda: The Magaraja Sayajirao University of Baroda, 2007. P. 74.

⁵ Lewis B. Islam: Politics and war. New York: Oxford University Press, 1987. P. 203.

⁶ Selections from Subh al-A'shā by al-Qalqashandi, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: "Seats of Government" and "Regulations of the Kingdom", From Early Islam to the Mamluks / edited by T. G. Abdelhamid, H. El-Toudy. London: Routledge, 2017. P. 522.

⁷ Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 75.

Шихаб ад-Дин Абу-л-Аббас Ахмад ибн Али ал-Калкашанди (1355–1418) в своем трактате «Китаб Субх ал-Аша фи Синату ал-Инша» («Книга зари для подслеповатого в искусстве писания») упоминает особые должности: «носитель зонта» (*хамил мадаллат ул-Халифа*), «носитель меча» (*хамил сайф ал-Халифа*) и «носитель жезла халифа» (*хамил ул-Рум*). Зонт, меч и жезл в таком случае служили не только прикрытием от палящего солнца, но и символами власти. Ал-Калкашанди называет носителей амирами высокого ранга с жалованьем 70 динаров в месяц¹.

Важную роль при дворе халифа, а равно и в государстве, занимал институт евнухов. Они замещали различные административные должности и оказывали значительное влияние на политическую ситуацию в стране. С точки зрения исламской политико-правовой мысли, отвергающей любые формы членовредительства, не связанного с наказанием, институт евнухов являлся институтом нежелательным². Тем не менее особенности публичной власти и физические свойства самих евнухов заставляли правителей игнорировать подобные постулаты. К услугам евнухов прибегали в различных сферах, так как они могли выполнять политические и военные задачи.

Я. Лев, описывая институт евнухов в халифате Фатимидов, указывал на то, что использование последними этой категории рабов на государственной службе было не новаторством, а адаптацией и усовершенствованием опыта предыдущих династий. Вклад Фатимидов заключался в усилении политического и военного влияния евнухов до конца XI в. В халифский двор направлялись евнухи, полностью лишённые мужских половых органов, а в гвардию – лишённые тестикул³.

Историческая хроника описывает, как в 1134 г. по приказу халифа ал-Хафиза евнухом Вафием был убит наследник трона ал-Хассан. Упоминается также, как при халифе ал-Захире (1021–1136) государственная власть сосре-

¹ *Selections from Subh al-A'shā by al-Qalqashandi, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: "Seats of Government" and "Regulations of the Kingdom", From Early Islam to the Mamluks / edited by T. G. Abdelhamid, H. El-Toudy. P. 479–480.*

² Обрати свой лик к религии, как ханиф. Таково врожденное качество, с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению. Такова правая вера, но большинство людей не знает этого. 30:30 Коран.

³ *Lev Y. State and society in Fatimid Egypt. Leiden: Brill, 1991. P. 115.*

точилась в руках евнуха из Северной Африки Мидада. С 1024 г., после получения везирата, он предпринимал активные действия по укреплению влияния института евнухов в государстве путем их назначения на важные административные и военные посты. Апогей власти Мидада датируется 1049 г., когда халиф ал-Мустансир удостоил его постом главнокомандующего армией и наделил титулами «непобедимый», «великолепный руководитель», «опора страны»¹.

Я. Лев сообщает о назначении евнухов на руководящие посты в судебной и правоохранительной системах. Так, в 990 г. пост главы столичного шурта был отдан на откуп евнуху Яннасу, который был уполномочен регулировать торговлю, поставки зерна, уровень цен, а также вершить суд. В 1011 г. халиф ал-Хаким назначал на эту же должность евнуха по имени Гхин².

О беспрецедентности доверия к евнухам высшего звена (визирями, главнокомандующими) свидетельствует возможность свободного посещения опочивален халифа даже во время тяжелых болезней. Многим скопцам дозволялось совмещать государственные посты и частную торговлю, что порождало многочисленную прослойку состоятельных евнухов³.

Ал-Калкашанди упоминает следующие обязанности и институты государственной власти, в которых они занимали заметное положение:

1) уход за тюрбаном и его возложением на голову халифа во время различных церемоний;

2) регулярное назначение на должность *сахиб ал-маджлис* (церемониймейстер двора халифа). Он обеспечивал и организовывал все обряды, праздники и аудиенции. Нес личную ответственность за физическую неприкосновенность халифа во время этих мероприятий⁴.

Позиции *сахиб ал-расаил* (глава канцелярии), *сахиб байт ал-мал* (начальник монетного двора) и множество других ведомств нередко возглавлялись евнухами⁵.

¹ El-Azhari T. K. Gender and History in the Fatimid State: The Case of Eunuchs, 909–1171 // Online International Journal of Arts and Humanities, 2013. P. 13.

² Ibid, p. 14.

³ Abd al-Hadi S. Sirat al-Ustadh Jawdhar. Cairo, 1954. P. 136.

⁴ Lewis B. Op. cit. P. 205.

⁵ Ibid, p. 205.

Полагаем, с точки зрения фатимидских халифов, евнухи являлись более надежными людьми, чем собственные родственники и приближенные. У первых не было моральной поддержки государственной идеологии, не было семьи или иных источников доходов. Положением и благосостоянием они были обязаны лично правителю и потому сохраняли лояльность.

Интересной категорией должностных лиц при дворе Фатимидов являлся уполномоченный по делам Алидов. В Фатимидском халифате не было четких формальных или юридических критериев определения члена семьи Алидов (как правило, ими считались лица, являвшиеся прямыми потомками Абу Талиба, отца Али Ибн Абу Талиба, в силу возраста и заслуг перед общиной шиитов). Внутри этого рода существовала сложная и запутанная иерархия, к которой каждый приобретал свою позицию согласно степени родovitости. В обязанности уполномоченного входили надзор за состоянием здоровья членов семьи, организация похорон, урегулирование конфликтов, нередко возникавших между родственниками халифа¹.

Одним из главных дворцовых помощников халифа был личный секретарь (*ал-тавки бил-калам ал-дакик фил-мазалим*). Высокое положение в административном аппарате было обусловлено обязанностями, которые заключались в организации приемов во дворце халифа и назначении встреч с халифом в зависимости от должности, социального статуса визитеров. Секретарь обсуждал с халифом вопросы религиозного характера, состоявшие из совместного анализа коранических текстов и жизнеописания деяний Пророка, обучал государя искусству каллиграфии и присутствовал на судебных процессах в качестве помощника председателя.

Не менее важной функцией при халифе обладал секретарь-протоколист (*ал-тавки бил-калам ал-джалил*), которая заключалась в регистрации дел (скорее всего, судебных – Ф. 3.) с последующей презентацией личному секретарю правителя. Последний, после внесения в документ соответствующего комментария, передавал ее халифу или визирю. На завершающей стадии документ вносился в регистрационные журналы дивана *ал-инша*².

¹ Ibid, p. 205–206.

² *Al-Imad L. S. Op. cit.* P. 18.

Кроме дворцовых чиновников Фатимиды утверждали свою власть и авторитет символизмом роскошного церемониала. Об этом аспекте дворцовой жизни сообщает ан-Нуман в книге «Китаб ал-химма» («Правила поведения для последователей имама»), где говорится, что *«прославление имамов во время обращения или разговора равносильно прославлению Бога»*¹. Оно могло выражаться путем глубокого поклона и целования земли перед халифом и произнесением формулы: «Да благословит тебя Аллах, о Повелитель Правоверных»². Во время аудиенции следовало принять молитвенную позу, *«поскольку наблюдение за имамами является актом богослужения»*. При разговоре с ними не следовало повышать голос, смеяться, отводить глаза, спорить. Сопровождающие в процессии должны были соблюдать определенную дистанцию между собой и имамом, никогда не покидать назначенное протоколом место, поворачиваться к нему спиной³.

Должность визиря являлась руководящей в фатимидской административной системе и по характеру функций была похожа на должность современного премьер-министра. *«Воистину, Мы даровали Мусе (Моисею) Писание и сделали его брата Харуна (Аарона) визирем (помощником) ему»*, – говорится в Коране (Коран, 25:35).

Ал-Кирмани, фатимидский ученый и богослов, писал: *«Основу страны составляют четыре столпа: это “имам – правитель; его помощники; вазир; подданные”»*⁴.

Место визиря в механизме государства, социуме, административные полномочия не оставались статичными на протяжении всей истории халифата: они изменялись в зависимости от эпохи и общеполитической ситуации. Во времена

¹ *Selections from Qazi Noaman's Kitab-Ul-Himma Fi Adabi Ataba-El-A'emma, of Code of Conduct for the Followers of Imam / tr. into English by J. Muscati and A. M. Moulvi. Karachi: Ismaili Association in West Pakistan, 1950. P. 103–109.*

² *Hamdani S. A. Between revolution and state. P. 124.*

³ *Ibid, p. 125.*

⁴ *Vatikiotis P. J. A Reconstruction of the Fatimid Theory of the State // Islamic Culture. 1954. Vol. 111, Issue: 1. P. 408.*

сильных правителей визирь отвечал исключительно за исполнительные функции, при слабых халифах государство оказывалось в его руках¹.

Как отмечают Л. А. Семенова и Л. Сами, в магрибский период истории Фатимидского халифата правители не стремились к созданию института вези-рата, поскольку считали, что в состоянии управлять самостоятельно. Более того, С. Хамдани, опираясь на Ибн Идхари, сообщает, что после захвата Аглабидского государства эта должность была упразднена². Однако вскоре, ввиду объективных причин (расширение территории государства), правители стали перераспределять властные полномочия в пользу помощников, хотя и не спешили называть их визирями.

Исследователи высказывают мнение, что Фатимиды стремились править самостоятельно и «нуждались не в соправителях, а в исполнителях»³. Первые визири выполняли лишь вспомогательные функции, называясь *wasita* (посредник)⁴ или *мудаббир ал-давла* (распорядитель государственных дел)⁵. Это согласовывалось с шиитско-исмаилитскими представлениями о власти. Фатимидский идеолог ал-Кирмани писал: «В государстве Фатимидов все должностные лица должны быть не более, чем исполнителями воли Имама»⁶.

При халифе ал-Азизе в 977 г. визирь стал руководителем управленческого аппарата, что связано, вероятно, с возросшей нагрузкой на халифов. Визирю поручалось возглавить судебную систему, административный аппарат, армию, но в той степени, которую позволял халиф⁷.

¹ Примечательно, что официальное упразднение Фатимидского халифата также связано с действиями визирей. Так, Салах ад-Дин, визирь при халифе ал-Адиде, низложил династию Фатимидов и основал Аюбидскую.

² Hamdani S. A. Between revolution and state. P. 25.

³ Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 65.

⁴ Первым визирем упоминается военачальник славянского происхождения Джаухар ас-Сикили, которого назначил на эту должность халиф ал-Муизз ввиду военных заслуг перед государством [Jiwa S. The Founder of Cairo: The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era. An english translation of the text on al-Muizz from Idris Imad al-Din's Uyun al-akhbar / translated with annotations by Dr Shainool Jiwa Ismaili. London: I. B. Tauris Co Ltd, 2013. P. 133].

⁵ Assaad S. I. Op. cit. P. 97.

⁶ Al-Imad L. S. Op. cit. P. 40.

⁷ Ибн Киллис в отсутствие правителя вершил правосудие в качестве верховного судьи и решал другие важные государственные вопросы. Кроме того, благодаря его усилиям был реформирован административный аппарат, прослуживший фатимидам полтора столетия

Дошедшие до наших дней трактаты известных исламских ученых дают возможность предположить наличие в средневековых исламских государствах установившейся идеологической традиции, определявшей место визирей в административном аппарате, круг полномочий, формы их реализации, особенности взаимодействия с правителем и бюрократией. Учитывая, что при утверждении института везирата Фатимиды базировались на аббасидском опыте, во многом их идеологические представления нашли отражение и в государстве Фатимидов.

Письменная форма упомянутой традиции в наиболее содержательной манере выражена в трудах средневекового исламского правоведа Абу'ль-Хасана ал-Маварди (974–1058). Содержание трактата «Канун ал-Вазира» описывает многочисленные функции и роль визиря в государственном механизме. Важнейшей из них, по мнению ученого, являлась обязанность быть личным помощником правителя по наиболее важным государственным вопросам.

Ал-Маварди классифицировал институт везирата на две категории, в зависимости от объема предоставляемых прав и полномочий визирей. В *везират ал-танфиз*¹ визирь выполнял исключительно исполнительные функции, не проявлял инициативы и являлся послушным ретранслятором воли халифа².

[Cohen M. R., Somekh S. The Court of Ya'qūb Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah // Jewish Quarterly Review. 1990. Vol. 80, no. 3–4. P. 283].

¹ Туманян Т. Г. Религия и власть в социально-философской мысли ислама: эпоха средневековья: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Санкт-Петербург, 2009. С. 15.

² Интересным источником, описывающим трансформацию визирей *ал-танфиз* в *ал-тафвид* в Фатимидском халифате, а также совокупность их обязанностей, является труд английского историка Я. Лева «Саладин в Египте», в котором автор анализирует официальные постановления о назначении визирей ал-Джарари, Ибн аль-Руззика, Шавара, ал-Ширкуха и Салах ад-Дина. Ученый отмечает, что содержание постановления о назначении визирем Абу ал-Касима Али ибн Ахмад ал-Джарари, датируемое 1027 г., контрастирует с аналогичными постановлениями XII в. Из текста следует, что визирь наделяется исключительно административными полномочиями, что определяет его статус как визиря пера или гражданского визиря *ал-танфиз*. К ал-Джарджарай обращаются «прославленный визирь», «безупречный» и «Суть Повелителя правоверных и его последователей». Согласно постановлению Ал-Джарджарай избран Фатимидским правителем как *сафара*, или *васита*, то есть посредник между правителем и народом [Lev Y. Saladin in Egypt. P. 70]. Ему доверены как фискальные (регулирование доходов (*харадж*) и расходов (*инфак*)), так и административные полномочия по регулированию общественных отношений. В соответствии с документом население государства условно разделено на три категории. Первая группа – привилегированные исмаилиты, среди которых выделяют «друзей и приверженцев» (*авлийа*) и «сторонников» (*ансар*). Вторая группа – привилегированные неисмаилиты из высшего бюрократического сословия (*риджал ал-давла*). К ним относятся губернаторы, чиновники административного аппарата, а также слуги государя. Визирь наблю-

Обобщая роль этой категории чиновников, ал-Маварди указывает следующее: «[Визирь должен быть] посредником между правителем и его подданными (субъектами), поскольку правитель скрыт от их глаз. Он также защищен от любых форм прямого взаимодействия между собой и общиной и потому так нуждается в услугах визиря»¹.

Считаем, что использование модели, предложенной ал-Маварди, подходит для анализа трансформации института везирата в Фатимидском халифате. Первые визири халифата выполняли функции везирата *ал-танфиз*.

Вторая модель обозначалась ал-Маварди как уполномоченный визирь (*везир ат-тафвид*). Визири этой категории обладали более широкими по сравнению с *ал-танфиз* полномочиями, высокой степенью независимости, лишь формально подчиняясь правителю. Это выражалось в их праве регулировать доходы государства, возглавлять армию, по своему усмотрению видоизменять указы халифа и многое другое. Упадок фатимидского государственности с идеологией абсолютной и неограниченной власти имама-халифа выразился в усилении визирей *ат-тафвид* (или визирей меча), которые возглавляли везират со времен Бадра ал-Джамали².

дает за прилежным исполнением ими своих обязанностей (*кидма*), взамен обеспечивая достойным вознаграждением (*хукук*). Третья группа обозначалась как «субъекты» (*ра'айа*), к которым относилось все остальное население. В обязанности визиря вменялась защита ра'айа от противоправных действий губернаторов и чиновников. Согласимся с Я. Левом в том, что в XI в. в Фатимидском халифате визири еще не сконцентрировали в руках все ветви власти. Их обязанности ограничивались исключительно административно-финансовыми полномочиями.

¹ *Al-Imad L. S. Op. cit. P. 46.*

² Особый правовой статус визиря можно наблюдать в постановлении о назначении визирем Шавара (описанный Я. Левом). Начинается оно с заявления о том, что визирь назначен «службой Аллаха и его другом», «повелителем правоверных Абд Аллах Абу Мухаммад ал-Адид ли-Дин Аллахом». К визирю обращаются как к «самому прославленному Владыке», «султану Армий», «защитнику Ислама» (*насир ал-Ислам*), «мечу имама», «столпу религии» (*умдат ал-дин*). Обозначают визирей защитников (*насири*) и визирей мечей (*сайфи*), такие сочетания титулов, как «меч Ислама» и «защитник имама», известны из документальных источников XII в. Новшество заключается в обозначении визиря как султана всех армий. В предыдущих случаях, например, в протоколе Ридвана про визиря ал-Хафиза указано, что визирь является лишь «эмиром всех армий». Данный факт, считает Я. Лев, свидетельствует о возросшей роли визирей, поскольку объем полномочий эмира несравненно уже [*Lev Y. Saladin in Egypt. P. 71*].

Визирь меча появились во второй половине египетского периода, когда значение титула «визирь» значительно возросло¹. Являясь вторым по статусу институтом государственной власти после халифа, визирь, как и прежде, руководил административным аппаратом, однако в связи с серьезными проблемами (потерей халифами политической репутации, ослаблением центральной власти, постоянными конфликтами внутри армии и восстаниями) стал усиливаться. В условиях общей политической нестабильности единственной силой, способной обеспечить выживание государства, оказались визирь-военачальники. В период с 1074 г. по 1171 г. они на официальном уровне наделялись титулом *вазир ал-тафвид*, то есть наделенные властью, и стали действовать независимо от правителя². Визирь стал главнокомандующим армией³, приобрел титулы *вазир ал-сайф*, то есть визирь меча, *малик* и *шахиншах* – властитель, *кади ал-кудат* – глава судебной власти, *да'и ал-дуат* – глава института миссионеров, объединив все три титула и типа властных полномочий⁴. Фатимидские халифы этого периода стали во многом лишь церемониальными фигурами⁵, символами государства⁶.

¹ Впрочем, первые признаки узурпации власти визирями проявляются в правление халифа ал-Хакима [Assaad S. I. Op. cit. P. 98].

² К визирю обращаются как к «самому прославленному господину», наделенному титулами «Победоносный правитель», «Султан войск», «Друг Имама и Слава Династии», а также «Защитник мусульманских судей и руководитель религиозной организации ад-да'ва». Кроме того, по примеру предыдущих военных визирей, визирь приобретает отчество ал-Адида [Lev Y. Saladin in Egypt. P. 6].

³ Принципиальным новшеством постановления о назначении визирем Саладина является норма, официально устанавливавшая наследственную форму передачи власти. Несмотря на то что практика преемственности власти визирей от отца к сыну случалась и ранее, например в случае с визирем Бадром ал-Джамали и сыном ал-Афдалем, впервые подобный способ передачи власти был утвержден нормативно [Ibid, p. 73].

⁴ Daftary F. The Ismailis: an illustrated history. London: Azimuth Editions, 2008. P. 223–224.

⁵ Постановления о назначении визирей Ширкуха и Салах ад-Дина подтверждают священный характер власти Фатимидов в лице халифа ал-Адида. Он признается «службой Аллаха» и «другом» (вали), «повелителем правоверных». Представители династии Фатимидов признавались носителями «божественного света» (*нур*) и «доказательством Аллаха на земле» (*худджа*). Подтверждались постулаты доктрины имамата, заявляющие, что власть фатимидского имама необходима для сохранения ислама и человечества: «там нет религии, кроме как через него, и нет мира, кроме как через него или в связи с ним» [Lev Y. Saladin in Egypt. P. 73]. Несмотря на то что в целом документ создает впечатление, что визирь является послушным орудием исполнения воли правителя, де-факто в руках визиря была сосредоточена вся полнота власти.

⁶ Между тем, согласно фатимидской религиозно-политической идеологии, отраженной в трудах ал-Кирмани и ан-Нумана, власть имама была абсолютна и неограниченна. Это обстоятельство значительно уменьшило легитимность верховной власти в глазах подданных.

Полномочия визирей меча (*ан-тафвид*) описаны в постановлениях о назначении на должность. Выделялись административные (*тадбир*) и политические (*сияса*) полномочия. Визирю было предписано руководить справедливо, в соответствии с установленными законами (*канун*) и обычаями (*ада*), в целях искоренения тирании и нарушения закона. Визирь объявлялся хранителем трона.

Также в его обязанности входили:

- руководство армией. Визирю было предписано хорошо относиться ко всем армейским подразделениям: белым (славянам), черным (суданцам), столичным войскам и провинциальным, пехотинцам, кавалерии, лучникам и копейщикам. Визирь должен был заботиться о своевременных выплатах войскам жалованья (*нафака*) и земли (*икта*). Ему предписывалось быть щедрым с армией, чтобы обеспечить ее лояльность;
- руководство институтом пропаганды (*ад-да'ва*);
- подготовка ресурсов для успешного ведения священной войны;
- защита от многобожия (*ширк*) и неверия (*куфр*);
- посредничество между волей правящей элиты (*Умара, аулия*) и народом;
- руководство судебной системой и другими органами власти, обеспечение их надлежащего функционирования;
- обеспечение экономического и политического благополучия государства¹.

Главенствующее положение визиря в механизме государства предъявляло высокие требования к кандидатам на эту должность.

Ал-Маварди выделял такие качества, как набожность, правдивость, справедливость: *«Он должен был быть мужчиной, обладать знаниями в области управления государством, разбираться в людях, профессионально выполнять свои обязанности, быть искренним по отношению к правителю, поддерживать его и не действовать вопреки его интересам»*².

Примечательно, что, в отличие от сельджуков и Аббасидов, Фатимиды не устанавливали каких-либо религиозных, социальных, экономических и обра-

¹ Lev Y. Saladin in Egypt. P. 72.

² Al-Imad L. S. Op. cit. P. 47.

зовательных цензов. Множество визирей не были исмаилитами, а часть из них являлась вовсе вольноотпущенниками. Происхождение из класса писцов хотя и было плюсом, но не выступало единственным критерием, по которому Фатимиды выбирали кандидатов на государственную должность¹.

Таким образом, для Фатимидского государства характерна личная, дворцовая система управления. Двор халифа являлся центром власти. Именно здесь принимались наиболее важные для страны решения, определялись приоритетные направления внешней и внутренней политики, состав правительства и многие другие вопросы.

Особое место во дворе халифа занимали евнухи. Созданный как некое временное решение, институт везирата оказался жизнеспособнее всех прочих административных инициатив Фатимидов и сохранился вплоть до их падения

¹ Интересное просографическое исследование об институте везирата провела Л. Сами, которая, опираясь на исторические хроники ибн ал-Муяссара (Ахбар аль-Миср) и ибн аль-Сайрафи, изучила биографии фатимидских визирей и выявила ряд общих политических, социальных или этнических черт, занимавших эту должность лиц.

Относительно продолжительности пребывания визирей в должности отметим, что тридцать пять визирей занимали ее в течение года или меньше. Семь визирей провели в должности два года. Четыре визиря прослужили восемь лет, еще четыре прослужили на этом посту более девяти лет.

Этнический состав был следующим: четырнадцать визирей были иракцами, девять египтянами, семь армянами, шесть магрибцами, два арабами, два курдами, два палестинцами, два персами, по одному – ливиец, сицилиец, уроженец Анатолии. Происхождение семейных уз узнать не удалось.

Что касается религиозного происхождения визирей, то представители господствующей идеологии (исмаилизма) уступали представителям иных религиозных групп в сумме: двадцать девять неисмаилитов, двадцать три исмаилита. Среди неисмаилитов было семеро христиан, три иудея, одиннадцать суннитов, шесть шиитов, один друз, один мусульманин (без уточнения).

Большинство визирей (сорок человек) ранее занимали административные должности, такие как *куттаб* (люди пера или гражданские чиновники), пятеро были кади, двое военных, два купца, один литератор (*адиб*), один был вождем племени, один придворным стражником, один шпионом и один рабочим. Профессии остальных не упоминаются.

Социально-экономическое происхождение визирей (критерии, которые использовала Л. Сами, по ее словам, основывались на социальном статусе семей и на том, как они жили), их богатство, измеряемое тем, сколько денег у них было, их собственность в виде количества выючных животных, рабов и наложниц, размеры земельных наделов, а также престиж визирей выглядят следующим образом: пятнадцать визирей были очень богаты, влиятельны и хорошо известны в обществе; пятнадцать из них были богаты, но не столь известны и влиятельны; семь были аристократы (эмиры племенных шейхов); трое – религиозными людьми, из которых двое были из очень известных богатых семей; шестеро – из среднего класса; три вольноотпущенника; два раба; один евнух, один крестьянин, один *сейид* (почетный титул у мусульман для потомков пророка Мухаммеда (у шиитов – Али) через его дочь Фатиму и внука Хусейна) и шестеро неизвестны [*Al-Imad L. S. Op. cit. P. 77*].

в 1171 г. В период наивысшего могущества визири приобретали главенствующее положение в структуре центрального аппарата, затмив халифа.

В постфатимидский период влияние визиря в механизме государства постепенно ослабилось. С утверждением в Египте аюбидской династии его значение свелось к исполнению распоряжений султанов.

§ 3. Институт диванов¹

Первые попытки реформирования системы ведомств произошли при халифе ал-Махди. Описывая их, фатимидский хронист ан-Нуман писал: *«Ал-Махди организовал административные отделы и отдал приказы о взимании налогов. Земельная книга была сожжена, когда Зиядаталлах бежал. <...> Он создал разведывательную службу, департамент недвижимости и департамент имущества, которое принадлежало тем, кто бежал с Зиядаталлахом <...> и учредил диван пенсий, где приказал регистрировать освобожденных рабов, сыновей рабов и заявителей, которые поспешили зарегистрироваться для получения выплат. <...> Он учредил государственное казначейство, для которого был создан отдельный диван»*². Вместе с тем наличие таких диванов, как *бейт ал-мал* (казна), *ал-харадж* (ведомство налогов), *ал-барид* (почта)³, *ал-кашф* (ведомство расследований), *ал-джайш*, *кисва ва тираз*, *ал-ахбас* и *ал-раватиб*⁴, было недостаточным для регулирования всех сторон общественной жизни.

Халифы, в силу социально-политической ситуации, в магрибский период ограничивались простыми перестановками, упразднением ряда ведомств. Настоящая эволюция административного аппарата произошла в египетский период и связана с выдающимся фатимидским визирем Ибн Киллисом⁵. Широкая стратегия дальнейшей территориальной экспансии, установление единообразной системы

¹ Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

² *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa*. P. 202–203.

³ *Hamdani S. A. Between revolution and state*. P. 25.

⁴ *Hasan I. H. Tarikh al-dawlah al-Fatimiyyah*. Cairo, 1958. P. 292.

⁵ *Cohen M. R., Somekh S. Op. cit.* P. 293–314.

сбора налогов, искоренение взяточничества, злоупотреблений, бюрократической неэффективности, придание государству институциональной основы потребовали от этого выдающегося организатора и государственного деятеля решительных действий по установлению стройной системы административных органов¹.

Термин «диван» в мусульманском мире тогда был распространен весьма широко, однако концепция отраслевого принципа функционирования этих учреждений в то время не являлась очевидной. В Аббасидском халифате, на который Ибн Киллис обращал особое внимание, каждой отраслью ведал свой диван, состоявший из компетентных чиновников-катибов². Отличие дивана от иных консуль-

¹ Al-Imad L. S. Op. cit. P. 17.

² Здесь коротко опишем систему ведомств, установленных в халифате Аббасидов. По сравнению с периодом халифата Умейядов, Аббасиды расширили и дополнили ведомственную систему и установили принцип единоначалия во главе с визирем. *Диван ал-дийа* отвечал за столичную территорию. При Мансуре был создан временный *диван мусадара* для распределения конфискованного имущества. *Диван ал-ахшам* наблюдал за дворцовыми служащими. *Диван ал-рика* отвечал за сбор заявлений и петиций и их последующее представление халифу. При ал-Махди в 788 г. были созданы *диваны ал-зимам*, осуществлявшие надзор за всеми диванами. В 784 г. для централизации всех надзирающих ведомств был создан единый *диван ал-азимма*. Аббасидской административной системе известен также *диван ал-мазалим*, отвечавший за сбор жалоб на чиновников. *Диван ал-харадж* ведал земельными налогами, в то время как *диван ал-садака* занимался сбором закята. Это ведомство состояло из нескольких палат: *джахбаза* – проверяла качество получаемых поступлений, в то время как палата *маджлис ал-аскудар* записывала поступления и расходы в специализированных документах. Аналогичные палаты действовали в *диване ал-барид* и *диване ал-расаил*. При Мутавакки известен *диван ал-мавали ва л-гилман*, являвшийся одной из разновидностей *дивана ал-ахшам*. В прерогативу ведомства входила забота о рабах и вольноотпущенниках (клиентах) дворца. *Диван ал-хатам*, известный как *диван ал-сирр* (секретная переписка), занимал особенное место в административной системе, поскольку хранил самые важные сведения о жизни халифа. В провинции действовали *диваны ал-харадж*, *ал-джунд* и *ал-расаил*, дублировавшие функции центральных ведомств на местном уровне. Самые компетентные катибы (чиновники) удостоивались чести возглавлять сразу несколько диванов. При халифе ал-Мутаиде представительства провинциальных ведомств ал-харадж были объединены в единый *диван ал-дар* (или *диван ал-дар ал-кабир*). При ал-Муктафи последний был реорганизован на три дивана: *диван ал-маширик* (по делам восточных провинций), *диван ал-магриб* (по делам западных провинций) и *диван ал-савад* (по делам Ирака, то есть центральных провинций). Известен также *диван бэйт ал-Мал*, который отвечал за поступающие в казну доходы. *Диван ал-джунд* составлял реестр военнослужащих в соответствии с рангом, жалованьем и размером икта. *Диван ал-расаил* находился в прямом подчинении визиря или его секретаря и занимался обработкой официальных документов или иной корреспонденции. В административной системе Аббасидов действовал *диван ал-бирр*, который регулировал вопросы благотворительности (состояние вакуфов и поступление садака) [The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Leiden: Brill, 1991. Vol. 2. P. 324–327].

тативно-административных органов заключалось в том, что членство в нем определялось в большинстве случаев независимо от степени родovitости¹.

Источники не говорят о том, что структура государственных органов имела четкую систему, зафиксированную в законодательных актах. Однако мы находим немало сведений о ее работе из хронологических источников, что дает возможность увидеть структуру самостоятельно. Так, вместо шести диванов стали действовать более двадцати, распределившие между собой наиболее важные сферы управления². По сферам регулирования общественных отношений их можно классифицировать на несколько подгрупп: центральные, канцелярия (диваны писцов), военные, вспомогательные, временные и финансовые диваны³.

К центральным ведомствам (возглавлявшим иерархию диванов) относились *диван ал-маджлис* и *диван ал-назар*.

Вспомогательные (осуществлявшие техническую и иную поддержку остальным диванам) состояли из таких ведомств, как *диван ал-джихад* (строительство), *диван ал-шурта* (полиция-суд).

Государственная канцелярия состояла из следующих ведомств: *диван ал-хатам* (заверение указов халифа), *диван ал-расаил* (деловая переписка), *диван ал-инша* (корреспонденция), *диван ал-барид* (почта и разведка).

Военные ведомства состояли из *дивана ал-джайш* (жалование войскам), *ал-икта* (распределение поместий за военную службу), *дивана ал-кисва* (припасы/снабжение) и *дивана ал-тираз* (обмундирование), *дивана ал-амаир* (флот), *дивана ал-раватиб* (жалованье войскам).

Временные ведомства состояли из *дивана ум ал-халифа ал-Мустансир* и *дивана ал-Азийзийя*, *дивана ал-Амирийя* и др.

Финансовые, самые многочисленные, состояли из ведомств *ал-тахкик* (финансовый надзор), *ал-харадж* (налоги), *ал-сугур* (пошлины), *ал-ахбас* (диван по делам вакфов), *ал-куррах* (диван, отвечавший за содержание верховых и вьючных животных), *ал-мустагиллат* (отвечал за доходы от отнятого,

¹ Rustow M. Fatimid State Documents // Jewish History. 2019. Vol. 32, no. 2. P. 221–277.

² Al-Imad L. S. Op. cit. P. 115.

³ Ibid, p. 18.

но не востребованного имущества) и *ал-муфрад* (распределял конфискованное или выморочное имущество).

Расширение государства в египетский период потребовало гибкого подхода в организации управления. Несмотря на неограниченную власть халифа и высокую роль подчиняющегося ему центрального правительства, стало очевидно создание ведомств на основе территориального деления.

Таким образом, можно провести следующую классификацию органов государственной власти Фатимидского халифата:

- 1) центральные ведомства, распространявшие свою власть на все государство;
- 2) ведомства регионального уровня: по делам Египта (*диван ал-Миср* и *диван ал-Саид*), по делам крупных провинций (*диван ал-Хиджаз* и *диван аш-Шам*), по остальным регионам империи (*диван асфал ал-Ард*, *диван ар-Тугур*);
- 3) ведомства провинций: *диван ал-харадж*, возглавляемый эмиром и *амилом ал-харадж*, а также иные провинциальные диваны, которые являлись своего рода уменьшенной копией центральных диванов¹.

До 996 г. в Фатимидском государстве по аналогии с Аббасидским халифатом действовал *диван ал-барид*. Глава ведомства *ал-барид* контролировал служащих почтовых трактов, инспектировал их работу, обеспечивал жалованьем. Его компетентность определялась знанием военной и гражданской инфраструктуры. В *диван ал-барид* прибывала почта из всех областей страны, а почтальоны (*асхал ал-барид*) доставляли по адресатам.

В 996 г. на основе *дивана ал-барид* было создано ведомство по оформлению документов (*диван ар-расаил*)². Практически в каждой провинции Фатимидского халифата находились подобные диваны, отвечавшие за деловую переписку. Руководитель этого дивана являлся также главой всей государственной канцелярии

¹ Наши знания об администрации провинции Фатимидов очень ограничены. Хроники говорят, что в 1020-х гг. в городе Рамла, столице провинции в Палестине, работало несколько чиновников-фатимидов: губернатор, военный губернатор, начальник тайной полиции (*сахиб ал-хабар*), финансовый администратор, ревизор и руководитель пропаганды [*Lev Y. The suppression of crime, the supervision of markets, and Urban society in the Egyptian capital during the tenth and eleventh centuries. P. 79*]. В какой степени существовало четкое различие между обязанностями губернатора и военного губернатора, остается неясным.

² Семенова Л. А. Указ. соч. С. 195.

после халифа и визиря. Его ежемесячное жалованье, по сведениям ал-Калкашанди, составляло сто пятьдесят динаров¹. Данную должность могли занимать только образованные люди, знатоки литературы и истории. Глава канцелярии пользовался большим доверием и уважением. Они могли беспрепятственно входить в *меджлис ал-халифа (совет халифа)* и даже располагаться во дворце, если это было необходимо. На его службе было несколько мелких чиновников вроде батраков, носильщиков и писарей².

Вспомогательной структурой при государе являлось упомянутое ведомство писцов – *диван ал-инша* во главе с *сахиб диван ал-инша* или *катиб ал-даст ал-шариф*, отвечавшее за составление документов и обработку корреспонденции, поступающей во дворец³.

При *диване ал-инша* действовали два важных должностных лица: *мувакки би-л-калам ад-дахкик* (букв. «чиновник тонкого пера»)⁴ – судебный секретарь высшего ранга, который записывал сущность решения *мазалим*⁵, и *мувакки би-л-калам ал-джалил* (букв. «чиновник грубого пера») – секретарь низшего порядка. Последний составлял развернутые записи решений *мазалим*⁶. Иные функции этих должностных лиц были рассмотрены выше. Поскольку в *диване ал-инша* ценилось искусство письма, высокопоставленные чиновники, служащие и ученые государства посылали сюда отпрысков получать образование⁷.

О структуре государственной канцелярии мы узнаем из труда Ибн Маммати «Правила диванов»⁸. Каждый из чиновников ведомства выполнял свою функцию и наделялся для этого определенным титулом. Среди них нужно назвать следующие должности: *назир* (руководитель), осуществлявший надзор за деятельностью служащих и имевший право давать различные поручения; *муставали ал-диван*

¹ Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 84.

² Ibid, p. C. 99.

³ The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.

⁴ Al-Imad L. S. Op. cit. P. 18.

⁵ Семенова Л. А. Указ. соч. С. 204.

⁶ Там же, с. 204.

⁷ Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 84.

⁸ Ибн Маммати. Правила диванов / пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. Москва: Наука, 1990. С. 91.

(бухгалтер), который был ответственен за все виды денежных переводов в ведомстве; *муставфи* (сборщик налогов) – наблюдал за временем, проведенным сотрудниками ведомства за работой и информировал последних о начале сбора налоговых платежей. Помощником *муставали ал-диван* являлись *муин* и *нарик*, ответственные за копирование входящей и исходящей корреспонденции, поступающей в диван.

Функциональная схожесть с должностью *назира* представляла собой позиция *мушарифа* (надзирателя). Хранитель книг (бухгалтер) – *амил* отвечал за фиксацию финансовых поступлений и расходов ведомства и их сбалансированное распределение. *Катиб* был заместителем *амила*. *Джахбат* производил сбор налогов под надзором *шахида*. Роль последнего заключалась в профилактике злоупотреблений со стороны *джахбата* и наблюдении за правильностью производимых расчетов. Другим не менее важным должностным лицом являлся *наиб*, или заместитель руководителя, возглавлявший все ветви ведомства в случаях, когда это было необходимо. *Амин*, или доверенное лицо, работал в качестве заместителя. *Масих* (землемер) производил межевые замеры и регистрировал результаты для нужд ведомства. *Далил* (советник) отвечал за обработки и анализ информации, представляемой землемерами, содержащей сведения об именах владельцев и собственников земли, количестве земельных участков, располагавшихся в подотчетной области. Не менее интересной была должность *хияза*, осуществлявшего контроль за использованием наркотических средств (листочков растений, кат) и их производством. *Хияз* обеспечивал приемку, регистрацию и хранение поступающего сырья¹.

Диван ал-икта (контролируемый до упразднения диваном *ал-маджлис*) вел учет земель, предназначенных в качестве вознаграждения за военную службу². Чиновники регистрировали имя нового владельца и вносили их в специальные списки ведомства. Напротив имени был указан размер пожалованной земли³.

¹ Там же, с. 94.

² *The encyclopaedia of Islam: in 12 vols.* / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.

³ *Al-Imad L. S. Op. cit.* P. 20.

Снабжением и тыловым обеспечением армии ведали диваны *ал-кисва* (припасы) и *ал-тираз* (обмундирование)¹.

Ал-Калкашанди упоминает ведомство флота (*диван ал-амаир*), отвечавшее за строительство кораблей и набор моряков². До возникновения этого дивана морской политикой заведовали два должностных лица, называемые *сахиб ал-бахр* (хозяин моря) и *мутавали ал-бахр* (морской инспектор), однако их компетенции до конца не ясны. Известно лишь, что, несмотря на название титулов, они были администраторами, заведовавшими делами флота. В период противостояния с Византией действительным флотоводцем был губернатор Сицилии³. В целом, как пишет ал-Калкашанди: «Флот, охрана границ и забота о делах священной войны были важнейшие из дел и главные предметы попечения (фатимидов)»⁴.

Важным ведомством являлся военный *диван ал-джайш*, обязанность которого заключалась в выплате жалованья войскам, а также иным лицам, занимавшим заметное положение в административной или военной иерархии⁵. В случае задержек в выплатах жалованья военнослужащие обращались с жалобами к руководителю этого ведомства (*катиб ал-джайш*), а не к командующему или губернатору⁶. Функции *дивана ал-джайш* и *дивана ал-раватиб* были похожи на функции *дивана ал-джунд* у Аббасидов⁷.

В контексте управления армией функция аудитора *диван ал-зима* состояла не в осуществлении надзора, а в посредничестве между этническими военными подразделениями и главнокомандующим. Например, Я. Лев, ссылаясь на Ибн аль-Сайрафа, сообщает о главе канцелярии, который также был зимамом Машарики

¹ Ibid, p. 19.

² Семенова Л. А. Указ. соч. С. 111.

³ Lev Y. The Fāṭimid Navy, Byzantium and The Mediterranean Sea 909–1036 CE/297–427 AH // Byzantion. 1984. Vol. 54, no. 1. P. 245–246.

⁴ Семенова Л. А. Указ. соч. С. 205.

⁵ Qurashi I. `Imad al-Din, Dashrawi F. Tarikh al-dawlah al-Fatimiyah bi-Maghrib (al-Mahdi – al-Qa'im – al-Mansur – Thawrat Abi Yazid) min Kitab `uyun al-akhbar wa-funun al-athar. Tunis: Matba'at al-Ittihad al-Amim al-Tunisi, 1979. P. 292.

⁶ Lev Y. Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094. P. 354.

⁷ The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.

и турок¹. В Аббасидском халифате диван с аналогичным названием контролировал работу финансовых ведомств².

Ибн ал-Каланаси сообщает еще об одной из высших штабных должностей в вооруженных силах – *арид* (аналог генерал-квартирмейстера в Российской империи Петра I). Изначально в его обязанности входили такие обязанности, как: изучение местности, организация мероприятий по перемещению войск и госпиталей, подготовка карт, возведение укреплений, обеспечение тыловой инфраструктуры. Позднее прибавились обязанности по выплате жалованья во время походов. В Фатимидском халифате должность *арида* была назначена ал-Муиззом. Она действовала при ал-Азизе, однако историки не сообщают о последующих *аридах*³.

Существовали ведомства по каждому виду армейских подразделений – *диван ал-кутамийа* (ведомство по делам кутамитов)⁴, *диван ал-Фарахи*, *диван ал-джайш бил ал-Рамла*⁵. Х. Ладак упоминает о *сафхасаларе* – командующем фатимидской армией, но без подробностей⁶.

В компетенцию *дивана ал-харадж* входили налоговые сборы и их транспортировка в государственное казначейство, что делало его одним из важнейших элементов административного аппарата⁷. Конечно, подобный диван существовал задолго до появления Фатимидов⁸. Наряду с ним действовали еще несколько органов, которые также занимались сбором налогов, что приводило к неразберихе и неэффективной работе ведомства. Ибн Киллис сделал *диван ал-харадж* единственным диваном, отвечавшим за сбор податей. С этой же целью он усовершенствовал систему регистрации земельной собственности.

¹ Ibid, p. 353.

² Ibid, p. 326.

³ Lev Y. Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094. P. 353.

⁴ Ibid, p. 347.

⁵ Ibid, p. 353.

⁶ Ladak H. A. The Fatimid Caliphate and the Ismaili dawa: from the appointment of Mustali to the suppression of the dynasty: PhD thesis. London: School of Oriental and African Studies: University of London, 1971. P. 216.

⁷ The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.

⁸ Duri A. A. The caliphate // The Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. II: C–G. Leiden; New York: BRILL, 1991. P. 323–327.

Кроме того, налоговые агенты (откупщики) были взяты на баланс государства и впредь им запрещалось оставлять у себя часть доходов. Мы не располагаем точными данными о взаимодействии между чиновниками и откупщиками. Датский ученый Ф. Локкегор писал, что фатимидские откупщики были связующим элементом между чиновниками ведомств и налогоплательщиками. Новые правила предполагали возможность обжалования несправедливо начисленного налога жителями страны. Нередко подобные жалобы рассматривались самим визирем¹.

Еще одна задача дивана заключалась в обеспечении финансовой поддержки государственного аппарата, что, кроме стабильной работы правительства, имело еще один положительный эффект, в частности, халифу докладывалось о целевом расходовании средств ведомствами. Вероятно, благодаря информации, поступающей из *дивана ал-харадж*, правительство давало оценку общему состоянию экономики страны. Ал-Макризи отмечал, что при диванах работали вспомогательные поддиваны: *диван ал-рабба*, *диван ал-мукус*, *диван ал-синаа*. Первый производил сбор податей из больниц, личных вакфов и монастырей, второй собирал налоги с земель икта, а третий – с производимых товаров².

Для управления вакуфным имуществом было создано ведомство *ал-ахбас*³. Существовало несколько видов вакуфного имущества: *вакф ибн* (на землю) и *месани* (на недвижимое городское имущество и подземные хранилища нильской воды в Тиннисе)⁴.

Как сообщает Ибн Фурат, в ведомстве могли служить только мусульмане, причем исключительно из знатных семейств⁵ (родословная, в конце концов, была ключом к самой легитимности Фатимидов)⁶. Перед вступлением на должность последние должны были дать присягу⁷. Ведомство, кроме земель этого рода, ве-

¹ *Løkkegaard F.* Islamic taxation in the classic period: with special reference to circumstances in Iraq. Branner & Korch, 1950. P. 90.

² *Al-Imad L.* S. Op. cit. P. 24.

³ *Семенова Л. А.* Указ. соч. С. 111, 219.

⁴ Там же, с. 37.

⁵ Там же, с. 197.

⁶ *Walker P. E.* The Responsibilities of Political Office in a Shi'i Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fatimids. P. 104.

⁷ *Al-Imad L.* S. Op. cit. P. 27.

дало еще и выморочным имуществом¹. Также в *диван ал-ахбас* поступали налоги с прибрежных территорий Северной Африки и Сирии.

Некоторое время делами *ахбас* руководил главный судья государства. Кроме вопросов, связанных с вакфами, ведомство обеспечивало юридическое сопровождение работы пенитенциарной системы².

В *диване ал-раватиб* содержались списки всех шкал зарплат и окладов, от визиря до чиновников самого низшего звена³. В списках были также имена наемных служащих в правительстве и имя каждого раба или рабыни. Обязанности главы этого ведомства, которого называли *катиб ал-куттаб*, заключались в структурировании (систематизации) информации о количестве состоявших в бюрократическом аппарате и армии лиц, наличии или отсутствии свободных вакансий в правительстве, о распределении выплат в натуральной или денежной формах. Ведомство предоставляло списки имен чиновников с предлагаемым жалованьем визирю или халифу на одобрение. Последний обладал правом исключения или изменения зарплат тех или иных чиновников, даже если это шло вразрез с предложенными *диваном* рекомендациями. Слово халифа считалось окончательным и обжалованию не подлежало⁴.

В 1009 г. ал-Хаким создал ведомство *ал-муфрад*, которое, по сообщениям ал-Макризи, распределяло доходы, полученные от продажи конфискованного имущества. С. Асаад полагает, что ведомство в целях противодействия коррупции расследовало соответствие получаемого осужденным дохода размеру конфискованного⁵.

Л. А. Семенова, ссылаясь на ал-Калкашанди, упоминает ведомства *сугур* (сбор пошлины) и *мустагиллат* (доходы, отнятые у воров, но невостребованные)⁶.

¹ Семенова Л. А. Салах Ад-Дин и мамлюки в Египте. Москва: Книга по Требованию, 2012. С. 85.

² Там же, с. 25.

³ Goitein S. D. The origin of The Vizierate and its true character // Studies on Islamic history and institutions. 2010. Vol. 5. P. 168–193.

⁴ Al-Imad L. S. Op. cit. P. 22.

⁵ Assaad S. I. Op. cit. P. 116.

⁶ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 111.

К вспомогательным ведомствам также можно отнести *диван ал-джихад*. Несмотря на воинственное название, оно ведало делами исключительно мирными, такими как строительство кораблей для флота, вырубка леса в Нижнем Египте и его перевозка в Верхний Египет, выплаты жалованья адмиралам и морскому персоналу. В случае нехватки финансовых средств руководитель дивана мог обратиться с соответствующим прошением к визирю¹.

В числе ведомств следует упомянуть уникальное в своем роде ведомство *ал-маджлис*. Самые ранние упоминания об этом институте датируются XI в. Диван *ал-маджлис* было одним из важнейших ведомств администрации Фатимидов². Его главу звали *сахиб диван ал-маджлис*. Он следил за распределением икта и других преподношений со стороны государя, вел их учет. Не менее важную роль в ведомстве играл *сахиб давтар ал-маджлис*³, который был представителем центрального правительства в провинциях и занимался распределением денежных средств и продовольствия, производил учет государственных служащих, включая погибших. В целом ведомство отвечало за организацию праздничных церемоний и их финансирование. Не менее важная функция заключалась в контроле за всеми расходами из государственных хранилищ зерна; за содержанием родственников халифа и в учете, оформлении всех поступающих и исходящих подарков во дворец правителя (включая представителей иностранных государств). Кроме того, ведомство занималось обеспечением похоронных процессов родственников халифа, а также в случае необходимости формировало государственный бюджет⁴.

Аббасидский аналог ведомства назывался *ал-диван*. Как пишет Макризи, первым человеком, который возглавил диван *ал-маджлис* во время везирата Абу

¹ *Al-Imad L. S. Op. cit. P. 20.*

² *Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 82.*

³ *Ibid, p. 296.*

⁴ *The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.*

Касима Шахиншаха, был Абу аль-Тайуб Шахлаван¹. Позже, ввиду громоздкости, ведомство было упразднено, а функции распределены среди других диванов.

Диван ал-куррах занимался развитием животноводства. В его ведение входили различные аспекты использования животноводческих ресурсов, в том числе как гужевого транспорта. Функционирование конюшен с мулами, лошадьми, ослами, верблюдами и другими животными обеспечивалось чиновниками ведомства. Кроме того, оно занималось выплатой жалованья обслуживающему персоналу. В структуру *ал-куррах* входило три человека: писец, заместитель секретаря и помощник².

Надзор за соответствием поведения иноверцев канонам исламской веры и требованиям Фатимидов относительно внешнего вида осуществлял *диван ал-хашир*³.

Диван ал-хасс ведал личным имуществом халифа. Так, деревня Хаканийя в провинции Калиубийя была личным имением (*хасс*) халифа ал-Амира; в ней было множество садов и резиденция. Насир Хосров, упомянувший о канале, проведенном к западу от Каира отцом Мустансира, халифом Захиром, писал: «И у него (т. е. Мустансира – Л. С.) на берегах канала было шестьсот деревень, находившихся в его личной собственности»⁴.

Последним среди вспомогательных ведомств следует назвать *диван ал-тахкик*⁵, осуществлявший надзор за финансовыми диванами⁶. Одна из его приоритетных задач заключалась в противодействии коррупции⁷. Его глава входил в четверку самых влиятельных людей Фатимидского халифата, а по назначению и функциям напоминал аббасидский *диван ал-зимам*⁸.

¹ Al-Dhiesat H. K. I. Op. cit. P. 82.

² Ibid, p. 24.

³ Ibid, p. 93.

⁴ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 36.

⁵ Selections from Subh al-A'shā by al-Qalqashandi, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: "Seats of Government" and "Regulations of the Kingdom", From Early Islam to the Mamluks / edited by T. G. Abdelhamid, H. El-Toudy. P. 338.

⁶ Pahlitzsch J. The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) // Medieval Encounters. 2015. No. 21(4–5). P. 496.

⁷ Al-Imad L. S. Op. cit. P. 26.

⁸ The encyclopaedia of Islam: in 12 vols. / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. New edition 4. Vol. 2. P. 326.

Не менее важную роль в административном аппарате играли ведомства, действовавшие на временной основе. Главная функция таких диванов заключалась в выполнении особых поручений правителя. Источники сообщают, например, о *диване ум ал-халифа ал-Мустансир*, который действовал во времена правления халифа Мустансира, и *диване ал-Азизийа* – при халифе ал-Азизе¹.

Третья группа ведомств заведовала региональными делами. За крупные провинции отвечали *диван аш-Шам* и *диван ал-Хиджаз*. Хотя аш-Шам (Сирия) был провинцией сам по себе, отдельное бюро было создано для рассмотрения поступающих из него жалоб².

Диван ал-Хиджаз регулировал маршруты паломничества, обеспечивал необходимую инфраструктуру для путешественников. Ведомства ведали также делами египетских провинций, например, координировали сбор налогов и зарплату чиновников, рассматривали жалобы фермеров, озабоченных техническим обслуживанием оросительных каналов. Фатимидам было крайне важно получать информацию из первых рук, поскольку от ирригационной системы зависело благополучие общества и стабильность государства³.

Диваны ал-Миср, ал-Саид, асфал ал-Ард и ал-Тугур заведовали делами остальных провинций. Так, в юрисдикцию *диванов ал-Миср и ал-Саид* входили верхний и нижний саиды (регионы) Египта. *Диван ал-асфал ал-Ард* отвечал за города и поселения, расположенные на средиземноморском побережье, за исключением морских портов, которые попадали под юрисдикцию *дивана ал-Тугур*. Несмотря на разнообразие территорий, подотчетных ведомствам, функции и полномочия были во многом похожи⁴.

С течением времени система трансформировалась, адаптируясь к политической ситуации и нуждам государства. Изменялись названия и функции диванов, какие-то разделялись, другие укрупнялись, но самое важное осуществилось:

¹ Диван умм аль-халифа ал-Мустансир был распущен вскоре после его смерти [Al-Imad L. S. Op. cit. P. 27].

² Ibid, p. 20.

³ Ibid, p. 20.

⁴ Ibid, p. 20.

Фатимидами была создана новая система исполнительной власти и государственного управления.

До реформ Ибн Киллиса бюрократическая система имела примитивный характер. Реформатор усовершенствовал ее путем расширения количества ведомств, реорганизацией наиболее важных из них, в частности налоговых, а также либерализацией кадровой политики.

Безусловно, система не работала безупречно. Не была полностью преодолена проблема разграничения ведомственных компетенций, что приводило к дублированию ряда функций различными диванами. Вместе с тем некоторые исследователи считают это преимуществом. По мнению С. Лейла, такая система создавалась намеренно, поскольку при общей пассивности населения и отсутствии эффективной структуры местного самоуправления возможность получать иную информацию о действительной ситуации в государстве и компетентной работе административного аппарата правитель не имел. Конкуренция ведомств обеспечивала взаимный контроль и предотвращало чрезмерное усиление какого-либо из диванов¹. Подобная ситуация, например, наблюдалась с *диванами ал-джайш*, *ал-куррах* и *ал-раватиб*. Так, первым двум диванам вменялась обязанность записывать количество лошадей, поставляемых армии. Выплата жалованья осуществлялась ведомствами *ал-джайш* и *ал-раватиб* одновременно². Впрочем, можно утверждать, что создание искусственной конкуренции между диванами распространялась на весь государственный аппарат³. Новая система административного управления Фатимидов требовала вербовку на службу профессиональной бюрократии. Кадровую проблему решали посредством активного привлечения на службу чиновников прежних правительств, например Ихшидов⁴.

¹ Ibid, p. 115.

² Ibid, p. 13.

³ Ассад, например, пишет, что благодаря этому удалось сохранить свою власть халифу ал-Хакиму [Assaad S. I. Op. cit. P. 100].

⁴ *Ихшиды* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Санкт-Петербург: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1894. Т. 26. URL: <https://gufo.me/dict/brockhaus/Ихшиды> (дата обращения: 12.06.2023).

Фатимидами был установлен принцип, согласно которому право кандидата на занятие государственных должностей (в большинстве случаев) не зависело от его племенной, родовой или религиозной принадлежности. Главным требованием было наличие знаний в области государственного управления, права, религии, каллиграфии и счетоводства. Так описывает требования к кандидатам видный сановник государства Ибн Маммати: *«Эти писцы (писари), должны были быть честными образованными людьми, желательно знатоками права, и терпеливыми, кто не стесняется признать свои ошибки и исправлять их»*¹.

Таким образом, создавалась почва для привлечения на службу в бюрократический аппарат завоеванных народов, имевших более богатый опыт государственного строительства. Толерантный подход и опора на принцип профессионализма позволили Фатимидам создать разветвленную и эффективную систему, отвечавшую вызовам времени². Отрицательной стороной опоры на профессиональный опыт коптов, иудеев и суннитов, а также занятие последними важных государственных постов было размывание политического доминирования исмаилитов как представителей государствообразующей идеологии.

Можно заключить, что основная цель административной реформы по реализации систематического налогообложения, ввиду неэффективности откупной системы, была достигнута. Результативная работа административного аппарата обеспечивалась благодаря разделению функций между компонентами бюрократического аппарата и внедрению инструментов взаимного контроля и сдерживания в рамках законодательной, исполнительной и судебной власти. Диваны составляли структурную основу фатимидской административной системы. Создание некоторых ведомств было обусловлено влиянием конкретных обстоятельств. Иерар-

¹ Ибн Маммати. Указ. соч. С. 92.

² Плюралистический подход к формированию административного аппарата можно наблюдать еще в магрибский период развития государства. Так, ал-Махди привлекал к государственному управлению представителей различных этнорелигиозных группировок. Главой налогового министерства, почты и связи (*барид*) был назначен суннит Ибн ал-Кадим, служивший еще при Аглабидах. Директором монетного двора (*сикка*) был назначен также суннит. И только главой рынков (*мухтасиб*) был назначен исмаилит [Джива III. Указ. соч. С. 51]. Вместе с тем халифы были больше озабочены выживанием молодого государства, потому реформирование государственной системы рассматривали только в отдаленной перспективе.

хичность выделялась слабо, горизонтальное взаимодействие не было выраженной спецификой, четкого разграничения полномочий не произошло. Вместе с тем диваны объединяли абсолютная подотчетность и подчиненность халифу. Административная система была в высшей степени институционализирована и представляла эффективное орудие реализации воли верховного лидера. Следовательно, утверждение М. А. Шабана о том, что «Фатимиды установили максимально централизованную и иерархичную систему ведомств из когда-либо известных в исламской истории»¹, не выглядит безосновательным.

**Перечень работ диссертанта, использованных
при написании данного параграфа:**

1. *Завурбеков, Ф. З.* Ведомственная система Фатимидского халифата (X–XII вв.) (историко-правовой обзор) / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Теория государства и права. – 2023. – № 4-1 (34). – С. 136–145.

§ 4. Органы правосудия²

Особенности формы государства Фатимидов и теократическая природа абсолютной власти халифа-имама предусматривали возможность по своему усмотрению назначать и смещать чиновников не только административного аппарата, но и судебного.

Фатимиды стремились к единообразию действовавших в государстве правовых предписаний и не ограничивались тем, что контролировали органы правосудия. Включение отдельной главы в сборник исмаилитского законодательства «Да'а'им ал-Ислам», посвященной отдельным вопросам этики кади, свидетельствует об особом интересе Фатимидов к этой ветви власти³. Они прилагали значи-

¹ *Shaban M. A.* Op. cit. P. 199.

² Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

³ Этому вопросу посвящена книга 26 «Китаб адат ал-кудат» (Книга об этике кади) [*Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 534*].

тельные усилия к унификации законодательства, однако сохранение правового разнообразия так и осталось нерешенной проблемой.

Во главе судебной системы государства располагался суд халифа, компетенция которого ничем не отличалась от правомочий самого правителя, в связи с чем нельзя утверждать, что существовали два независимых судебных органа: высший суд и халиф¹.

Отдельный интерес представляет суд мазалим, к которому халиф проявляли большое внимание, выступая нередко в качестве председателя. Мазалим имеет древнюю природу и восходит ко времени древневосточных государств, где правителя воспринимали как законодателя и судью².

Ал-Маварди упоминает, что пророк Мухаммед рассматривал жалобы через процедуру мазалим лично³. В том или ином виде институт действовал как в Омейядском, так и в Аббасидском халифатах⁴. При Фатимидах первым главой мазалим стал халиф ал-Махди⁵.

¹ Например, судьям предписывалось обращаться к халифу в случае возникновения между ними разногласий по правовым вопросам: «Судьи расходятся между собой только тогда, когда они полагаются исключительно на свое собственное мнение, отличное от мнения имама. Итак, там, где судьи расходятся во мнениях между собой, они не должны ни решать дело, ни упорствовать в своих разногласиях, но передавать вопрос имаму для принятия решения, поскольку все спорные вопросы между людьми должны быть переданы имаму» [Walker P. E. The Responsibilities of Political Office in a Shi'i Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fatimids. P. 101].

² Lev Y. Saladin in Egypt. P. 76.

³ Абу-л-Хасан ал-Маварди. Законы власти и религиозное правление / пер. выполнен по изданию: Ал-Маварди Абу-л-Хасан. Ал-'Ахкам ас-султаниййа ва-л-вилаят ад-диниййа. Миср: Шарика мактаба ва-матба'ат Мустафа ал-Бабийй ал-Халабийй, 1966. С. 5–15. Выдержки из главы: Фи 'акд ал-'имама («Об утверждении имама»); пер. и прим. Т. Г. Туманяна // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 179–189.

⁴ А. Мец, ссылаясь на ас-Саби, приводит следующую цитату: «Там собирается множество людей, – так описывается публика, собирающаяся в этом суде, – из отдаленных областей, и все они подают жалобы: один на эмира, другой на налогового чиновника, третий на кади, а четвертый на власть имущего» [Мец А. Указ. соч. С. 196].

⁵ Кади ан-Нуман пишет об этом следующее: «Исправляя несправедливость, он проводил слушания таких дел лично. Он принимал письменные ходатайства от заявителей, сидя верхом (на лошади) или (в зале для собраний). Он выслушивал их жалобы и принимал по ним решения, руководствуясь принципами справедливости и объективности» [Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa. P. 213].

Кроме судебных функций, фатимидский мазалим обладал рядом полномочий административно-гуманитарного характера¹.

Исследователи выделяют следующие сферы компетенции суда мазалим:

- 1) рассмотрение жалоб лиц среднего и низшего сословия на противоправные действия чиновничества, религиозной полиции (*шурта*) или агентов государства²;
- 2) оказание целевой гуманитарной помощи лицам, оказавшимся в тяжелой финансовой ситуации по независящим от них обстоятельствам. Последнее могло послужить основанием для освобождения не мусульман от выплаты религиозного налога (*джизья*)³;
- 3) надзор за соблюдением законности при назначении инвеститур⁴;
- 4) разрешение споров между духовными лидерами различных конфессий⁵.

При Фатимидах мазалим действовал как апелляционный суд, рассматривающий решения местных судей (*кади*), а также принимал жалобы на злоупотребления сборщиков налогов, наместников провинций, руководителей армейских подразделений⁶.

Глава мазалим – халиф или любое назначенное им лицо (обычно визирь) – осуществлял деятельность на принципах единоначалия и независимости от иных государственных институтов. Его решения признавались окончательными и не подлежали обжалованию

¹ Фатимидские источники содержат свидетельства об использовании термина «нарушение человеческих прав» еще в X в. Тогда в обращении иудейского проповедника Селомо бен Яхуда к фатимидскому халифу Абу Хасану ал-Захиру содержалось предупреждение о недопустимости удовлетворения требований соперника на иудейский духовный сан, поскольку в противном случае произойдет попрание прав Яхуда. Как утверждала М. Рустов, в исламском государстве Фатимидов под правом понимали совокупность всех возможностей и гарантий, которые житель страны, независимо от религиозной принадлежности, мог реализовать в общественной жизни, находясь под защитой государства. Эти права гарантировались даже в том случае, если противоречили нормам шариата и фикха [Rustow M. The legal status of Dhimmi's in the Fatimid East: A view from the palace in Cairo // The Legal status of dhimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries) / edited by Maribel Fierro and John Tolan. Turnhout: Brepols, 2013. P. 326].

² Ibid, p. 324.

³ Ibid, p. 329.

⁴ Ibid, p. 311.

⁵ Den Heijer J. History of the Patriarchs of Alexandria // Coptic Encyclopedia. 1991. Vol. 4. P. 1239.

⁶ Джива III. Указ. соч. С. 51.

Председателями мазалим могли быть и иные должностные лица. Хроники сообщают о халифе ал-Муиззе, утвердившем главой мазалим визиря Ибн Киллиса¹.

Государство строго следило за тем, чтобы чиновники не препятствовали реализации права на подачу жалоб². Высшее чиновничество, дипломаты иностранных правительств, в том числе послы, при возникновении юридических споров и конфликтов обращались в мазалим.

Мазалим не только отражал личные интересы государей (например, способствовал поддержке со стороны наиболее уязвимых групп населения, снижая социально-политическую напряженность в государстве), но и был своего рода данью средневековой исламской традиции по использованию специализированных институтов защиты населения от злоупотреблений³.

Разница между мазалим и шариатским судом, по мнению ал-Маварди, заключалась в том, что в мазалим стороны можно было принудить к соглашению, приводить свидетелей к присяге, судья играл активную роль в процессе (вызывал свидетелей и опрашивал их первыми)⁴.

Главой судебного аппарата являлся *кади ал-кудат*, назначаемый халифом⁵. Он был главным по отношению к иным судебным инстанциям⁶, выступая одним из ближайших советников главы государства по вопросам законодательства и юс-

¹ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 114.

² Assaad S. I. Op. cit. P. 99.

³ В постановлении о назначении на пост визиря Руззика ибн Талаи в красочных выражениях говорится о том, что «человеку, ответственному за правосудие “мазалим”, доверено “божественное сокровище”, поскольку это инструмент для защиты интересов уммы (общины) от произвола» [Lev Y. Saladin in Egypt. P. 75].

⁴ Мец А. Указ. соч. С. 197.

⁵ Информацию об этом мы находим в трудах Ибн Хаджара, который описал процедуру назначения верховным судьей Абу Касима ан-Нумана. Указ, датированный 1004 г., содержит следующую формулу: «Верховный судья Абд ал-Азиз, кади друга и помощника Аллаха Мансура Абу Али Имама ал-Хакима, повелителя правоверных, да благославит Аллах его и его священных предков, утверждается судьей Каира, Фустата, Александрии, священных городов Аравии, Сирийских провинций, Рахакки, провинций Магриба и земель, которые Аллах позволил завоевать и всего того, что позволит завоевать Повелителю Правоверных на западе и востоке» [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 136].

⁶ Из этого правила были исключения. Халифы утверждали ряд территорий, на которые не распространялась юрисдикция кади аль-кудата. Ибн Хаджар сообщает о палестинской провинции, в которой кади был независим от верховного судьи. Аналогичное правило касалось военных судов [Haji H. Institutions of Justice in Fatimid Egypt // Islamic Law and Historical Contexts / ed. by A. al-Azmeh. London: Routledge, 1988. P. 202].

тиции¹. В некоторых случаях халиф назначал кадия по предложению членов института *дар ал-илм* (дом мудрости)².

Заметим, что выбор кандидатов был обусловлен не принадлежностью к титульному религиозному течению, а компетентностью и популярностью в народе³.

Первые документальные упоминания о фатимидских верховных судьях датируются 910 г. Тогда халиф новообразованного государства ал-Махди первым делом утвердил в качестве верховного судьи г. Кайруан шиита Мухаммада ибн Умара ал-Марваррудха и поручил осуществлять правосудие в соответствии с изречениями имамов⁴. Стремясь выразить свое главенствующее положение в судебной системе халифата, ал-Марваррудх потребовал от остальных кади вершить правосудие согласно нормам джафаритской школы права⁵.

Шариатские суды областей и провинций, кроме крупных городов, например Рамлы или Тинниса, возглавляли представители верховного судьи, а институт судебных исполнителей напрямую подчинялся его воле. Ибн Хаджар, ссылаясь на ал-Макризи, сообщает, что фатимидский судья Хусейн ибн Мухаммад ибн Ахир после назначения в качестве верховного судьи утвердил брата кадием Александрии⁶.

¹ Высокое положение кадия ал-кудата в халифате утвердилось не сразу. Хроники упоминают, как в 980 г. визирь Ибн Киллис в ходе разрешения конфликта между верховным судьей и главой шурты Фустата Али ибн Саидом ал-Джулули утвердил правило, согласно которому шурта стало де-юре независимым от верховной судьи институтом. Как сообщает Мец, ссылаясь на ал-Кинди, данное правило было изменено халифом ал-Хакимом, который своим указом подчинил институт шурты верховному судье государства, восстановив таким образом верховенство кадия ал-кудата [Мец А. Указ. соч. С. 196].

² Дар ал-Ильм (Дом мудрости), иногда называемый Дар ал-Хикма, был основан фатимидским халифом-имамом ал-Хакимом би Амр Аллахом (годы правления 996–1021) в марте 1005 г. в части дворца Фатимидов в Каире. Здесь преподавались различные религиозные и нерелигиозные предметы, включая Коран, хадисы, логику, медицину, астрономию и математику. Дар ал-Ильм, считающийся предшественником современного университета, был оснащен обширной большой библиотекой, которую историк Ибн Аби Тайи назвал «чудом света» [Virani S. N. The Ismailis in the middle ages: a history of survival, a search for salvation. New York: Oxford University Press, 2007. P. 92].

³ Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 136.

⁴ Ibid, p. 113.

⁵ Так, в 923 г. один из судей был казнен по подозрению в судействе на базе маликитской школы права. Другой кади г. Барка, отказавшийся судить по нормам шиитского права, также был вскоре казнен в Кайруане [Ibid, p. 114].

⁶ Ibid, p. 136.

В другом случае ал-Макризи заявляет, как *кади ал-кудат* Абу Касим Абд ал-Азиз убрал с постов всех кади, назначенных предшественником, и заменил на своих сторонников¹. Утверждение на пост провинциального кади происходило посредством издания официального указа о назначении (*би хайр таклид*), в котором содержался список правомочий. Нередко они носили декларативный характер, поскольку на судей могли возлагаться и другие обязанности, не указанные в документе². Верховный судья Ибн Аби л-Аввар в связи с враждой между государственными сановниками (смотрителем Нилометра и ответственного за арсенал) был вынужден контролировать работы на Нилометре³.

Кади ал-кудат рассматривал в апелляционном порядке уголовные, гражданские и административные дела, осуществлял надзор за соответствием судопроизводства религиозным и светским нормам. Он обладал исключительным правом вынесения окончательного приговора по делу на основе исмаилитского права. В случае если пост верховного судьи занимал представитель не титульной религии, утверждался совет из четырех юристов, наблюдавших за соответствием его решений и приговоров идеологии государства⁴.

Кади ал-кудат мог рассматривать судебные дела как у себя дома⁵, так и в главной мечети города или во дворце⁶. Я. Лев, ссылаясь на ал-Макризи, упоминает судью Ибн Аби л-Аввама, в плотном еженедельном графике которого значились судебные заседания в древней мечети в Фустате (по понедельникам и вторникам) и мечети Азхар в Каире (по вторникам). Воскресенье он проводил во дворце, где информировал халифа ал-Хакима о текущих делах⁷.

¹ Ibid, p. 134.

² Ibid, p. 154.

³ Ibid, p. 140.

⁴ Ibid, p. 137.

⁵ *Haji H. Op. cit.* P. 198–214.

⁶ «Домашнее судейство» считалось нежелательным явлением, о чем прямо говорилось в «Да'а'им ал-Ислам» и нередко, за некоторыми исключениями, свидетельствовало о скорой отставке того или иного судьи. Хроники сообщают об Ибн Духли, добровольно подавшем в отставку в связи с указом о переносе места судопроизводства в жилище последнего. Отставка, по мнению Я. Лева, обусловлена пониманием истинного смысла распоряжения [*Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century.* P. 126].

⁷ Ibid, p. 137.

Судебные споры, связанные с мусульманским правом, рассматривались кадием и помощниками самолично. Жалобы на диван по сбору налогов предоставлялись на рассмотрение верховному судье¹.

В периоды гражданских войн и политической нестабильности должность *кади ал-кудата* претерпевала различные метаморфозы: ее могли упразднить² либо отобрать большинство полномочий³.

До халифа ал-Хакима пост верховного судьи могли занимать только исмаилиты. По сведениям Ибн Хаджара, когда решение ал-Хакима о назначении суннита Мухаммеда Ибн Аби ал-Аввама на пост *кадия ал-кудата* встретило протест, тот ответил: «Он(судья) *благочестив, честен и хорошо знает мусульманский закон, и это все, что меня заботит*»⁴.

Кади ал-кудат осуществлял надзор за деятельностью шариатских судов. Кроме того, его представители организовывали и регулировали исполнение решений и приговоров, вынесенных этими судами.

Назначение верховного судьи обычно сопровождалось пышными церемониями. Ибн Халликан, описывая вступление в должность Кади Али ан-Нумана, сообщает, что процедура проходила в главной мечети столицы, где в ходе торжественных мероприятий халиф вручил кади меч и позолоченную мантию, символы судебной и исполнительной ветвей власти⁵. На него также была возложена ответственность по проведению религиозных обрядов в мечетях, таких как проповедь и пятничная молитва, назначение мулл в мечети.

По сообщениям Мусаббихи, в 1024 г. верховный кади Ибн Аби ал-Аввам назначил Абу Талиба ибн Абд аль-Сами аль-Аббаса проповедником в мечеть Ка-

¹ *Al-Imad L. S. Op. cit. P. 28.*

² По сообщениям Ибн Муяссара и ал-Макризи, одним из таких в 1050 г. стал визирь ал-Язури, в 1074 г. армянский военачальник Бадр ал-Джамали. В других случаях верховный судья становился одновременно и главой религиозной организации ад-да'ва [*Ibid, p. 145*]. Впредь верховные судебные функции перешли к визирям, именовавшим себя «кафил кудат аль-муслимин» («опекун мусульманских судей»), а кадия аль-кудата стали унижительно называть помощниками визиря (наиб) [*Haji H. Op. cit. P. 202*].

³ Узурпатор Абу Али Ахмад, сын визиря ал-Афдаля, в ходе годичного царствования объявил об упразднении института верховного судьи, заменив его коллегией из четырех судей, представителей правовых школ маликизма, шафиизма, исмаилизма и имамизма [*Haji H. Op. cit. P. 213*].

⁴ *Ladak H. A. Op. cit. P. 114.*

⁵ *Ibid, p. 124.*

ира. Однако один из дворцовых евнухов попытался назначить другого проповедника Ибн Хуфура, что спровоцировало конфликт интересов. В конце концов, неназванный дворцовый евнух вынужден был уступить ал-Аввamu¹.

Кади ал-кудат также обладал административными обязанностями. Он мог возглавлять монетный двор (*дар ал-дарб*)², занимать должность казначея (*бейт ал-Мал*), председателя *мазалим*, *хисба*, руководителя организации *ад-да'ва*³. Например, *Кади ал-кудат* Али ибн ан-Нуман, кроме основных обязанностей, являлся *да'и* (миссионером) и проводил лекции по фатимидскому праву в мечети ал-Азхар в Каире⁴.

Институт шариатских судов существовал еще до начала правления Фатимидов. В своей деятельности они руководствовались нормами мусульманского права, которые носили материально-процессуальный характер. Их специфика определялась принадлежностью к той или иной правовой школе. В эпоху Фатимидов базовым руководством для судей стала глава 25 «*Книга жалоб и явных доказательств*» (*китаб ад-дава ва-л-баййинат*), сборник религиозно-правовых норм «*Да'а'им ал-Ислам*», который определял поведение кади⁵.

Кади наделялись властью халифа в области правосудия. Они в прямом смысле слова представляли интересы верховной власти. В связи с тем, что *кади ал-кудат* был подчиненным правителя, система центральных и местных органов имела пирамидальную структуру: наверху располагался халиф как источник абсолютной власти, а в самом низу – кади провинции⁶.

Юрисдикционные пределы шариатского судьи подвергались изменениям под действием различных факторов. Период правления халифа ал-Махди судьи боль-

¹ Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 140.

² Walker P. E. The Relationship Between Chief Qāḍī and Chief Dā'ī Under the Fatimids // Speaking for Islam. Brill, 2006. P. 90.

³ Haji H. Op. cit. P. 202.

⁴ Halm H. The Fatimids and their traditions of learning. London: I. B. Tauris, 1997. P. 45–50.

⁵ Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 525.

⁶ Подобная централизованная система требовалась фатимидам для эффективной реализации религиозно-политической концепции имамата.

шей частью разрешали гражданские или семейные конфликты¹. Эпизодически им позволялось рассматривать жалобы на незаконные действия чиновников². Со временем рамки подсудности расширялись и включали в себя принуждение недобросовестных должников к выполнению обязательств перед кредитором, утверждение завещаний, защиту интересов и имущества сирот и других ограниченно дееспособных, надзор за вакфским имуществом, допуск сирот к вступлению в брачные отношения, назначение наказания за небольшие религиозные преступления³.

В некоторых случаях кади самолично расширяли юрисдикцию. Это видно на примере военного судьи Ибн Абу Тавбана, который, согласно хроникам ал-Макризи, по собственной инициативе вершил правосудие в населенном суннитами г. Фустате, чем спровоцировал юрисдикционный конфликт с кади ал-Дхахли⁴.

По мнению Я. Лева, правители не обращали на подобные события особого внимания, поскольку практика возложения на себя дополнительных обязанностей судьями без официального разрешения властных органов была для того времени не нова. Фатимиды в стремлении к унификации правовой системы всячески поощряли подобные действия судей-исмаилитов. Это отвечало и интересам определенной прослойки населения, которым было выгоднее обращаться к исмаилитским судьям, а не к суннитским или иноверцам⁵.

В правление халифа ал-Амира в Каире на официальном уровне были утверждены судебные органы четырех правовых школ: маликитов, имамитов, исмаили-

¹ *Allouche A. The Establishment of Four Chief Judgeships in Fāṭimid Egypt // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105, no. 2. P. 317–320.*

² *Dachraoui F. Le Califat Fatimide au Maghreb (295–365 H./909–975 J. C.): Histoire politique et institutions. Tunis: Société Tunisienne de Distribution, 1981. P. 417.*

³ Отсутствие формально определенных полномочий нередко приводило к юрисдикционному конфликту между шуртой и кади. Об одном из таких конфликтов сообщает Хаджи. Опираясь на хронику Ибн Хаджара, автор сообщает, что в 979 г. между кади ан-Нуманом и главой Каирской шурты Али ибн Саидом ал-Джулули возник конфликт на почве рассмотрения последним гражданского дела. Посчитав подобное действие шурты вторжением в сферу своих полномочий ан-Нуман обратился с жалобой к халифу. В результате правитель потребовал, чтобы «шурта» и «кади» не вмешивались в дела друг друга [*Haji H. Op. cit. P. 212*].

⁴ *Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 121.*

⁵ *Ibid, p. 122.*

тов и шафиитов¹. Иные дела, не входившие в юрисдикцию шариатских судов, относились к подсудности шурта, мухтасиба и т. п.

По общему правилу, полномочия кади обозначались при его вступлении на должность. В большинстве ситуаций из юрисдикции судьи изымались уголовные дела (*худуд*). Последние относились к ведению халифа, *кадия ал-кудата*, наместников, полиции (*шурта*), имевшим правоприменительные инструменты². По всей видимости, подобные ограничения судей связаны с отсутствием достаточного инструментария для реализации вынесенных приговоров, и потому решения исполнялись в основном в связи с добровольным согласием сторон.

Как отмечает Я. Лев, в исторических хрониках отсутствуют упоминания о рассмотрении шариатским судом уголовных дел категории *худуд*³. Предполагаем, в случае необходимости применения силы для реализации решения кади обращался с просьбой о содействии в структуры, обладавшие средствами принуждения, например в орган *шурта* или аппарат наместника *вали*.

В связи с тем, что в Фатимидском халифате не было принципиального разграничения судебной власти от исполнительной, а законодательная база не была достаточно разработанной, наместники провинций могли влиять на отправление правосудия кади⁴. Часто именно от них зависела реализация налагаемых кади санкций. В то же время наместники не были подотчетны суду и могли проигнорировать вынесенный приговор. В связи с этим высокую роль играла личность и репутация кади, а также уровень отношений между ним и наместником провинции. Протекция последнего облегчала правоприменительную практику⁵. Источники, хотя и немногочисленные, сообщают также о влиянии на решения судей общественного мнения⁶.

¹ Ladak H. A. Op. cit. P. 188.

² Lev Y. The suppression of crime, the supervision of markets, and Urban society in the Egyptian capital during the tenth and eleventh centuries. P. 79, 83.

³ Ibid, p. 79.

⁴ Ibid, p. 46.

⁵ Qalqashandi A. *ibn Al*. Kitab subh al-a'shá. Al-Qhirah al-Maba'ah al-Amryah, 1913. P. 384.

⁶ Показательным правовым казусом в этом смысле может являться дело, представленное на рассмотрение фатимидского судьи Абу Тахира. Вопрос касался религиозной принадлежности ребенка, родившегося в браке отца-христианина и матери-мусульманки, принявшей ислам

Исполнение судебных обязанностей осуществлялось не на благотворительных началах и оплачивалось из государственного бюджета¹.

В Фатимидском халифате, как и в иных мусульманских государствах, профессия кади была престижной. Его деятельность широко освещалась, а решения обладали в глазах населения высоким авторитетом². К профессионализму кадия предъявлялся ряд требований: ему следовало быть знатоком мусульманского права и фикха, справедливым и независимым при защите интересов народа и государства, неподкупным. При осуществлении правосудия кади запрещалась спешка в принятии решений, он был обязан пресекать любые попытки оболгать невинного человека, справедливое рассмотрение дела считалось добродетелью.

В декрете о назначении судьей ал-Нумана говорилось: «*[Халиф] приказывает ему устроить судебное заседание в местах, близких к сторонам тяжбы, убрать барьеры и открыть для них свои двери, сделать свое судебное заседание приятным для всех, пропорционально распределять между ними свои фразы, не отдавать предпочтение в этом могущественному человеку из-за его власти не губить в этом слабого человека из-за его слабости, а скорее склоняться к истине и склоняться в ее направлении, всегда отстаивая таким образом истину и подерживая сбалансированную чашу весов...*»³.

Избежание виновным справедливого наказания считалось меньшим грехом, чем наказание невинного человека. Кади предписывалось доведение су-

накануне рождения ребенка. Мать отправилась к кади с требованием дать юридическое заключение относительно религиозного статуса новорожденного. Абу Тахир ал-Духли постановил, что ребенок является христианином согласно религии своего отца. Однако под влиянием общественного мнения, апеллировавшего к нормам шафиитской и шиитской школ права, ему пришлось поменять свое мнение и объявить ребенка мусульманином [Cortese D. Women and the Fatimids in the World of Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. P. 214].

¹ Хусров Н. Сафар-Намэ. Книга Путешествий. Москва: Academia, 1993. С. 131.

² «Кто согласится быть кадием, тот режет себя без ножа» – говорится в сборнике хадисов Абу Давуда. Книга 18, № 3565 [Джалилов Э. Государство и право Азербайджана (XIII–XIV века). Баку: Красный Восток, 1995. С. 348□].

³ *Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqashandī. Ṣubḥ al-a‘shā’ fi ṣinā‘at al-inshā’* (Cairo, 1912–1938). Vol. 10. P. 384–388; Daftary F., Miskinzoda G. The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law. London: In association with the Institute of Ismaili Studies, 2014. P. 429.

дебного процесса до логического завершения, он должен был обеспечить в том числе контроль за исполнением наказания¹.

В «Да'а'им ал-Ислам» приводится следующий хадис: «[Али]: он сказал: “судьи бывают трех видов: один из них будет на небесах, а два-в-аду. Человек, который намеренно поступает неправильно, будет в огне, как и тот, кто ошибается в своем решении. Человек, который поступает правильно, будет на небесах”². Он должен по справедливости разделить свое внимание поровну между ними³. Решайте дела на четких и очевидных основаниях. Оставьте эзотерические [значения] ученым. Откажитесь от таких выражений, как “я думаю”, “я считаю” и “я придерживаюсь своего мнения”. В религии нет ничего сомнительного. Не вступайте в споры с глупцами или юристами; последние будут скрывать от вас свою доброту, а первые будут огорчать вас своей глупостью. Не вступайте в спор с людьми книги иначе, как только подготовившись наилучшим образом, и не используйте Коран или Сунну. Не приучайте себя к смеху, потому что он унижает достоинство и подталкивает стороны к излишним вольностям. Я предостерегаю вас от принятия подарков от спорящих сторон. Будьте осторожны с тайными намерениями человека, который доверяет глупой женщине; тот, кто ищет ее совета, пожалеет об этом. Остерегайтесь слез правоверного, ибо они сокрушают того, кто заставляет их течь, и гасят океан огня для того, из чьих глаз они текут. Не обращайтесь грубо со сторонами и не высмеивайте заявителя. Не позволяйте никому, кроме юриста, сидеть на юридическом заседании. Не советуйтесь ни с кем по поводу [вашего] суждения. Консультации проводятся только [надлежащим образом] в вопросах, касающихся войны и неотложных дел. Религия не допускает личных мнений (ал-рай); это только вопрос послушания (иттиба) [установленным правилам]. Не отказывайтесь от обязательных религиозных обязанностей (фараид) и полагайтесь на сверхэрогативные действия (навуфил). Будьте добры к тому, кто

¹ Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 534.

² Ibid, p. 540.

³ Ibid, p. 542.

плохо обращается с вами, и простите того, кто причиняет вам вред. Молитесь за того, кто помогает вам, давайте тому, кто вам отказывает, будьте вежливы с тем, кто благоволит вам, благодарите Бога за то, что он дает вам, и воздавайте ему хвалу за испытания, которые он посылает вам»¹.

Кроме того, судьям запрещалось выносить приговор в состоянии гнева, голода или сонливости: «*[Посланник Божий]: он запретил произносить приговор, когда тот был разгневан, голоден, сонлив. Он сказал: "..."* Помни обо мне, когда будешь сердиться, и я буду помнить тебя, когда буду злиться»².

Институт кади действовал и в других субъектах государства. В городах, провинциях, областях назначались кади по рекомендации главного судьи и с согласия халифа. В некоторых случаях, помимо выполнения судебных функций, ими выполнялись религиозные функции³.

Большинство кади исмаилитского мазхаба назначалось из числа наиболее приближенных к правителю лиц. В связи с тем что в Фатимидском халифате отсутствовали нормы, ограничивавшие время нахождения кади на должности, постепенно профессия судей стала наследственной. Например, династия судей Нуманов передавала пост кади по наследству в течение 80 лет⁴. В 1007 г. главным кади столицы халифата стал Малик ибн Саид ал-Фараки, после смерти которого пост перешел к сыну Абу ал-Хакиму, а в 1053 г. – к племяннику Абу али Ахмаду⁵.

Несмотря на то что в средневековых источниках кади представляются образцами справедливости, среди них встречались взяточники или просто некомпетентные люди. В таких ситуациях были предусмотрены различные наказания в виде увольнения, битья кнутом и др.⁶ Так, Кади ал-кудат Ал-Хусейн ибн Нуман в 1004 г. был приговорен к смертной казни по обвинению в воровстве 20 000 дина-

¹ Ibid, p. 543.

² Ibid, p. 545.

³ Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 137.

⁴ Мец А. Указ. соч. С. 194.

⁵ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 116.

⁶ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 541.

ров. Хроники отмечают, что суд осуществлялся халифом самолично¹. Источники сообщают также о Кади абд ал-Хаким ибн Саид ал-Фарики, который в 1036 г. вместе с сообщниками в лице судебных свидетелей (*шухуд*) незаконно конфисковал имущество единственной наследницы. В результате расследования, проведенного визирем, факты злоупотреблений были подтверждены, а виновники наказаны².

В целях снятия излишней нагрузки и облегчения судебного процесса кади помогали заместители. Согласно регламенту судебный процесс не мог проходить без официально назначенных свидетелей (*шухуд*), соответствующей проверки. Под угрозой отстранения от них требовалась строгая пунктуальность и честность³. В помещении, где проходил процесс, судебные шухуды располагались по степени влиятельности, исходя из времени нахождения на должности (*адала*).

В хрониках упоминаются помощники судей (*худджабы*) и секретари (*муваккиун*). Интересы истца и ответчика в суде представляли доверенные лица (*вукала*). Кади обладал правом назначать дисциплинарные санкции в отношении любого участника процесса⁴. В случае рассмотрения особо сложных дел кади мог обращаться за помощью к юристам – знатоками исламского права (*факих*). В большинстве своем это были юристы исмаилитского мазхаба⁵. В целом, кади назначались верховным судьей в каждый субъект государства, будь то город, провинция, селение и т. п.⁶ Здесь они являлись представителями верховной власти, осуществляя не только правосудие, но и иные административно-религиозные функции: в отдельных случаях руководили фондом поддержки сирот, недееспособ-

¹ Assaad S. I. Op. cit. P. 108.

² Haji H. Op. cit. P. 206.

³ До правления халифа ал-Хакима, на судебных свидетелей возлагались обязанности по надзору за имуществом религиозных учреждений (вакф), сирот, недееспособных и арестованных [Ibid, p. 206].

⁴ Ibid, p. 206.

⁵ Ibid, p. 207.

⁶ Так, каирский судья Али ибн ал-Нуман назначил своего брата Мухаммада кадием среди земноморских городов Тиннис, Демьета и Фарама. Интересно, что согласно Ибн Хаджари, подобное назначение было неслучайным, поскольку города славились развитой текстильной промышленностью. Судьи династии Нуманов стали контролировать цеха по производству текстиля и его последующую доставку во дворец [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 125].

собных и неимущих¹, преподавали, утверждали налоговые отчеты, возглавляли религиозную пропаганду².

Диван ал-шурта сочетал в себе два различных института: военную полицию и суд³. О важности *шурты* для Фатимидов свидетельствует тот факт, что большинство назначаемых на должность начальников были дворцовыми евнухами⁴. Известно, что в преддверии захвата Египта фатимидские миссионеры активно склоняли руководителей *шурты* на свою сторону⁵. Главами этого дивана были в большинстве своем кандидаты на пост визиря, назначаемые на должность тем же способом, что и *кади ал-кудат*. До ал-Муизза *шурта* обладала единой структурой. Халиф разделил ее на два полицейско-судебных штаба – большой и малый. Большой находился в столице Фустате (*ал-шурта ал-суфла*), а малый – в ал-Аскаре (*ал-шурта ал-алийя*).

По мнению Л. А. Семеновой, ссылающейся на Мушаррафа, весьма вероятно, что юрисдикция *шурты ал-алийя* распространялась на сословие знати, а *шурты ал-суфла* – на остальных граждан. Глава *ал-шурты ал-алийя*, например, имел право наказывать за различные злоупотребления высокопоставленных должностных лиц, их приближенных или тех, кому они покровительствовали. Представители *шурты ал-суфла* обеспечивали безопасность в общественных местах⁶.

¹ «[Халиф] приказывает ему действовать в соответствии со стандартом, установленным для него Повелителем верующих в отношении тех, кто отвечает за фонды сирот и наследства безумных и беспомощных. Он должен действовать таким образом, чтобы эти вопросы соответствовали тому, что угодно Богу и Его представителю, защищая их и сохраняя через тех надежных людей, которые назначены над ними...» [*Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqashandī*. Op. cit. P. 384–388; *Daftary F., Miskinzoda G.* Op. cit. P. 429].

² Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 132.

³ Сообщается, что *шурта* функционировала еще в магрибский этап развития государства Фатимидов и располагалась в городе Махдийе во время халифата ал-Муизза [*Ibid*, p. 165].

⁴ Я. Лев, ссылаясь на хроники ибн Маймуна и ал-Макризи, сообщает, что в конце XI в., в особенности после гражданской войны 1050–1060 гг., наименование уголовного суда претерпело изменения. Впредь вместо термина «шурта» стал использоваться термин «мауна», а термин «сахиб ал-шурта», то есть руководитель полиции, изменился на «мутавалли». В очерке о смерти ал-Афдаля сообщается, что траурный манифест в главной мечети Каира озвучил ал-амир мутавалли ал-мауна би Миср [*Ibid*, p. 163].

⁵ *Ibid*, p. 168.

⁶ В частности, Мусаббихи описывает восстание 1025 г. негров-невольников и других криминальных элементов и связанные с этим действия начальника полиции Фустата Бафра ал-Давла Нафидха. Тогда начальник полиции при поддержке белых рабов воинов (гилман) и дру-

Оба этих штаба возглавлял *сахиб ал-шурта*, который был весьма влиятельным лицом в государстве¹. В его задачи входило поддержание общественного порядка, пресечение нарушений и наложение штрафов по преступлениям, не входившим в юрисдикцию судов кади, обеспечение безопасности в ночное время, разрешение религиозных споров. Ал-Макризи сообщает, как в 1011 г. генерал кутамитов Махаммад ибн Низаль был назначен начальником полиции Верхнего и Нижнего Египта, которому был поручен контроль за соблюдением закона о запрете потребления вина, преступного поведения, а также надзор за христианами во время религиозных праздников².

Таким образом, юрисдикция шурты распространялась на уголовные преступления категории *хадд*, *тазир* и *кисас*. Они имели право проводить предварительное расследование, допрашивать обвиняемых, производить задержания, выполнять функции судебных³ и пенитенциарных органов⁴.

В конце X – начале XI вв. начальники полиции назначались из двух категорий лиц: белокожих и чернокожих евнухов, а также свободных берберов кутамы⁵. В некоторых случаях глава шурты мог по собственной инициативе назначать преемника⁶.

Совмещение нескольких должностей одним должностным лицом, как уже было отмечено, было обычным явлением для средневековых стран, тем не менее

гих пехотных подразделений (раджала) победил восставших, а тех, кому удалось уцелеть, объявил вне закона [Ibid, p. 166].

¹ *Al-Imad L. S. Op. cit. P. 30.*

² *Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 165.*

³ *Haji H. Op. cit. P. 211.*

⁴ О функциях шурты по содержанию тюрем сообщает Макризи. В столице халифата места заключения называли «хабс ал-ма'уна», где содержались воры, грабители и другие лица, обвиненные в тяжких преступлениях. Со времен ал-Мустансира большой пакгауз халифа (*хизанат ал-бунуд*) использовался как тюрьма для политических заключенных: военачальников, министров и других официальных лиц [Ibid, p. 211].

⁵ Так, в 1008 г. Халид ибн Малик был назначен главой армии, полиции и суда над рынками (*мухтасиб*), подчинялся только халифу и его ближайшим подчиненным (начальнику церемониального зонтика и евнуху Муяссару ал-Саклаби) [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 166].

⁶ Как это сделал в 1024 г. начальник каирской шурты Сами ал-давла Абу Тахир ибн Кафи ал Кутами. Получив повышение и губернаторство в городах Тиннис и Димьетта, он назначил на место (правда, ненадолго) своего сына. Это назначение упразднил фатимидский евнух Баки ал-Кадим, назначив на должность своего брата Джалал ал Дина [Ibid, p. 166].

Фатимиды стремились не допустить занятия одним лицом административных (канцелярия) и исполнительных (полиция, губернатор) должностей. Правило, впрочем, не всегда соблюдалось. Так, при халифе ал-Хакиме начальник полиции Бадр аль-Давла Абу л-Футу Муса ибн аль-Хасан в 1021 г. был назначен губернатором Верхнего Египта, вскоре став главой канцелярии, а затем и *васата* (визирь-посредник, ограниченный в правах)¹. По мнению Я. Лева, большинство рядовых полицейских были выходцами из низших городских сословий².

Л. А. Семенова и И. П. Петрушевский считают, что судебные полномочия были переданы шурте в связи с необходимостью преодоления ограничений, которые накладывает исламское право на шариатские суды³. С этим утверждением трудно согласиться, поскольку хроники сообщают о неоднократных попытках халифов принудить органы шурты к реализации правосудия согласно нормам исламского права. Для этого они создавали институт помощников, или свидетелей, которые наблюдали за судебным процессом на предмет соответствия шариату⁴.

В шурте рассматривали разнообразные правонарушения против государственной безопасности, религии, злоупотребление властными полномочиями, политические преступления и др.⁵

Это был преимущественно городской институт¹. Недостатками фатимидской шурты, как пишет Я. Лев, являлись пассивность в расследовании преступлений, совершенных вне городских стен².

¹ Ibid, p. 166.

² Ibid, p. 164.

³ Л. А. Семенова пишет следующее: «“Шурта” возникла также в связи с необходимостью в суде, менее связанном положениями шариата для привлечения к допросу представителей иных религиозных групп или возбуждения судебных дела без заявления истца, что по нормам шариата, было запрещено» [Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 113].

⁴ В частности, в 975 г. халиф ал-Муизз утвердил двух юристов в качестве таких наблюдателей. Аналогичные действия предпринял халиф ал-Хахим, когда при шуртах столицы и других городов утвердились «свидетели», наблюдавшие за соответствием реализуемых наказаний за преступления категории шариату [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 164].

⁵ Муссабиhi сообщает о казни двух новообращенных в ислам жителей Фустата, которые решились вернуться в лоно христианства [Lev Y. The suppression of crime, the supervision of markets, and Urban society in the Egyptian capital during the tenth and eleventh centuries. P. 83].

Рассмотрение дел происходило по упрощенной процедуре. Способ установления виновности лица опирался на показания «благочестивых» людей, а также тех, кто по различным причинам не мог свидетельствовать в традиционных шариатских судах: иноверцев, алкоголиков, наркоманов, посетителей притонов или преступников³. Шурта нередко осуществляла принудительное исполнение судебных решений и постановлений, могла осуществить привод участников процесса, выполнять функции по охране тюрем⁴. Обязанностью шурты являлось также исполнение поручений халифа⁵.

Как замечает И. П. Петрушевский, «такая двойственная организация суда соответствовала двойственному религиозно-политическому характеру мусульманского государства, теократического в теории и светского в живой исторической действительности»⁶.

Таким образом, институт *шурта*, как и кади, пользовался большим уважением в народе. Об этом косвенно говорит анализ правоприменительной практики, свидетельствующей, что население крайне редко прибегало к такому средству защиты своих прав, как самосуд, доверяя осуществление правосудия шурте.

¹ Об этом свидетельствует эпизод, произошедший в октябре 1024 г. и запечатленный ал-Мусабихи. Дом столичного торговца Абу ал-Каркиби был ограблен неизвестным на сумму 1200 динаров. Приказчик торговца заявил об этом в органы правопорядка, которые вскоре установили лицо, совершившее преступление. Им оказался некий житель деревни Нижнего Египта. На этом активность полиции закончилась. Пострадавший был вынужден прибегнуть к помощи коллег для того, чтобы доставить преступника в шурта. Более того, как сообщает Я. Лев, Каркиби и его коллегам пришлось собственными усилиями изымать имущество и принуждать преступника к компенсации нанесенного ущерба, что, по закону, должна была делать шурта [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 179].

² В частности, Муссабихи сообщает, что шурта не предприняла никаких усилий для раскрытия преступления, предметом которого являлось убийство торгового брокера гермафродита, совершенное в декабре 1024 г. Об аналогичных случаях сообщает Сандерс, посвятившая вопросу отдельное исследование [Ibid, p. 170].

³ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций / отв. ред. В. И. Беляев. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. С. 198.

⁴ Этот факт подтверждает Я. Лев, ссылаясь на хроники Макризи. Вывод делает на основе терминологического анализа выражения «хабс ал-мауна», которое нередко фигурировало в качестве функций начальника шурты [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 177].

⁵ Ibid, p. 179.

⁶ Петрушевский И. П. Указ. соч. С. 198.

Весьма позитивно население воспринимало действия шурты по обеспечению социальной защиты семей пострадавших от катаклизмов или несчастных случаев¹.

Отдельно отметим институт *мухтасиба*, или *дивана хисба*, который являлся объединяющим политико-религиозным институтом власти, обладавшим административно-судебными полномочиями². Основную информацию о нем исследователи черпают из трудов ал-Калкашанди, ал-Макризи и ал-Мусаббихи. Созданная во времена Пророка Мухаммеда должность *мухтасиба*, по мнению И. П. Петрушевского, представляла собой аналог религиозного суда³.

Утвержденный в Фатимидском халифате в 969 г., институт *мухтасиба* являлся одним из важнейших элементов судебной системы⁴. Реализуя широкий спектр полномочий, он и его помощники могли вмешиваться в множество сфер общественной и государственной жизни. Круг полномочий мухтасиба включал наблюдение за общественной нравственностью, соблюдением населением религиозных обязанностей и множество иных функций⁵. Он следил за соответствием одежды жителей исламскому дресс-коду, особенно в отношении хиджаба. Кроме того, патруль *дивана хисба* во главе с *мухтасибом* и помощниками обеспечивал соблюдение законодательства о правилах поведения на публике, таких как предотвращение смешения мужчин и женщин без опекуна (*махрам*) и иные запрещенные с исламской точки зрения действия. Некоторые функции *мухтасиба*

¹ Так, после восстания в Фустате негров-невольников органы правопорядка позаботились о том, чтобы похищенные и разграбленное имущество было возвращено собственникам. Последний эпизод, который следует рассмотреть в этом контексте, – выбор, сделанный чтецами Корана главной мечети столицы, приведших вероотступника для осуществления правосудия к начальнику полиции, а не к кади, что отражает их восприятие уровня авторитетности этих лиц [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 178].

² Слово «мухтасиб» происходит от слова «хасаба», что означает «учет». В свою очередь, «хасаба» является специальным термином, который использовалось для обозначения получения заслуженного вознаграждения. Существительное «хисба» переводится как «вознаграждение», или «плата», а также используется в значении запрещения действий, не разрешенных шариатом [Буриев И. Б. Указ. соч. С. 251].

³ Он пишет: «Наряду с шариатским судом, в средневековых городах исламских стран... существовало еще учреждение, обязанное следить за тем, чтобы религиозные и моральные предписания ислама не нарушались. Это была хисба; термин этот еще во времена халифата стал обозначать службу надзора за нравами и общественной жизнью под углом зрения предписаний шариата» [Петрушевский И. П. Указ. соч. С. 195].

⁴ Shoshan B. Fāṭimid grain policy and the post of the muḥtasib // International Journal of Middle East Studies. Vol. 13, no. 2. 1981. P. 186.

⁵ Lev Y. State and society in Fatimid Egypt. P. 160–178.

имели социально-экономическую направленность. Классическая обязанность *мухтасиба* заключалась в надзоре за рынками и деятельностью торговцев¹.

Мухтасиб и помощники в лице *авана* и *нуккаба* вели наблюдение за точным выполнением государственных заказов на оружие или иной продукции². *Аванов* выбирали из числа специалистов в оружейном деле. *Мухтасиб* мог запретить продажу или производство товаров низкого качества, потребовать снижения цены на продукты первой необходимости³. Он и помощники время от времени собирали особый сбор (*мукус*) или взимали пошлины с сельскохозяйственной продукции (*даман*)⁴.

Хроники упоминают о нескольких рыночных инспекторах, ответственных за ценовую политику торговцев⁵. Временами инспектор рынков мог одновременно занимать должность *кади* (или хозяина монетного двора)⁶.

Источники сообщают о следующих наказаниях, налагаемых *мухтасибом* в качестве судьи: 1) предупреждение и порицание; 2) битье кнутом; 3) провоз на осле по улицам города; 4) штраф⁷.

¹ *Haji H.* Op. cit. P. 210.

² Нуккабы часто направлялись мухтасибом в провинции Фатимидского халифата [*Ibid*, p. 209].

³ *Shoshan B.* Op. cit. P. 185.

⁴ *Ibid*, p. 186.

⁵ Из диалога между халифом ал-Захиром и мухтасибом Даввасом, состоявшемся в 1022 г., удается узнать о последствиях некачественного выполнения мухтасибом своих обязанностей. Письмо носит обвинительный характер и содержит критику в адрес мухтасиба, не выполнившего поручение халифа об обеспечении продовольственной стабильности во вверенной области. Если в данном случае инспектор отделался увольнением, то другие источники сообщают о вынесенных в отношении мухтасибов смертных приговорах. Хотя в письме речь шла о роли мухтасиба в сельскохозяйственной сфере, широту полномочий «инспектора рынка» описывают и другие случаи. Так, в хрониках встречается эпизод, когда в 972 г. мухтасиб по неизвестной причине уволил ряд «банкиров» (*сайдрифа*), вероятно, работавших на государство [*Ibid*, p. 186]. Также в 1024 г. мухтасиб ал-Даввас, в связи с нехваткой выючных животных в государстве, распорядился прекратить забой скота [*Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century.* P. 193].

⁶ В частности, после казни судьи *кади* ал-Фарики в 1014–1015 гг., судебные функции в Каире стал выполнять мухтасиб. Некоторые мухтасибы занимали должности наместников [*Goitein S. D. A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza: in 2 vols. Berkeley: University of California Press, 2000. Vol. II: The Community.* P. 368].

⁷ Я. Лев, опираясь на хроники Мусаббихи, сообщает о случаях, когда уличных торговцев подвергали телесным и позорящим наказаниям, заключению в тюрьмы из-за повышения цен на продукты и нарушения религиозных норм [*Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century.* P. 192].

Ввиду особой роли дивана в системе государственного аппарата¹ назначение *мухтасиба* сопровождалось изданием официального указа о назначении (*сиджилл*), его оглашением в главных мечетях столицы, предоставлением специальной «мантии почета» и отмечалось праздничными торжествами².

Таким образом, *мухтасибы*, наряду с наблюдением за порядком на улицах и рынках, осуществляли надзор за соблюдением религиозных норм и обрядов, вершили правосудие, вплоть до применения насилия к правонарушителям.

Судебная система включала в себя также общинные суды религиозных меньшинств (*зиммиев*), по общему правилу христиан и иудеев³. Последние не являлись полноправными жителями государства, однако находились под покровительством халифа, пользуясь привилегией внутреннего самоуправления⁴.

Ш. Гойтейн сообщает, что христиане и иудеи создавали специализированные органы, осуществлявшие суд на основе собственного религиозного законодательства⁵.

Ш. Гойтейн, М. Кохен и Я. Лев утверждают о наличии в Фатимидском халифате развитой системы еврейских религиозных судов⁶. Они были представлены в Палестине, Фустате, Магрибе и на других территориях компактного проживания иудеев. В состав органов общинного самоуправления, по сведениям Я. Лева, входили институты *йешивот*, *бейт-дин* (еврейский религиозный суд), *мукаддам* (глава еврейской общины), а также *раис ал-яхуд* (глава иудеев)⁷.

¹ Определенное время полномочия мухтасиба выполняли высокопоставленные должностные лица: визирь Ибн Киллис и халиф ал-Хаким [Shoshan B. Op. cit. P. 181–189].

² Ibid, p. 181–189.

³ Mann J. The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs: in 2 vols. London: Oxford University Press, 1920. Vol. 1. P. 206.

⁴ Например, об особом положении иудеев свидетельствует указ ал-Захира от 1024 г., адресованный палестинскому военачальнику, где сказано, что «Раббииты и Карайты могут жить по собственным обычаям, а их жизни и имущество находятся под защитой Фатимидов» [Stern S. M. Fatimid Decrees. London: Faber & Faber, 1964. P. 35; Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 233].

⁵ Семенова Л. А. Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 115.

⁶ По данным Гойтейна, в XI в. община евреев в Фустате, столице халифата, насчитывала 4000 человек (3600 раббанитов и 400 карайтов). Другая крупная община иудеев находилась в Александрии и более мелкие группы – по всему египетскому региону [Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 232].

⁷ Ibid, p. 232.

Йешива являлся одним из древнейших институтов еврейского самоуправления и действовал на территории Ближнего Востока с III в. н. э. в Палестине и Багдаде, не прекращаясь с приходом Фатимидов. Это учреждение обладало также и судебными функциями. Его возглавлял *гаон* – духовный лидер иудеев, который назначал глав *бейт-дина* и *мукаддама*. Большинство религиозно-общинных споров рассматривал провинциальный еврейский суд *бейт-дин*, возглавляемый *даяном*¹. К ведению этого суда относились дела о личном статусе иудеев (бракосочетания, разводы), по вопросам обращения в иудаизм, по делам религиозно-административного характера (назначение или смещение тех или иных лиц)². Главы еврейской общины (*мукаддам*), кроме административных обязанностей (сбор денег на благотворительность, выкуп еврейских пленных и рабов, а также назначение священнослужителей), обладали судебными функциями в брачно-семейных спорах³. *Мукаддам* мог передавать должность по наследству, занимать одновременно иные позиции в иудейской иерархии.

Как утверждает М. Кохен, в связи с постоянными конфликтами между иерусалимским и багдадскими *гаонами* в 1060 гг. Фатимиды утвердили официальную должность *раис ал-яхуд* (глава иудеев), к которому постепенно стали переходить функции Иерусалимского *гаона*⁴.

Статус и полномочия религиозных судов нередко зависели от межличностных отношений глав общин и административной верхушки⁵. В случае возникновения гражданских споров, в которые был вовлечен представитель мусульман-

¹ Ibid, p. 235.

² По сообщениям Гойтейна, в период с 965 по 1265 г. на территории Фустата действовали 32 еврейских *даянима* [Goitein S. D. A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza: in 2 vols. Vol. II: The Community. 633 p.].

³ Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 235.

⁴ Cohen M. R. Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065–1126. Princeton N. J: Princeton University Press, 1981. P. 160.

⁵ Lev Y. The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century. P. 234.

ской религии, дело рассматривалось шариатскими судами¹. Ими же рассматривались и уголовные дела².

Хотя во многих случаях христиане и евреи были ущемлены в процессуальных правах, например, им было запрещено свидетельствовать в мусульманских судах, в целом право на судебную защиту было гарантировано государством. Власть общинных судов зависела от согласия сторон в споре, каждая из которых могла обратиться к шариатскому кади. Апелляционные жалобы на решения приговоров немусульманских судов направлялись к кади ал-кудату или в соответствующий диван. Апелляционная инстанция рассматривала жалобу через призму мусульманского законодательства, удовлетворяя только те доводы, которые не противоречили нормам шариата. Решение по делу было окончательным и обжалованию не подлежало³.

Кроме того, некоторые важные сферы юридической жизни обязательно осуществлялись в соответствии с исламским правом, например правом собственности: так, церковные земли приобретали аналогичный вакфам статус, освобождались от налогов⁴ и таким образом были обеспечены юридической защитой как имущество религиозных учреждений.

Представляется, что в некоторых сферах иноверцы находили исламскую юриспруденцию более удобной. В частности, исламское право предоставляло женщинам больше прав на развод, чем иудейское или христианское право.

Документальные свидетельства о христианских судах еще более скудны, хотя в повествовательных источниках имеются свидетельства, что коптский патриарх обладал определенной судебной юрисдикцией⁵. Помимо факта их существования, мы мало знаем о роли христианских судов и юридической практике.

¹ *Bareket E.* The Head of the Jews (Ra'is al-Yahud) in Fatimid Egypt: A Re-Evaluation // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2004. Vol. 67, no. 2. P. 185–197.

² *Красулин С. С.* Указ. соч. С. 41.

³ *Cohen M. R.* On the Origins of the Office of Head of the Jews in the Fatimid Empire // *AJS review*. 1979. Vol. 4. P. 27–42.

⁴ *Семенова Л. А.* Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы: монография. С. 38.

⁵ Петрушевский пишет: «Передача права суда духовным лицам (епископам у христиан)... вытекала из теории, согласно которой шариат был законом для одних мусульман, зиммии же должны были судиться по законам своих религий. Благодаря этому христианские епископы...

Таким образом, как и в других средневековых мусульманских странах, кроме непосредственно шариатских судов во главе с кади правосудие в халифате осуществляли и другие органы. Судебные органы были выстроены в некоторое подобие иерархической системы, хотя и не существовало документа или их совокупности, устанавливающих это юридически. Главой судебной системы являлся имам-халиф, который часто председательствовал в суде мазалим. Важной частью правосудия выступали органы, обладавшие в том числе полицейскими функциями, такие как шурта и мухтасиб, а также в определенной степени общинные суды религиозных меньшинств. Структура судопроизводства была органичной частью фатимидской административной системы, выступая связующим звеном между отдельными жителями и государством. Судьи были активными участниками общественной жизни халифата, обладали высокой автономностью, что придавало им дополнительную авторитетность.

Характер публичной власти и особенности фатимидской административно-политической системы позволяют сделать следующие выводы.

После перенесения столицы в Египет был законодательно утвержден административно-политический аппарат, который действовал в двух характерных направлениях: первое, формировавшее вертикальные административно-политические отношения, предполагало прямое управление из столицы халифата Каира; второе предусматривало опору на местные политические элиты, сформировавшиеся в дофатимидский период в рамках местных форм социального и экономического взаимодействия.

До 1074 г. ни один орган фатимидской административной системы не обладал всей полнотой власти, представляя собой сочетание взаимоконтролирующих, сложноподчиненных политических институтов.

Недостаток, обусловленный неразрывностью судебной, законодательной и исполнительной ветвей власти, возмещался разными степенями административного контроля над субъектами общественной жизни.

в халифате пользовались такими административно-судебными правами, каких они не имели в Византии и других христианских государствах» [Петрушевский И. П. Указ. соч. С. 183].

В прямой иерархической взаимосвязи находились верховное политическое управление провинцией в лице вали, верховное юридическое управление, осуществляемое кади (кади ал-кудат). Связующим звеном между этими институтами были диваны.

После реформ Ибн Киллиса обеспечивался жесткий контроль за структурой налогообложения: была упразднена система налоговых откупов.

Судебная система местного уровня демонстрировала более мягкий уровень зависимости от фатимидской административно-судебной системы. Несмотря на то что главой судебного аппарата являлся халиф, его власть над местными судами была формально ограничена соответствующими договорами (аманами). Они в большей степени защищали интересы местных религиозных групп, тогда как кади ал-кудат отстаивал интересы политического центра.

Воинственные армянские мамлюки способствовали сохранению фатимидской государственности, защищая халифа от свержения. Однако их утверждение в качестве верховной военно-политической силы ознаменовало переход Фатимидского государства от теократической монархии абсолютистского типа к теократической монархии, где верховной властью стали обладать представители бюрократического и военного аппарата.

Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа:

1. *Завурбеков, Ф. З.* Институт защиты прав человека в Фатимидском Халифате / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 8. – С. 85–88.

2. *Завурбеков, Ф. З.* Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2020. – № 4. – С. 88–91.

ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ ПРАВА В ФАТИМИДСКОМ ХАЛИФАТЕ

§ 1. Правовая традиция Фатимидов: общая характеристика, особенности и этапы эволюции¹

Несмотря на продолжительное существование отечественной арабистики, знания о праве Фатимидского халифата до сих пор разрозненны. В этом направлении научных изысканий отечественная школа отстает от американских, арабских и европейских школ. Без анализа самобытной системы права Фатимидов и ее особенностей невозможно объективное представление механизма регулирования общественных отношений в халифате. Формирование и эволюция права Фатимидов проходили по общим законам, свойственным развитию права мусульманских стран, однако в этих процессах было определенное своеобразие.

На основе проанализированной литературы по исследуемому вопросу, используя хронологический подход, можно выделить следующие периоды формирования фатимидского права.

Как отмечает И. К. Пунавала, в первый, догосударственный, период (765–910 гг.) исмаилиты не имели собственного собрания хадисов или отдельного религиозно-правового сборника, регламентировавшего и светскую, и духовную стороны жизни, а потому, по всей видимости, они опирались на нормы иснашариатской школы, которая находилась на стадии формирования².

Во второй период (910–960 гг.), с момента возникновения Фатимидского государства и до расширения его на восток, были созданы предпосылки систематизации исмаилитских религиозно-правовых предписаний³. Интеграция земель с мусульманским населением вокруг столицы Махдийи, формирование централизованного административного аппарата обусловили потребность в разработке соб-

¹ Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

² Poonawala I. K. Hadith in Isma'ilism // Encyclopaedia Iranica. New York: Bibliotheca Persica Press, 2002. Vol. XI. P. 449.

³ Cortese D. Women and the Fatimids in the World of Islam. Edinburgh University Press, 2006. P. 14, 43, 70–101.

ственной систематизированной правовой школы. Фатимиды не избежали влияния разнообразных правовых и культурных традиций внутри ислама¹. В праве доегипетского периода, в силу геополитических и социально-экономических причин, прочно сохранились правовые обычаи, нормы, отношения и воззрения, соответствовавшие шиитским представлениям о власти и обществе. Доктрины суннитских правовых школ также стали фундаментом, на котором возводилось здание фатимидского мазхаба, в особенности маликитской правовой школы.

Третий этап (960–1171 гг.) связан с созданием законодательства теократического государства. Это время ознаменовалось превращением Фатимидского халифата в обширную империю с централизованным бюрократическим аппаратом власти, суда и управления. Данный процесс обусловил происшедшие изменения в характере, сущности и форме законов и подзаконных актов, принимаемых государственной властью. Отметим, что уровень развития теории и практики правоприменения Фатимидов был в некоторой степени выше, чем во многих государствах средневекового исламского мира. Специфичность фатимидскому праву придавала необходимость постоянного поиска компромиссов между властвующим меньшинством и управляемым большинством.

Основные положения правовой системы Фатимидов формировались в этот период, что совпадает со временем окончательного становления исмаилитской политико-правовой мысли и деятельностью выдающегося мусульманского ученого и юриста Абу Ханифы ан-Нумана². Базируясь на характерных чертах процесса кодификации фатимидского законодательства, основным достижением этого этапа можно назвать успешную правотворческую деятельность Кади ан-Нумана, которая служила целям теократического государства.

В таком государственном образовании с абсолютной властью правителя, опиравшегося на централизованный бюрократический аппарат, стремящегося к регламентации всех сфер социальной жизни, с терпимой политикой по отноше-

¹ *Беляев Е. А.* Мусульманское сектанство: (исторические очерки). Москва: Изд-во вост. лит., 1957. С. 47.

² *Завурбеков Ф. З.* Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2020. № 4. С. 88–91.

нию к иным культурам, а также единой государственной идеологией унификация права должна была привести к созданию единой правовой системы. Однако высокий авторитет фатимидских халифов был недостаточно долговечным для реализации этой цели. В конце концов, сохранился смешанный персональный принцип действия религиозно-правовых предписаний, в связи с чем в государстве Фатимидов, помимо исмаилитского законодательства, применялись нормы права иных конфессий и течений¹.

Четвертый этап трансформации фатимидского права датируется с 1171 г. по настоящее время². Постгосударственный период характеризуется трансформацией общеобязательных норм в нормы обычного права общины исмаилитов, выражая таким образом адаптацию фатимидского права к новым историческим условиям.

К моменту появления на исторической сцене Фатимидов население Северной Африки придерживалось традиционных вариантов шариата и фикха, которые формировались на этой территории веками и охватывали все стороны жизни общества³. Устройство государства, предложенное Фатимидами, имело ряд отличительных особенностей, функционируя на фундаменте мусульманского права. Шиизм исмаилитского толка, объявленный имамом ал-Махди официальной государственной религией, предопределил всю совокупность взаимосвязанных, согласованных и взаимодействующих религиозно-правовых средств, регулировавших общественные отношения, и обусловил особенности правового развития, а халифат приобрел характер теократии. Однако это не привело к полному упразднению и исключению из правовой системы суннитских мазхабов, хотя такие попытки предпринимались⁴. На начальном этапе использовался законодательный опыт дофатимидских правителей, а издавае-

¹ Lev Y. *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. P. 232.

² Haag M. *Templars: History and Myth: From Solomon's Temple to the Freemasons*. Profile Books, 2010. P. 165.

³ Jiwa S. *Governance and Pluralism under the Fatimids (909–996 CE)* // Daftary F., Sajoo A., Jiwa S. *The Shi'i World: Pathways in Tradition and Modernity*. London: Bloomsbury Publishing, 2015. P. 111–112.

⁴ Ibid, p. 115.

мые имамом-халифом указы еще не могли существенно изменить преобладание суннитских и имамитских правовых школ¹.

В X веке, в период завоевания Северной Африки, Фатимиды и их последователи перенесли с собой уже сложившиеся в течение долгих лет правила поведения. Тем не менее эти правила, являясь естественными для завоевателей, на новой территории приживались плохо и потому нуждались в трансформации. Предпринятая Фатимидами плюрализация правовой системы² на общегосударственном уровне³ успокоила жителей, поскольку инициатива предполагала ограничение судебного и административного произвола, а также гарантировала ряд прав и свобод. Конфессиональная социальная организация оказала сильное влияние на политико-правовую ситуацию в халифате.

Важнейшим этапом в становлении правовой системы государства стала разработка единого сборника религиозно-правовых норм «Да'а'им ал-Ислам», который некоторые ученые называют «конституцией» Фатимидского халифата⁴. Введение его в действие в 960 г. привело к некоторому усилению различий между суннитскими и шиитскими школами права, краеугольным камнем для которых была доктрина имамата⁵. Для разъяснения основных положений свода Фатимиды проводили в мечети ал-Азхар и других крупных мечетях государства еженедельные сессии под непосредственным руководством главного судьи, визиря или иных видных деятелей исмаилизма⁶.

Период после прихода к власти армянских визирей (иногда называемый как «время людей меча») с 1074 г. по 1174 г. характеризуется постепенным угасанием не только фатимидской государственности, но и права в целом. В связи с ослаб-

¹ Hamdani S. A. Between revolution and state // The Path to Fatimid Statehood. Qadi al-Numan and the Construction of Fatimid Legitimacy. London; New York: I. B. Tauris, 2006. P. 26.

² Madelung W. A Treatise on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Manṣūr bi-Allāh // Studies in medieval Shi'ism. Brill, 2003. P. 66.

³ Qadi W. An Early Fāṭimid Political Document (Ahd) // Studia Islamica. 1978. No. 48. P. 73.

⁴ Ibid, p. 104.

⁵ Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. New York: Oxford University Press, 2002. Vol. 1. P. 18.

⁶ Дафтару Ф. Легенды об ассасинах: мифы об исмаилитах / пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. Москва: Ладомир, 2009. С. 285.

лением идеологического фундамента произошла деградация школ, формирующих когорту талантливых юристов исмаилитской школы права. Нередкими стали случаи уравнивания в правах исмаилитских и суннитских мазхабов в судопроизводстве¹, источники упоминают о переходе государства на рельсы шиитского или суннитского права. Апогей упадка пришелся на 1171 г., когда все исмаилитские судьи и образовательные учреждения были запрещены Салах ад-Дином.

В научном дискурсе относительно особенностей фатимидского права существуют разные взгляды. Так, Р. Готхейль полагал, что «различия между суннитской и шиитской практиками выглядят незначительными»². Другие исследования, объясняющие фатимидские практики, демонстрируют, что «немало основополагающих принципов права сходны с принципами права мутазалитов»³. Большинство ученых сходится в том, что отличия между исмаилитской и имамитской школами права заключаются в неприятии института срочного брака (*мут'а*) и упразднении завещания в части передачи большей доли наследства в пользу одного из наследников без согласия остальных претендентов.

В. А. Иванов рассматривает «*Да'а'им ал-Ислам*» как работу, которая, по его мнению, «действительно очень сильно походит на трактаты иснашариатов в некотором роде, единственное существенное отличие касается, на первый взгляд, открытых книг “Вилайат”, использовавшихся обычно вместо книги “Ал-Тавхид”». Книга “Ал-Валайат” – это действительно ценный сборник, в котором были собраны наиболее фундаментальные религиозно-правовые идеи на заре правления Фатимидов»⁴. Ученый добавляет: «Таким образом, стало возможным положительно установить, что “практическая теология” Фатимидов, за исключением определенных аспектов доктрины имамата, не многим отличалась от ранних работ иснашариатской школы права, подведенной в книге ал-Кафи и других. Это было абсо-

¹ Allouche A. The Establishment of Four Chief Judgeships in Fāṭimid Egypt // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105, no. 2. P. 317.

² Gottheil R. A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mān) in the Tenth Century // Journal of the American Oriental Society. 1906. Vol. 27. P. 218.

³ Poonawala I. K. Al-Qādī al-nu'mān's works and the sources // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1973. Vol. 36, no. 1. P. 112.

⁴ Ivanow W. Ismaili Literature: A Bibliographical Survey // Second Amplified Edition of A Guide to Ismail Literature. London, 1933. P. 32.

лютно честно отражено в последних доктринах в их общей схожести и даже в буквальных толкованиях, если мы не обратим внимание на некоторые несущественные отличия, подобно тому как схожи между собой четыре суннитских мазхаба (школы права) и т. д. Лучшее доказательство подобия мы находим в «Да'а'им ал-Ислам» ан-Нумана, которая до сих пор признается многими богословами-иснашариатами, как работа, принадлежащая их школе»¹.

А. Лалани верно отмечает, что исмаилитский мазхаб не опирался на *рай* (личное мнение) или *кийас* (суждение по аналогии), оба из которых были свойственны суннитской школе юриспруденции². Индийский ученый С. Локхендвала, изучавший, в частности, брачно-семейное и земельное право, заявлял о сильном влиянии маликитской школы на вещное право исмаилитов, а причина процветания исмаилитской права лежит «в обширной адаптации Фатимидами маликитских доктрин»³. В. Маделунг в этой части верил, что «исмаилитское право в большей степени представляет собой компромиссный вариант между имамитской и зейдитской религиозно-правовыми школами»⁴, обосновывая это рядом зейдитских иснадов, замеченных в «Да'а'им ал-Ислам».

Согласимся с А. Джилардо: несмотря на то что временами обнаруживается сходство исмаилитского права с суннитским, иногда с имамитским, исмаилитская юриспруденция имела черты самобытности в двух аспектах: во-первых, были использованы различные нормы из суннитской и имамитской правовых систем, переработанные и адаптированные ан-Нуманом для нужд исмаилитского государства и общества⁵. Во-вторых, фундаментальная роль в создании исмаилитского права принадлежит фатимидским имамам, в особенности ал-Муиззу, который курировал разработку «Да'а'им ал-Ислам». В конечном счете, исмаилитский мазхаб

¹ Ivanow W. The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946. P. 140.

² Lalani A. R. Early Shi'i thought: The teachings of Imam Muhammad Al-Baqir. London: I. B. Tauris, 2000. P. 114–126.

³ Lokhandwalla S. T. The origins of Ismaili law: PhD thesis. Oxford: University of Oxford, 1951. P. 234–235.

⁴ Madelung W. The Sources of Ismaili Law // Journal of Near Eastern Studies. 1976. Vol. 35. P. 29–40.

⁵ Cilaro A. The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law Under the Fatimids. The Early History of Ismaili Jurisprudence. Bilingual edition. London; New York: I. B. Tauris, 2012. P. 15.

имеет свои особенности и является ответвлением от джафаритской школы права, наряду с имамитским и зейдитским мазхабами. В отличие от права имамитов и суннитов, безальтернативных в государствах, где они были распространены, в Фатимидском халифате исмаилитское право приобрело статус общепризнанного, однако не единственно допустимого.

**Перечень работ диссертанта, использованных
при написании данного параграфа:**

1. *Завурбеков, Ф. З.* Система источников фатимидского права (X–XII вв.) / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Евразийский юридический журнал. – 2022. – № 9 (172). – С. 106–107.

**§ 2. Источники фатимидского права. Кади ан-Нуман и создание свода
религиозно-правовых предписаний «Да’а’им ал-Ислам»¹**

История Фатимидского государства тесно связана с личностями, которые благодаря своим талантам предопределили будущий вектор его развития. Если появлению халифата на карте мира, как уже было отмечено, способствовала активная революционно-пропагандистская работа ад-да’ва, возглавляемая Абдаллахом аш-Шии, завоеванию Египта и переносу в этот регион столицы благоприятствовали полководческие таланты Джаухара ал-Сикили, то созданию правовой системы государства послужили труды видного юриста и судьи Кади ан-Нумана². Последний сумел легализовать трансформацию Фатимидского халифата из революционно-политического движения в полноценное государственно-организованное общество, имеющее собственный свод законов и аппарат принуждения. Таким образом, полное и всестороннее рассмотрение системы права Фатимидского халифата невозможно без раскрытия роли Кади ан-Нумана в его становлении.

¹ Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

² Brett M. The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century. Leiden: BRILL, 2001. P. 109.

Обращение к исследованию наследия средневекового судьи Абу Ханифы в диссертации закономерно. Ан-Нуман считается одним из виднейших представителей фатимидской истории, воззрения которого оказали сильное влияние на исмаилитское религиозно-политическое движение. Недостаточная известность ан-Нумана в общемусульманском дискурсе объясняется религиозно-правовыми взглядами ученого и его активной деятельностью по защите интересов фатимидских халифов. Кади ан-Нуман не закрывал глаза на политические и религиозно-правовые изменения, происходившие на территории мусульманских государств. Он был деятельным участником духовной, этической, правовой и политической жизни новообразованной страны. Ан-Нуман смог внести лепту в каждую из названных областей, но, прежде всего, в шариат и мусульманское право (*фикх*). Его позиция и активность определялись следующими событиями, свидетелем которых он стал: внешней угрозой, исходившей от Аббасидов и Карматов, внутренними конфликтами в халифате, а также идеологическими нападками суннитских факихов и законоведов. Жизнь ан-Нумана, склад характера, историко-политические события той эпохи наложили отпечаток на политико-правовые взгляды юриста и отразились в его трудах. Абу Ханифа ан-Нуман считается основателем исмаилитской школы права¹. Выдвигаемые им юридические постулаты отличаются определенной неординарностью и принимаются во внимание многими представителями шиитского толка. Как защитник права исмаилитских имамов на руководство мусульманской уммой (общиной), Абу Ханифа убежденно полемизировал по проблематике имамата, важнейшего, по его мнению, принципа ислама. В своих трудах Ан-Нуман выделял мусульман, «познающих правду», и тех, которым недоступен глубинный смысл Корана и Сунны².

Для осмысления фигуры ан-Нумана, его роли в создании и укреплении фатимидского права, в первую очередь, необходимо рассмотреть биографию юриста. К сожалению, наблюдается определенный недостаток источников: множество исторических материалов на арабском языке, хроник, биографических словарей,

¹ Daftary F. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 250.

² *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Op. cit. Vol. 1. P. 39.

монографий, в которых упоминался или мог упоминаться Кади ан-Нуман, ушли в небытие вместе с Фатимидским халифатом. Оставшиеся данные в большинстве своем либо содержат откровенно предвзятую оценку деятельности юриста, либо рассуждают о его политико-правовых взглядах в нужном авторам ключе, поскольку многие биографы являлись представителями конкурирующих мазхабов¹.

Ал-кади Абу Ханифа ан-Нуман ибн Абу Абдаллах Мухаммад ибн Мансур ат-Тамими, фатимидский юрист и теолог, предположительно родился в 888–889 гг. в Ифрикии² в старинной семье юристов Тамими, глава которого был сторонником исмаилизма, что, несомненно, повлияло на мировоззрение Нумана³. Благодаря способностям, унаследованным от именитого рода законоведов, ан-Нуман еще в юношеском возрасте пользовался уважением окружающих. Эрудированностью ан-Нуман привлек внимание таких ученых, как Ибн Абдун и Абу Абдаллах ал-Куфи. Последний, вопреки мнению имамитов и суннитов, был активным шиитским миссионером задолго до появления Фатимидов на политической арене. Вместе с тем пока неизвестно, когда именно он принял исмаилитское политико-правовое учение за основу мировоззрения.

В. Маделунг делает вывод, что после смерти своего учителя в возрасте тридцати восьми лет ан-Нуман стал приближенным фатимидского халифа ал-Махди⁴. Последний представил в распоряжение ан-Нумана обширную библиотеку ал-Куфи с условием, чтобы тот усовершенствовал правовую систему молодого

¹ Например, Ибн Халикан в работе «Вафайат ал-айун» предположил, что Нуман был обращен из маликитского мазхаба в итнашариатский (имамитский), и его предположения были повторены многократно последующими имамитскими историками и биографами. Последние одновременно пытались объяснить причины услужения Нумана Фатимидам тем, что тот пребывал в «сокрытии» (*такия*) всю свою жизнь. Пунавала в своей работе “A Reconsideration of Al-Qāḍī al-Nu‘mān’s Madhab” проследил, что подобная версия имела место в связи с работой имамитских ученых в столице Фатимидского халифата в XII в. Ранние имамитские биографы (такие как аль-Наджаси (1058) и Абу Джафар аль-Туси (1067)) не упоминали, что Нуман придерживался имамитских взглядов [Poonawala I. K. A Reconsideration of Al-qāḍī Al-Nu'mān's Madhhab // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1974. Т. 37, no. 3. P. 573].

² Madelung W. The Youth and Education of the Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān // Islam: identité et altérité: Hommage à Guy Monnot. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. P. 331–341.

³ Наибольший вклад в исследование биографии ан-Нумана и определение его политико-правовых взглядов внес И. К. Пунавала. В последней работе 2018 г. «Хронология работ ан-Нумана» юрист рассматривается в связи с деятельностью исмаилитского мазхаба, также приводится эволюция его политико-правовых взглядов.

⁴ Madelung W. The Youth and Education of the Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān. P. 335.

государства. В IX–X вв. исламская юриспруденция ощущала сильнейшее влияние со стороны суннитских школ права. В таких условиях халифу требовалась своя, цельная и конкурентоспособная правовая основа для противодействия этому влиянию. Ан-Нуман с большой ответственностью отнесся к задаче и в 960 г. разработал трактаты «Иктилаф» и «Да'а'им ал-Ислам», о которых будет изложено ниже.

Кади ан-Нуман сообщает в автобиографии, что служил под началом ал-Махди в течение 9 лет (с 925 г. по 934 г.). При нем ан-Нуман занимался жизнеописанием членов семьи правителя¹. При халифе ал-Каиме он служил с 934 г. по 946 г. на той же должности, что свидетельствует о соответствующем признании его способностей и талантов. В дополнение к основным обязанностям ан-Нуман заслужил почетное право быть наставником сына ал-Каима ал-Мансура, который впоследствии стал третьим правителем Фатимидского халифата. Ан-Нуман собирал и переводил для ал-Мансура книги различного содержания². Карьера юриста началась в правление воспитанника (946 г.) с должности судьи города Триполи³. Вскоре, получив повышение, он стал судьей столицы аль-Мансурийи, то есть де-факто главой судебной системы с правом утверждения и назначения провинциальных кади. Однако вершин могущества и славы ан-Нуман достиг при халифе ал-Муиззе (953–975), который расширил полномочия судьи и назначил главой института миссионеров (*ад-да'ва*).

В одном из декретов ал-Муизз обращается к судье: *«Глава правоверных, оценив Ваше благочестие, религиозность, надежность, невосприимчивость к коррупции и похвальное поведение, настоящим возлагает на Вас исключительное право ведения судебных дел в ал-Мансурийи и прилегающих районах. Я передаю Вам абсолютную власть в рассматривании споров горожан <...> и разрешаю Вам вершить правосудие над теми, кто это заслуживает и проявлять милосердие к тем, кто этого достоин. Будучи свидетелем вашей искренней приверженности и преданного служения правде и справедливости, храбрости, про-*

¹ Poonawala I. K. The Chronology of al-Qāḍī l-Nu'mān's Works // Arabica. 2018. Vol. 65, no. 1-2. P. 95.

² Al-Qāḍī al-Nu'mān. Al-Mağālis wa-l-musāyarāt. P. 74; Idrīs 'Imād al-Dīn. 'Uyūn al-aḥbār. P. 529.

³ Brett M. Op. cit. P. 133.

явленной вами во время серьезнейших испытаний, глава правоверных счел правильным усилить, укрепить и расширить Ваши полномочия <...> Пусть Ваши указы и приговоры будут исполняться беспрекословно всеми жалобщиками и заявителями, а Ваши полномочия распространятся на всех жителей принадлежащих мне территорий»¹.

В дополнение к указанным обязанностям халиф поручил ан-Нуману проводить лекции по основам исмаилитской школы права каждую пятницу в центральной мечети столицы, а также устраивать так называемые часы мудрости во дворце халифа по эзотерическому толкованию Корана².

После завоевания Египта и переноса столицы из Северной Африки ан-Нуман стал главой мазалим. Об этом свидетельствует история из «Уйун аль-Ахбар» Имад ад-Дина ал-Идриса, когда главнокомандующий армией Джафар ал-Сикили назначил верховным судьей Абу Ахира³. Халиф не отменил это назначение, однако потребовал от верховного судьи консультироваться с ан-Нуманом перед каждым решением. Таким образом, несмотря на то что Кади формально не являлся главой судебной системы, его фактические полномочия распространялись на все ветви власти и превышали объем полномочий верховного судьи.

Предположительно Кади ан-Нуман умер в марте 974 г. Халиф ал-Муизз, пожелавший воздать последнюю дань уважения верному подданному, сам возглавил похоронную процессию в сопровождении свиты и жителей Каира.

Комментируя свою роль в становлении правовой системы Фатимидского халифата, ан-Нуман сообщает, что халифы, находясь под впечатлением от его эрудированности и компетентности, поручили ему разработать основной закон государства «Да'а'им ал-Ислам», а также усовершенствовать исмаилитское политико-правовое учение⁴.

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / edited and translated by Devin J. Stewart. New York: New York University Press, 2015. P. 34–37.

² *Poonawala I. K. The Chronology of al-Qāḍī l-Nu'mān's Works*. P. 95.

³ *The Fatimids and Their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community* / Idrīs 'Imād al-Dīn Qurashī [et al.]; Arabic Edition and English Summary of Idrīs 'Imād Al-Dīn's 'Uyūn Al-akhbār. London: I. B. Tauris, 2002. Vol. 7. P. 54.

⁴ *Poonawala I. K. The Chronology of al-Qāḍī l-Nu'mān's Works*. P. 100.

Кади ан-Нуман написал немало трактатов по различным областям знаний, которые представляют серьезный интерес для исследователей всего мира.

Личность Кади ан-Нумана и его роль в систематизации фатимидского права беспрецедентны. Трудолюбие и профессионализм юриста позволили внести значительных вклад в развитие доктрины имамата, создать свод предписаний, регулирующих в том числе договорные, брачно-семейные и уголовно-правовые отношения¹. Не все труды пережили падение Фатимидского халифата, однако на основе оставшихся получили свое дальнейшее развитие догмы исмаилитского права.

Важнейшей работой стал свод религиозно-правовых предписаний «Да'а'им ал-Ислам». Опираясь на идеи, которые являлись результатом творчества богословов дофатимидской эпохи, и основываясь на концепции имамата и других общеисламских представлений об уголовном, гражданском и процессуальном праве, «Да'а'им ал-Ислам» ознаменовал переход фатимидского общества от революционно-политического движения к полноценному, самостоятельному государству.

Принципы толкования Корана и Сунны были постоянным предметом споров между суннитами и шиитами. В соответствии с этим в суннитском толковании Корана и Сунны фигурировало большое количество дискуссий с шиизмом, тогда как шиитское толкование представляло собой ответ на комментарии суннитских юристов и богословов и содержало положения, составленные под напором непрекращающегося антагонизма суннитским трактовкам. Споры спровоцировали появление особого жанра юридической литературы, которое в науке называют «полемической».

Рассматривая главенствовавшую в Фатимидском халифате исмаилитскую правовую школу, следует иметь в виду, что в ней, как и в других исламских течениях, тесным образом переплетались религиозные и правовые нормы, закрепленные в конкретных источниках. Последние являлись важным элементом правовой системы, поскольку содержали фундаментальные идеи, принципы, положения об идеологической и политической структуре общества.

¹ Fyze A. A. A. Aspects of Fatimid Law // Studia Islamica. 1970. No. 31. P. 81.

Фатимидские правители, устанавливая четкую иерархию источников права, документально зафиксировали ее в указе о назначении главного судьи Кади ан-Нумана, который гласит: *«Опирайтесь в своих постановлениях и суждениях на Книгу Божью... Всякий раз, когда вы не находите решения относительно чего-либо в Божьей Книге или в Практике праотца Повелителя Правоверных, Мухаммада, Посланника Аллаха, да благословит его и его семью Аллах, Господь всех Поколений, ищите его среди мнений и действий имамов из его чистого потомства., набожных и праведных, предков Повелителя Правоверных»*¹.

Данный документ (в совокупности с другими историческими свидетельствами и исмаилитскими трактатами) позволяет выделить следующие виды источников фатимидского права: Коран, Сунну Пророка и изречения имамов (*каул ал-а'имма*). Рассмотрим каждый по отдельности.

Важнейшим источником права, согласно исмаилитской доктрине, является Священная Книга (Коран)². Коран, по мнению фатимидских юристов, содержал ответы на абсолютно все вопросы бытия³. Он устанавливал для мусульман нормы поведения, определял поступки и характер отношений между людьми. Ан-Нуман писал: *«Коран не упускает из вида ничего важного касательно религии и жизни обычных людей. Священная Книга – это писание, не имеющее недостатков, а потому не нуждается в дополнении или усовершенствовании»*⁴.

Фатимидская юриспруденция в лице правоведа Кади ан-Нумана, ссылаясь на ряд коранических аятов (67:13; 5:48; 65:18), рассматривала шариат как совокупность божественных заповедей, толкователи которых обладали особыми духовными свойствами. Первым из них был Пророк Мухаммед, который посредством *насс* передал божественный свет (*нур*) последующим имамам⁵. Важность

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 34.

² *Ibid*, p. 32.

³ *Shah B.* The imam as interpreter of the Quran according to al-Qadi Al-Numan (D. 363/974): PhD thesis. Monreal: Institute of Islamic Studies, 1984. P. 66.

⁴ *Poonawala I. K.* The evolution of Numan theory of ismaili jurisprudence as reflected chronology of his works // *The Study of Shi'i. Islam: History, Theology and Law*. London; New York: I. B. Tauris: Association with the Institute of Ismaili Studies, 2014. P. 2.

⁵ *Shah B.* *Op. cit.* P. 49.

роли имамов заключается в том, что благодаря своим свойствам они способны разъяснить положения шариата, которые, на взгляд обычного человека, могут показаться нелогичными или неполными. Священный текст (Коран) – это божественный подарок, суть которого можно понять только будучи имамом.

Другой упоминаемый в фатимидских правовых трактатах источник – это «контекст» Писания, то есть Сунна Пророка. Кади ан-Нуман писал: *«Запреты и дозволения не должны быть сделаны иначе, как следуя прямому тексту из Корана или хадиса. Тот, кто действует вопреки этому, разрешая или запрещая то, что не было упомянуто в обоих источниках, создает новый, не сниспосланный Аллахом или не утвержденный им. Тот, кто следует или действует согласно этому источнику, ничем не лучше его (создателя источника)»*¹.

Исмаилитская юриспруденция соглашалась с определением Сунны как сборника хадисов (преданий) о жизни и деяниях Пророка Мухаммеда, делая, однако, оговорку, что степень легитимности того или иного сборника хадисов напрямую зависит от личности не столько составителей сборников, сколько передатчиков хадиса. Фатимиды в русле общешииитского подхода² признавали только те хадисы о жизни пророка, передатчиками которых являлись имамы³, и отвергали общеизвестные в суннитских правовых школах сборники (например, «Сахих аль-Бухари», «Сахихи аль-Муслим», «Сунан ан-Насаси», «Сунан абу-Дауда» и др.).

Фатимидский правовед Кади ан-Нуман писал: *«Только имамы могут быть легитимными знатоками и передатчиками Сунны и хадисов Пророка, поскольку сказанное (кауль) Имамами обладает “бесспорностью” (худжжа)»*⁴.

В отличие от суннитов, которые выделяли пять степеней достоверности хадисов, исмаилиты не подвергали предания сомнению, если они исходили

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 70.

² Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Ежегодник либертарно-юридической теории. М.: ТЕИС, 2007. Вып. 1. С. 98.

³ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. Москва: Наталис, 2011. С. 230.

⁴ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 75.

из уст исмаилитских имамов¹, предопределяя отсутствие в исмаилитском праве такой дисциплины, как хадисоведение.

При рассмотрении источников фатимидского права необходимо выделить одну из ее разновидностей, имеющую место в шиитской религиозно-правовой традиции и не встречающуюся в суннитских школах права. Речь идет о толкованиях имамов. Верховное положение имамов в политико-правовой структуре общества, выражавшееся в аллегории «говорящий Коран», являлось ключевым принципом фатимидского права. Так, в приказе о назначении главного судьи от 954 г. халиф-имам ал-Муизз называет себя *амир ал-муминин*, то есть повелитель правоверных, утверждая таким образом, что Аллах назначил его руководить общиной, так как в нем содержится «частица божественного Света»; что он является «вехой, поворотным пунктом творения, проводником Его дела, тем, кто усиливает фундамент религии, кто укрепляет веру мусульман... Кто ясно проявляет путь (шариат) предшественника, Пророка Мухаммеда»².

Согласно фатимидской доктрине имам являлся обладателем подлинного знания, единственным лицом, толкователем шариата, толкователем его внутреннего (батин) и внешнего (захир) смыслов. Фатимиды называли имама *ал-Куран ан-натик* (то есть «провозглашающий», «говорящий Коран»), обозначая, что только через его уста и действия можно понять истинный смысл Священного текста, который сам по себе является безмолвным (*ал-Куран ас-самит*)³.

Ранние исмаилиты считали, что буквальные положения Откровений (*захир*) изменчивы в зависимости от эпохи и пророков, в то же время *батин* (внутренний смысл, дух нормы) остается неизменным, поскольку содержит священную духовную истину (*хакаик*). Вопрос о внутреннем и внешнем смысле Корана имеет давнюю историю и берет свое начало с первых дискуссий о природе Священного текста. Известно, что сразу после того, как третий халиф Усман утвердил офици-

¹ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 294.

² Shah B. Op. cit. P. 49.

³ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 25–27.

альную версию Корана, два выдающихся переписчика Корана, которым доверял пророк Мухаммад, Ибн Масуд и Убайй ибн Кааб, выступили против проекта кодификации. С тех пор мусульмане расходятся во мнениях по поводу смысла и толкования Корана во многих отношениях.

Самый популярный жанр комментариев к Корану называется «тафсир», который состоит из юридических, этических, исторических, контекстуальных и религиозных объяснений внешнего и буквального значений Корана. Одно из разногласий между мусульманскими толкователями Корана заключается в том, имеет ли Коран эзотерический, скрытый или духовный смысл, который выходит за рамки буквального и поверхностного значения арабских слов.

Большинство толкователей Корана из мутазилитов, шиитов-имамитов, суфиев, философов и исмаилитов-шиитов утверждали, что Коран действительно имеет скрытые (*батини*) духовные значения и эзотерические толкования (*тавил*). Однако буквалисты и ханбалиты не согласились с этим.

Согласно воззрениям Фатимидов, внутренний смысл шариата доступен только элите человечества (*хавасс*), в отличие от массы заурядных людей (*аввам*), которые в состоянии воспринять лишь явное (*захир*), то есть внешний мир, благодаря органам восприятия. Чтобы стать членом *хавасс*, необходимо воспринять исмаилизм, признать руководства Пророка и его преемника (*васи*) Али ибн Абу Талиба и легитимных имамов времени¹.

В фатимидский период положение о неразрывности внешней стороны религиозно-правовых норм (*захир*) от их внутреннего содержания сохранилось. Ан-Нуман писал: «*Захир – это вещь, познаваемая через органы чувств, в то время как “батин” – понятие, включающее в себя “захир”, которое является объектом истинного знания*»².

¹ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. С. 131.

² Shah B. Op. cit. P. 42.

Вместе с тем Фатимиды подчеркивали равнозначность обоих феноменов, поскольку опасались, что чрезмерное увеличение доктриной *батин* приведет к обесцениванию официального права и закона¹.

По мнению Ф. Дафтари, это опасение было небезосновательным, поскольку множество внутриисмаилитских расколов происходило по инициативе сторонников усиления *батин*².

В своих трактатах главный судья государства писал, что имамы – это не правоведы (*фукаха*), а *ули'л-амр*, то есть люди, назначенные Пророком в качестве руководителей общины: «Имамы безгрешны и являются хранителями тайного знания. Это знание они передают из поколения в поколение и не прибегают к *рай*, *иджтихаду*, *кийасу* или *истихсану*»³.

Согласно исмаилитскому праву толкование имамов представляло неотъемлемую часть шариата и в системе норм и догматов занимало иногда большее значение, чем сами Священные тексты.

Таким образом, мы видим, что фатимидское право признавало три источника: Коран, Сунну и изречения (толкования) имамов. Последние не являлись по форме законами, однако имели высшую юридическую силу. В целом система источников мусульманских школ права (*мазхабов*) имела свои особенности, обусловленные как историческими, так и социокультурными факторами. Объединяло их признание за Кораном абсолютного авторитета среди других источников права. Его высшая юридическая сила и влияние на шариат не оспаривались ни одним правоведом или богословом.

Как уже отмечалось выше, между фатимидским и суннитским правом существовали различия. Чтобы лучше понять особенности фатимидского мазхаба, следует рассмотреть вопрос соотношения суннитских и исмаилитских источников права, отличающихся по значимости и юридической силе. Вопрос о том, что такое источник права, является одним из самых проработанных в российской правовой

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 53.

² Дафтари Ф. Исмaилиты: их история и доктрины. С. 293.

³ Poonawala I. K. The evolution of Numan theory of ismaili jurisprudence as reflected chronology of his works. P. 319.

науке. Большинство исследователей исходит из концепции, что термин содержит в себе две стороны познания. Материальная сторона характеризует факторы, обуславливающие процесс возникновения и развития права как особого соционормативного регулятора в государственных организованных обществах, в то время как формальная сторона определяет внешние формы выражения права, в которых получают закрепление юридические нормы как общеобязательные правила поведения, установленные государством или им санкционированные.

В исламском контексте согласимся с Л. Р. Сюкияйненом, который считает, что Коран, Сунна и другие рациональные способы извлечения новых норм «по своему содержанию лишь частично сопоставимы с юридическими источниками права, поскольку представляют собой не только внешнюю форму неких норм, но и приемы, которые позволяют определить правило внешне выраженного поведения человека либо дать ему соответствующую шариату оценку»¹.

Однако для удобства исследования мы используем мусульманский подход к источникам фикха, рассматриваемым не только как внешняя форма выражения права, но также как совокупность правил поведения, приемов и способов их формулирования, установленных шариатом. Суннитские мазхабы, опираясь на фикх, признают четыре фундаментальных источника права: Коран, Сунну, иджму и кийас². Разница между ними заключается в особенностях использования и способах извлечения новых норм. Для этого применяются различные методы и приемы рационального мышления³.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Мировые религии о преступлении и наказании / науч. ред.: А. А. Толкаченко, К. В. Харabet. Москва: РИПОЛ классик, 2013. С. 233.

² Торнау Н. Е. Изложение начал мусульманского законоведения. Санкт-Петербург, 1850. С. 11; Давид Р., Жоффе-Спинози К. Основные правовые системы современности. Москва: 1996. С. 309, 310.

³ Логические приемы (рациональные) создания новых норм не следует отождествлять, по мнению Сюкияйнена, с источниками права, поскольку они являются способами толкования положений Корана и Сунны, а также высказываний сподвижников, и представляют собой основной инструментарий такого источника права, как доктрина, которая приобрела статус источника исламского права благодаря поддержке государства [Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Мировые религии о преступлении и наказании / науч. ред.: А. А. Толкаченко, К. В. Харabet. С. 241].

Фатимидское право в лице основоположника Кади ан-Нумана для обоснования своей позиции использовало метод «доказывания от противного», то есть ошибочность противоположной точки зрения. Например, в трактате «Книга разногласий о позитивном праве в разных школах юриспруденции и опровержение тех, что противоречат правде» ан-Нуман попытался опровергнуть каждый из источников права, в том числе *рай*¹, *таклид*² и *иджтихад*³, *истидлал*⁴ и *истихсан*⁵.

Ссылаясь на ряд хадисов, фатимидский правовед подвергал критике такой источник, как *таклид*. По его мнению, этот источник права предполагал «слепое следование наставлениям юристов и лидеров общины». Между тем, как утверждал ан-Нуман, Аллах обязал верующих следовать только за Своим Посланником и *ули'л-амр*, то есть лицами, уполномоченными Аллахом на руководство общиной⁶. Ан-Нуман заявлял, что главным аргументом, который сторонники таклида (таковым он называет Абу Ханифа ан-Нумана ал-Куфи, Анаса аль-Мадани и Мухаммада б. Идриса аль-Шафии) приводят в пользу этого источника, это предание, приписываемое Пророку, в котором говорится: «*Мои спутники подобны звездам; какому бы из них вы ни выбрали следовать, вы будете пра-*

¹ Рай – относительно свободное усмотрение, которое применялась при толковании Корана и Сунны и формулировании новых правил поведения в случае молчания этих источников [Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / отв. ред.: В. А. Туманов. Москва: Наука, 1986. С. 67].

² В широком смысле таклид предполагает следование наставлениям не только муджтахидов, но также и другим религиозным авторитетам [Абдулагатов З. Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 6 (48). С. 110].

³ *Иджтихад* – это поиск правил поведения (путем их рационального формулирования) или толкование общих принципов в случае пробелов в Коране и Сунне [Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Мировые религии о преступлении и наказании / науч. ред.: А. А. Толкаченко, К. В. Харabet. С. 233].

⁴ *Истидлал* (дедуктивный метод) – мусульманский правовой термин, обозначающий один из приемов иджтихада, разработанный на основе аристотелевской логики учеником мединского правоведа-муджтахида Малика ибн Анаса (713–795 гг.) Мухаммадом аш-Шафийи (767–820 гг.) [Mughal M. A. What is Istidlal?. 2012. P. 7. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2039843 (дата обращения: 12.08.2023)].

⁵ *Истихсан* – метод исправления решений, принятых на основании кийаса, но оказавшихся неприемлемыми по каким-либо основаниям [Пугачев В. В. Учение Абу-л-А'ла Маудуди об источниках мусульманского права // Вестник ВУиТ. 2018. № 2. С. 36].

⁶ Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 313.

вильно руководствоваться»¹. В подтверждение своих доводов ан-Нуман описывал споры сподвижников, нередко переходивших в открытые столкновения (например, в вопросе преемника Пророка)².

В контексте непризнания таклида ан-Нуман ссылался на несовершенство используемых суннитами методов и подходов в решении вопросов фикха. Например, ненадежность методов *рай* и *кийаса*, практикуемых ханафитами, выражалась, по его мнению, в нестабильности, недолговечности и переменчивости принимаемых на их основе решений.

В «Да'а'им ал-Ислам» ан-Нуман описывал историю о том, как совершавший паломничество житель Хорасана встретился с Абу Ханифой и получил от последнего ряд советов по решению юридических вопросов. На следующий год этот человек вернулся в Мекку, снова встретился с Абу Ханифой и задал ему те же вопросы. Однако видный правовед полностью изменил свое мнение относительно данных ранее разъяснений. Хорасанец стал возмущаться и заявил: *«О люди! Этот человек [Абу Ханифа] дал мне свое юридическое заключение по некоторым вопросам в прошлом году. Затем я вернулся домой и, основываясь на его мнении, сделал определенные вещи законными и незаконными для моего народа. Когда я пришел к нему в этом году, он полностью отказался от своих прежних наставлений»*, на что Абу Ханифа воскликнул: *«Но это было всего лишь обдуманное мнение, которого я придерживался в то время, а теперь я считаю иначе, поэтому и отменил его»*³. Аналогичным образом критиковались шафииты, лидер которых, согласно сведениям ан-Нумана, также был переменчив в своих решениях и наставлениях⁴.

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 107.

² Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 314.

³ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 1. P. 110.

⁴ Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 316.

Ан-Нуман утверждал, что последователи различных школ суннитской юриспруденции придерживались юридических решений своих лидеров, несмотря на то что часть их суждений и выводов была выведена на основе личного мнения (*рай*) без каких-либо ссылок на Коран или Сунну Пророка. Согласно взглядам ан-Нумана, «вынесение юридических заключений, основанных на аналогии или логическом выводе, равносильно введению новшеств (*бидда*) в религии, и это противоречит тому, что сказано в Коране: “*Не изрекайте своими устами ложь, утверждая, что это – дозволено, а то – запрещено, и не возводите навет на Аллаха*”. (Коран, 16:116). Для него дополнительным аргументом в опровержение таклида являлся аят: “*Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте за иными помощниками, помимо Него*” (Коран, 7:3)»¹.

Ан-Нуман заключал, что поскольку имамы были не правоведами (*фукаха*), а *ули'л-амр*, то есть законными представителями Бога на Земле, то их изречения не являются таклидом. Ан-Нуман добавлял: «Имамы безгрешны и являются хранителями тайного знания откровения. Это знание они передают из поколения в поколение и не прибегают к *рай*, *иджтихаду*, *кийас* или *истихсан*»².

Отдельной критики фатимидский правовед подверг *иджму* – один из важнейших источников фикха в суннитских и ряде шиитских правовых школ, и предложил свою трактовку. Аргументы в защиту *иджмы*, по мнению ан-Нумана, основаны на неверном толковании термина «умма», который встречается в следующих аятах Корана: «*Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих*» [Коран 2:143]; «*Он избрал вас и не сделал для вас никакого затруднения в религии. Такова вера отца вашего Ибрахима (Авраама). Аллах нарек вас мусульманами до этого и здесь (в Коране), чтобы Посланник был свидетелем о вас, а вы были свидетелями о людях*» [Коран 22:78]; «*Уверовавшие в Аллаха и Его посланников – это правдивейшие люди. А павшие мученики находятся возле своего Господа, и им уготованы их награда и их свет*»

¹ Ibid, p. 317.

² Ibid, p. 317.

[Коран 57:19]; *«Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха»* [Коран 3:110]. *«Сунниты утверждают, будто слово “умма”, – писал правовед – упомянутое Богом в Его Книге, относится к общине Мухаммеда и предназначено для свидетельства (шухадах) всей мусульманской общине. Они также утверждают, что слово “муминин” (то есть активное причастие тех, кто верит в Бога и Его посланников), упомянутое в приведенных выше стихах и дополнительно характеризуемое двумя чертами: “шиддикин” и “шухадах”, также применимо ко всей мусульманской общине».*

Ан-Нуман однозначно не согласен с этими выводами и утверждал, что *«нелепо и иррационально наделять свойствами “муминин”, “шиддикин” и “шухадах” всю мусульманскую общину по той простой причине, что любая община состоит из самых разных людей: добрых и злых, образованных и невежественных, ведомых и заблуждающихся, милостивых и вероломных, послушных и непокорных».* Согласно Нуману, *«все эти категории людей не могут быть идентифицированы как честные и праведные или обладающие чертами характера, упомянутыми в Коране»*¹.

Ан-Нуман задавался вопросом: *«Как могут некоторые юристы утверждать, что все мусульмане имеют право быть включенными в общину Мухаммеда, если определенная ее часть ведет себя несправедливо и бесчестно?».* Отвечая на свой вопрос, он писал: *«Если юристы считают, что приведенный выше стих относится ко всем мусульманам, то это затрудняет осуществление Божьего правосудия. Если свидетельства некоторых мусульман неприемлемы даже в отношении небольших юридических дел, как они могут выступать в качестве свидетелей от лица человечества в Судный день? Это было бы насмешкой над Божьим правосудием»*².

Более того, ан-Нуман заявлял, что термин «умма» относится к собирательным существительным и в Священных текстах не всегда употреблялся в значении «общины». Например, в ряде случаев слово обозначало группу животных,

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 91.*

² *Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 322.*

птиц или людей. Сунниты, по мнению правоведа, интерпретировали термин без учета контекста и ряда нюансов, в связи с чем возникло ошибочное мнение, что возможно выведение новых норм из Корана и Сунны на основании консенсуса всей или большей части уммы¹.

Ан-Нуман настаивал, что употребление термина «умма» в значении «большинство мусульманской общины» маловероятно, поскольку в Коране многочисленность обычно ассоциируется с чем-то негативным². Сомнительность иджмы также выражалось в том, что лица, ее принимающие, в зависимости от времени и места регулярно меняли свое мнение по одним и тем же вопросам.

И. К. Пунавала считал, что основоположник фатимидского права под «уммой» понимал «собрание особо доверенных Пророку лиц, среди которых члены его семьи и наследники в лице Имамов». Только их решения и наставления – законные источники права³.

Ан-Нуман отвергал утверждение сторонников *назар*⁴, что в Коране прописаны только принципы (источники) исламского права *усуль ал-фикх*, в то время как люди путем итджихада могут разрешать вопросы категории *фуру ал-фикх*⁵.

В зависимости от сферы и масштабов использования ан-Нуман выделил три подхода к формулированию *кийас*. Первый подход предполагал его применение исключительно в вопросах единобожия (*таухид*) и допускал формулирование новых юридических суждений (*ахкам*). Второй – допускал создание новых юридических выводов, но не в вопросах единобожия. Третий подход отвергал использование *кийас* в формулировании новых юридических положений. Правовед отрицал все, настаивая, что Коран и Сунна совершенны, а потому не нуждаются в та-

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 99.

² *Ibid*, p. 139.

³ *Poonawala I. K.* The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 314.

⁴ Источник исламского права, который предполагает опору на рациональную аргументацию (здравый смысл) при решении юридических споров.

⁵ *Poonawala I. K.* The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 330.

ких инструментах¹. По мнению ан-Нумана, исходя из того что источник аналогии должен иметь абсолютное сходство с возникшим юридическим казусом не только в вопросах смысла (*маани*), но и мотивов (или причин *асбаб*), то расхождения хотя бы по одному аспекту привело бы к недействительности всей аналогии: *«Кийас нелегитимен в силу своей природы и зачастую превращается в удобный инструмент для ослабления религиозных догматов, поскольку создается пространство злоупотреблений со стороны толкователей и третьих лиц»*².

Подвергая критике *кийас*, ан-Нуман апеллировал к авторитету других школ права, например Захиритов во главе с Имамом Давуд ибн Али (883) и его сыном Мухаммадом, которые выражали категорическое несогласие с такой формой выведения новых религиозных норм³. В целом критика *кийас* сводилась к тезису, что любые формы умозаключений толкователей, не обладающих соответствующими полномочиями, относительно соответствия религиозных норм новым общественным отношениям недопустимо и опасно. Единственный способ передать истинный смысл Корана и Сунны – это обратиться к посредничеству имамов⁴.

Критикуя *истихсан*, ан-Нуман заявлял, что выбор религиозно-правовой нормы, исходя из ее удобства в применении в конкретной ситуации, может привести к тому, что потеряют свою силу и ценность нормы не только позитивного права (*фуру ал-фикх*), но и основы исламского права (*усуль ал-фикх*)⁵. *«Как только становится допустимым применять истихсан в вопросах, касающихся усула, мы будем вынуждены признать, что евреи, христиане, зороастрийцы и идолопоклонники будут правы в том, что они посчитают целесообразным в своей религии»*, – говорил правовед⁶.

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 229.

² Ibid, p. 264.

³ *Poonawala I. K.* The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 335.

⁴ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory / edited and translated by Devin J. Stewart. P. 409.

⁵ Ibid, p. 315.

⁶ Ibid, p. 316.

Отвергая такой вариант *иджтихада*, как *истидлал*, ан-Нуман писал, что его последователи воспринимают Коран как правовое руководство (*далил*), содержащее в себе все необходимые доказательства и аргументы. В целом позицию сторонников *истидлала* правовед формулировал следующим образом: «В сунне Посланника Аллаха некоторые хадисы очевидны и не нуждались в *далиле* (аргументации или умозаключении), в то время как другие были изложены в общих чертах и нуждались в толковании (*тавил*). Следовательно, то, что явно не указано, они выводили (*истадлална*) из того, что очевидно. Например, Бог говорит: совершай молитву (2:43). А Пророк объяснил детали, сроки и другие подробности». Таким образом, для Нумана *истидлал* – это способ выведения новых правил поведения из ясных и недвусмысленных положений Корана без посредничества в лице имамов или Пророка. Критикуя эту теорию, ан-Нуман полагал, что Коран в силу своей неодушевленной природы не мог разъяснять свои же положения, правила и предписания и потому нуждался в Посреднике. Коран являлся доказательством правдивости Посланника Бога, и он был *далилом* при жизни, а его преемники, имамы, выступали проводниками для последующих поколений¹.

Классические исламские юристы Средневековья считали, что *иджтихад* законен и находит свое подтверждение в Сунне Пророка. Ан-Нуман отвергал этот тезис, заявляя, что хадис, в котором Пророк одобряет данный источник права, сам по себе слаб, то есть в цепи передатчиков хадиса оказались сомнительные с точки зрения репутации или вовсе неизвестные лица. В противовес этому преданию Нуман приводит свой собственный довод, где Пророк выступал как критик *иджтихада*. Также ан-Нуман ссылался на опыт захиритской школы права, которая, по его мнению, отвергала *иджтихад*, поскольку видела в нем множество противоречий, обусловленных своеобразием мнений и уровнем знаний лиц, обращающихся к этому источнику права. Ан-Нуман вопрошал: «*Что произойдет, если иджтихад будет разрешен и два человека, осуществляющие свои права на иджтихад, придут к противоречивым выводам по одному и тому же судебному делу?*»².

¹ Ibid, p. 330.

² Ibid, p. 343.

Правовед поставил под сомнение известный хадис: *«Когда судья совершает иджтихад и его суждение оказывается истинным, то ему – две награды. Если же он сделает иджтихад и ошибется, то ему – одна награда»*. По мнению ан-Нумана, данный хадис противоречил более сильному, гласившему: *«Судьи бывают трех видов: двое приговорены к огню, а один предназначен для рая. Тот, кто принимает несправедливые решения, прекрасно зная, что он не справедлив в своем решении, обречен на огонь. Тот, кто правит несправедливо, но не осознает что его правление несправедливо, обречен на огонь, потому что он лишил людей их прав. Тот, кто судит справедливо, обречен попасть в рай»*¹.

Ошибочные выводы о легальности иджихада базировались, по мнению Нумана, на неправильной интерпретации 259 аята 2 стиха. Ан-Нуман утверждает, что восприятие Аллахом человеческих доводов, в которых он говорит, что «прошел день или часть дня», не свидетельствует о легализации иджтихада, поскольку смысл стиха состоит в том, чтобы показать обратное: человеческие домыслы ошибочны. Ан-Нуман подкреплял свои аргументы собственным лингвистическим и контекстуальным анализом стиха².

Аналогичным образом ан-Нуман раскритиковал интерпретацию 89 аята, используемого защитниками иджтихада, в котором сказано: *«Аллах не взыщет с вас за празднословные клятвы, но взыщет за то, что вы скрепили клятвами. В искупление этого необходимо накормить десятерых бедняков средним (или лучшим) из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. Кто не сможет сделать этого, тот должен поститься в течение трех дней. Таково искупление ваших клятв, если вы поклялись и нарушили клятву. Оберегайте же свои клятвы. Так Аллах разъясняет вам Свои знамения, – быть может, вы будете благодарны»*.

По мнению защитников иджтихада, если Аллах проставил человеку право выбора, то почему же аналогичный метод решения спорных вопросов не должен касаться иджтихада? Таким образом, различные решения, принятые разными

¹ Ibid, p. 362.

² Ibid, p. 396.

муджтахидами, подобны выбору, данному Богом. Ан-Нуман, напротив, утверждал, что выбор дается Богом, а не остается на усмотрение муджтахидов¹.

Обобщая изложенное, можно утверждать, что фатимидское право в лице основоположника отвергало как иджитхад, так и его разновидности, и придерживалось мнения, что мусульмане обязаны во всем искать доказательства своих действий в первоисточниках, а в затруднительных случаях руководствоваться наставлениям уполномоченных лиц (к коим правовед относил имамов), а не ссылаться на фетвы муфтиев, юристов и т. п.

Как и шииты-имамиты, Фатимиды считали: поскольку высказывания и поступки пророков и имамов продиктованы Аллахом, то они имеют такую же степень непогрешимости. Они не способны делать или говорить то, что противоречит божественному откровению. По этой причине единственным источником, который может обладать такой же степенью законности, что и Священные тексты, являются толкования и разъяснения исмаилитских имамов.

Защищая позиции фатимидского права, ан-Нуман под руководством фатимидских халифов прибегал к анализу коранических норм и их структуры в соответствии с контекстом времени и свойствами арабской грамматики.

Таким образом, рассмотренные памятники права раскрывают основные черты фатимидской государственности, которые определялись как общешииитскими представлениями о власти, так и особенностями возникновения халифата. Правовая система характеризовалась сосуществованием нескольких правовых традиций (суннитских и шиитских, а также правовых традиций христиан и иудеев) под формальным главенством исмаилитского мазхаба. Среди источников права важное место занимает сборник религиозно-политических установлений «Да'а'им ал-Ислам». Главную роль в становлении исмаилитского (фатимидского) права сыграл судья Абу Ханифа ан-Нуман (Кади ан-Нуман). Ан-Нуман отвечал на фундаментальные вопросы фатимидской государственности и права и создал важнейший религиозно-правовой сборник хадисов.

¹ *Poonawala I. K. The Evolution of al-Qāḍī al-Nu'mān's Theory of Isma'ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence. P. 340.*

**Перечень работ диссертанта, использованных
при написании данного параграфа:**

1. Завурбеков, Ф. З. Система источников фатимидского права (X–XII вв.) / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Евразийский юридический журнал. – 2022. – № 9 (172). – С. 106–107.

§ 3. Право Фатимидского халифата по «Да'а'им ал-Ислам»¹

В «Да'а'им ал-Ислам» регулировались вопросы договорных, брачно-семейных и уголовных правоотношений. Договоры рассматривались как отношения сторон, возникающие в ходе взаимного соглашения по поводу передачи имущества или оказания услуг. Предусматривалась как письменная, так и устная форма заключения². Упоминаются следующие виды договоров: купля-продажа³, найм⁴, мена⁵, товарищество⁶, займ⁷.

Договор купли-продажи признавался недействительным в случае обмана контрагента, никакие события не могли быть оправданием невыполнения условий договора. Оформлялся договор в устной форме путем принесения клятвы. Предмет продажи не должен был содержать изъяны, в противном случае сделка аннулировалась⁸. Предусматривался запрет на совершение консенсуальных сделок и сделок, где одна из сторон злоупотребляла положением (например, опекун заключил договор без согласия опекаемого)⁹.

¹ Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа, приведен в конце параграфа.

² *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. New York: Oxford University Press, 2004. Vol. 2. P. 42.

³ Ibid, p. 41.

⁴ Ibid, p. 58.

⁵ Ibid, p. 24.

⁶ Ibid, p. 68.

⁷ Ibid, p. 49.

⁸ Ibid, p. 15.

⁹ Ibid, p. 10.

Недействительными считались договоры, объектом которых являлись запретные и изъятые из оборота вещи. К таким вещам относились вода, пастбища, огонь, падаль, кровь, свинина, идолы, вино, кошки, дикие собаки¹.

Договор займа в русле общеисламского подхода запрещал ростовщичество. Несоблюдение письменной формы заключения договора приводило к его недействительности². Среди способов обеспечения выделялось поручительство. Поручители, которых полагалось не менее двух человек, брали на себя обязательства должника, в случае невыполнения последним условий договора³.

Положения о договоре аренды жилого помещения содержали условия, согласно которым арендатор был обязан оплатить всю сумму аренды, независимо от времени фактического проживания. Допускалась субаренда при согласии арендодателя⁴. Если арендатор не был предупрежден о недостатках передаваемого в аренду имущества, все расходы по ремонту ложились на арендодателя. В остальных случаях обслуживание арендуемого помещения возлагалось на арендатора.

В «Да'а'им ал-Ислам» нашли отражение нормы, регулирующие договоры товарищества. Обычно подобные договоры заключались для совместной обработки земли или организации торговых караванов⁵.

«Да'а'им ал-Ислам» не упускали из вида проблематику брачно-семейных отношений, регулирование которых было зафиксировано в главе 10 «Китаб ал-никах» (О бракосочетании) и 11 «Китаб ал-талак» (О разводе).

Как и в других мусульманских школах права, для обозначения брачного союза использовался термин «никах» (с араб. – заключение брака). В «Да'а'им ал-Ислам» не дано определение понятию брак, однако его смысл вытекает из содержания упомянутых глав и трактуется как способствующий увеличению мусульманской уммы⁶ богоугодный договор¹, заключаемый между супругами и наделяющий их определенными правами и обязанностями.

¹ Ibid, p. 7.

² Ibid, p. 45.

³ Ibid, p. 49.

⁴ Ibid, p. 58.

⁵ Ibid, p. 168.

⁶ Ibid, p. 174.

Как и в любом другом договоре, для признания его действительным требовалось соблюдение ряда условий. В первую очередь, это добровольность вступления в брак. Совершеннолетней невесте следовало заявить о своем отказе от вступления устно до произнесения брачной формулы. Молчание, смех или плач в ответ на вопрос кади, трактовался как согласие². Не менее важным условием было обязательное присутствие двух свидетелей-мужчин (шахид адл) и опекуна (вали)³. В некоторых случаях, когда брак заключался опекуном, без учета мнения подопечного, брак мог быть расторгнут только после достижения последним совершеннолетия⁴.

Требования к брачующимся были созвучны основным школам мусульманского права: обязательное наличие дееспособности и отсутствие препятствующих ко вступлению в брак факторов. Фатимидское право допускало вступление в брак до наступления полового созревания, которое связывалось с возрастом (для девочек оно наступало с 9 лет)⁵. Следует заметить, что половое созревание не означало достижения дееспособности. Главное условие последнего – способность осознавать свои действия и их последствия.

Препятствием к вступлению в брак выступали следующие обстоятельства: если супруги являлись родственниками⁶. Запрещалось вступать в брак с женами отца, вне зависимости от того, консуммирован брак или нет⁷. Вместе с тем консуммация отцовского брака влияла на возможность сына вступить в брак с собственной сводной сестрой⁸. Запрещалось жениться на сестре жены⁹; родной сестре (по крови или утробе) и на молочной сестре; на племяннице; тете (по матери или отцу); своей теще и бабушке жены; на падчерице; на мачехе; на невест-

¹ Ibid, p. 173.

² Ibid, p. 204.

³ Ibid, p. 203.

⁴ Ibid, p. 204.

⁵ Ibid, p. 197.

⁶ Следует учитывать, понятие «родственник» в фатимидском праве, как и в иных мазхабах шире, чем в современном российском праве.

⁷ Ibid, p. 220.

⁸ Ibid, p. 219.

⁹ Ibid, p. 220.

ке и т. п.¹ Следующим важным обстоятельством фатимидское право признавало вероисповедание. Брак между иноверцем и мусульманкой, а также мусульманина с представителями иных, не упомянутых в Коране конфессий, признавался недействительным². Следует отметить, что зороастрийцев, наряду с христианами и иудеями, фатимиды признавали «людьми писания» (*ахл ал-китаб*).

Как и в иных школах мусульманского права, фатимидский фикх позволял мужчине иметь до четырех жен при условии, что к каждой из них он будет относиться с одинаковым вниманием (кроме некоторых исключительных случаев)³. Порицаемыми признавались браки между представителями разных социальных слоев, этнических групп и рас⁴.

Запрещалось заключение фиктивных браков⁵, к коим «Да'а'им ал-Ислам» причисляли распространенный в джафаритском праве институт «*мут'а*», то есть временный брак. С точки зрения юристов, подобная практика являлась узаконенной формой прелюбодеяния (*зина махд*)⁶.

Следуя общемусульманской практике, фатимидское право устанавливало специальных трехмесячный срок (*идда*), который препятствовал повторному вступлению в брак разведенной женщины⁷. Как полагают исследователи, это связано с желанием установить отцовство ребенка от предыдущего брака. В этот период она находилась на полном содержании мужа.

Положение последнего в семье было главенствующим⁸. В случае необоснованного неповиновения со стороны жены он имел право применить к ней физическую силу⁹. На женщину налагались обязанности по воспитанию детей и уходу за хозяйством¹⁰.

¹ Ibid, p. 221–224.

² Ibid, p. 236.

³ Например, одна из них отличалась «явной красотой и молодостью» [Ibid, p. 239].

⁴ Ibid, p. 177.

⁵ Ibid, p. 180.

⁶ Ibid, p. 215.

⁷ Ibid, p. 281.

⁸ Ibid, p. 200.

⁹ Ibid, p. 201.

¹⁰ Ibid, p. 240.

«Да'а'им ал-Ислам» допускали расторжение брака как по обоюдному согласию (*кхул вал мубариа*), так и по инициативе только одной из сторон (мужчины – «*талак*», женщины – «*лиан*»). В отличие от женщин, мужчины не нуждались в обосновании своего намерения развестись, хотя беспричинный развод и в целом злоупотребление этим правом¹ порицались².

Талак выделялся двух типов: согласно сунне (*талак ал-сунна*)³ и вопреки ее (*талак ал-бид'а*)⁴. Обязательным условием законного талака было присутствие в ходе этого процесса свидетелей⁵ и произнесение разводной формулы в «период чистоты», то есть пока у жены не было менструации⁶.

Произнесение троекратного «талак» единомоментно не приводило к каким либо правовым последствиям, так как между произнесенными формулами развода должно было пройти некоторое время⁷.

Талак признавался недействительным, если инициатор развода был ментально нездоров (*ал-маджнун ал-муктабал ал-акл*), пьян (*сакран*), бредил (*хадхайан*), находился под внешним давлением (*украх алал-талак*), болен плевритом (*мубарсам*), произносил слова спросонья или был неполовозрелым мальчиком⁸.

Фатимидское право включало в категорию развода процедуру «*кхул*», то есть развод по взаимному согласию сторон. Чаще всего к ней прибегали женщины, которые фактически выкупали себя из брака с помощью возврата мужу брачного дара (*махр*)⁹.

Процедура «*лиан*» использовалась супругой при получении безосновательного обвинения в неверности со стороны мужа. Предполагалось произнесе-

¹ Ibid, p. 244.

² Ibid, p. 245.

³ Ibid, p. 246.

⁴ Ibid, p. 254.

⁵ Ibid, p. 247.

⁶ Ibid, p. 245.

⁷ Ibid, p. 251.

⁸ Ibid, p. 258.

⁹ Ibid, p. 260.

ние разводной формулы в форме проклятия: «*Воистину, Аллах свидетель, мой муж солгал в своем обвинении!*». Тогда она получала немедленный развод¹.

Все перечисленные способы развода являлись окончательными и необратимыми.

Вопросам наследования в «Да'а'им ал-Ислам» посвящены две главы. Это книга о завещании (*китаб ал-васайа*) и о наследовании по закону (*китаб ал-фараид*). В первой книге говорится, что завещание может быть составлено устно (при свидетелях)², письменно³ и с помощью жестов⁴.

Наследодатель, независимо от пола, не мог завещать более трети своего имущества без разрешения наследников по закону⁵. Однако наследодателю рекомендовалось оставлять доли менее заявленной трети⁶. Весьма одобрительно закон рассматривал завещания, предусматривавшие освобождение рабов, а также совершение хаджа наследником⁷. Рабы могли получить наследство, если, согласно завещанию, им предоставлялось не только имущество, но и свобода⁸. Иноверцы (иудеи и христиане), не совершившие преступлений, также могли рассчитывать на получение наследства по завещанию⁹. Наследство, обремененное долгами, переходило к наследнику только с его согласия¹⁰. Наследодатель мог признать завещание недействительным в любое время. Завещание самоубийцы аннулировалось¹¹.

В противовес имамитскому подходу, «Да'а'им ал-Ислам» запрещал вступление в наследство без согласия иных наследников¹². Подобное разрешение могло быть получено при жизни наследодателя и не могло оспариваться после его

¹ Ibid, p. 271–272.

² Ibid, p. 338.

³ Ibid, p. 343.

⁴ Ibid, p. 358.

⁵ Данное разрешение может быть дано как при жизни наследодателя, так и после его смерти [Fyzee A. A. A. The Ismaili Law Of Wills: Thesis. Bombay, 1993. P. 25].

⁶ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 351.

⁷ Ibid, p. 352.

⁸ Ibid, p. 354.

⁹ Ibid, p. 356.

¹⁰ Ibid, p. 354.

¹¹ Ibid, p. 359.

¹² Ibid, p. 352.

смерти¹. Подарок наследодателю, сделанный во время смертельной болезни, признавался ничтожным². Механизм защиты наследства в случае безвременного отсутствия наследника предполагал отдельное производство в шариатском суде, которое инициировал душеприказчик покойного наследодателя. Прерогатива судьи заключалась в определении круга доверенных лиц, которым вменялось управление наследственной массой до появления наследника. Если покойный не имел душеприказчика, то защита наследства обеспечивалась государством³.

Долги завещателя должны быть выплачены до составления завещания⁴. Не-выплаченное приданное признавалось долговым обязательством наследодателя⁵. Душеприказчик покойного должника не имел права распоряжаться той частью имущества, которая полагалась кредиторам в уплату долга⁶.

Доля умершего при жизни завещателя наследника приводила к ее возвращению в наследственную массу⁷. Если наследник умирал после смерти завещателя, то в зависимости от того, успел ли он вступить в наследство, определялась дальнейшая судьба наследуемого имущества. Если успел, наследниками по закону становились дети наследника, если нет – дети умершего наследодателя⁸.

Вопросы наследования по закону в фатимидском праве подробно рассмотрены А. Файзи⁹ и А. Килардо¹⁰, поэтому ограничимся изложением некоторых особенностей главы «Китаб ал-фараид» из «Да'а'им ал-Ислам».

Фатимидское наследственное право соответствовало большинству принципов общеисламского наследственного права, к которым относились запрет на ограничение числа наследников, привилегированное положение мужчин при

¹ Ibid, p. 356.

² Ibid, p. 354.

³ Ibid, p. 359.

⁴ Ibid, p. 354.

⁵ Ibid, p. 355.

⁶ Ibid, p. 359.

⁷ Ibid, p. 355.

⁸ Ibid, p. 356.

⁹ Fyze A. Compendium of Fatimid law. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969. 160 p.

¹⁰ Cilardo A. Op. cit. 208 p.

распределении наследственных долей¹, признание ряда наследников недостойными. К ним принадлежали иноверцы² и лица, совершившие покушение на наследодателя, вне зависимости от воли последнего³.

Кроме того, общим условием реализации наследства было выполнение следующих действий перед распределением наследства: 1) оплата расходов на погребение; 2) уплата долгов наследодателя (если они есть); 3) выделение завещательной части (не более 1/3 от наследственной массы)⁴.

Фатимиды, как и шииты-имамиты, отвергал доктрину *ауль*⁵, руководствуясь следующим иснадом: «Али сказал: доли, предусмотренные Кораном, неизменны»⁶. Только дети, отец, мать, родственники отца, родственники матери, супруги, имели право на причитающееся по Корану наследство в соответствующих Кораном долях⁷. Фатимиды полагали, что причитающееся по Корану имущество не могло быть уменьшено, поэтому допускалось уменьшение наследственной доли юридически слабых наследников.

Таким образом, положения «Да'а'им ал-Ислам» соответствуют имамитской доктрине, отвергающей доктрину *ауль* в пользу принципа умаления наследственных прав некоторых родственников⁸.

Относительно наследственных прав дедушек и, за некоторыми исключениями, бабушек можно отметить, что фатимидская доктрина, в противоположность имамитской, исключает их из наследования, независимо от того, к какой

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 361.

² Ibid, p. 380.

³ Ibid, p. 382.

⁴ Ibid, p. 389.

⁵ Суннитский наследственный принцип, обозначающий уменьшение долей ('ауль), – ситуация, когда преобладание количества долей (*сахм*) наследников над основой долей (*асль*) приводит к уменьшению доли наследства каждого [Нургалеев Р. М. Наследственное право в исламе: учебное пособие. Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. С. 109].

⁶ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 376.

⁷ Ibid, p. 376–378.

⁸ *Cilardo A.* Op. cit. P. 13.

линии они относятся, отцовской или материнской, если живы более близкие родственники¹.

Регламентируя вопросы преступления и наказания, ан-Нуман опирался на хадисы первых шиитских имамов до ас-Садика и Коран. По характеру наказаний упоминались следующие виды преступлений. К наиболее опасным преступлениям (*худуд*), караемых смертной казнью, относились вероотступничество (*бида*), прелюбодеяние (*зина*), употребление одурманивающих напитков, клевета, чародейство², оскорбление Пророка и имамов³. Еретика, прежде исповадовавшему другую религию, а затем вернувшемуся в нее, согласно «Да'а'им ал-Ислам», сохраняли жизнь⁴.

Прелюбодеяние наказывалось сотней ударов плетью с последующим забиванием камнями. Вместе с тем, если не удавалось доказать соитие (например, мужчина и женщина были обнаружены в одной постели, но под простыней), наказание ограничивалось 99 ударами⁵. Ложное обвинение женщины в прелюбодеянии каралось 80 ударами с запретом в дальнейшем выступать в качестве свидетеля⁶.

Суровые наказания были предусмотрены за убийство. Санкцию определял суд в зависимости от решения родственников пострадавшего по принципу талиона. Последние могли настоять на смертной казни преступника, прощении либо «выкупе за кровь» (*дийа*), определявшемся в зависимости от финансовых воз-

¹ *Al-Qāḍī al-Nu'mān*. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān: in 2 vols. / translated by A. A. A. Fyzee; revised and annotated by I. K. Poonawala. Vol. 2. P. 372.

² *Посланник Бога сказал: «Когда два справедливых свидетеля свидетельствуют, что человек творит магию, маг должен быть убит, потому что это равносильно неверию (куфр)»* [Ibid, p. 486].

³ Ibid, p. 462.

⁴ *Али: он обычно просил Отступника покаяться, когда тот принимал ислам, а затем возвращался к своей старой вере. Он сказал: «только того, кто входит в религию, а затем возвращается, следует просить покаяться; но того, кто рожден в Исламе, мы убиваем и не просим его покаяться»* [Ibid, p. 483].

⁵ *Али: он решил, что женатый мужчина (мухсан) и замужняя женщина, признанные виновными в прелюбодеянии, следует сначала дать сто ударов каждому, а затем побить камнями* [Ibid, p. 449].

⁶ Ibid, p. 459.

можностей убийцы¹. Выплаты происходили как в натуральной, так и в денежной формах. Имела значение религиозная и половая принадлежность убитого. За убийство женщины выкуп был вдвое ниже².

Законодатель учитывал субъективную сторону преступления. Случайное убийство наказывалось выплатой *дийа* (в течение трех лет) и требованием освобождения одного раба³. Причем ответственность возлагалась на семью убийцы. Подобной привилегии были лишены иноверцы⁴. *Дийа* за преступления несовершеннолетних выплачивала семья преступника⁵.

Суровые санкции предусматривались за совершение преступлений против собственности, поскольку она считалась одной из важных ценностей, охраняемых религией. Кража каралась отсечением руки, повторная – ноги, третья – заключением в тюрьму пожизненно⁶. Такая санкция назначалась, если похищенное иму-

¹ *Джафар б. Мухаммад – Его отец – его предки говорили: кровавые деньги должны быть взысканы с имущества, которым владельцы обладают; от владельцев верблюдов – верблюды, с владельцев скота – скот; у хозяев баранов – овцы; от собственников одежды – одежда; у торговцев золотом – золото; у владельцев серебра – серебро. Никто не должен быть обременен тем, чтобы платить то, чего у него нет [Ibid, p. 412].*

² *Джафар б. Мухаммад сказал, что кровавые деньги подлежат взысканию с собственников следующим образом]: (I) обладателями золота – одна тысяча динаров; (II) серебра – десять тысяч дирхамов; (III) верблюдов – сто верблюдов (по 10 динаров за верблюда); (IV) скота – двести голов, по пять динаров каждая; (V) овец – две тысячи овец, по полтора динара каждая; (VI) одежды – сто частей одежды (хулла), по десять динаров за кусок [Ibid, p. 413].*

³ *Аллах говорит: верующий не должен убивать верующего, если только (это будет) не по ошибке. Тот, кто убил верующего по ошибке, должен освободить верующего раба и заплатить кровавые деньги семье убитого (4:92). Джафар б. Мухаммад-Его отец-его предки: в случае убийства по ошибке Али решил, что кровавые деньги должны быть выплачены кровными родственниками [убийцы]. Он сказал: «кровавые деньги должны выплачиваться в течение трех лет, причем одна треть выплачивается каждый год» [Ibid, p. 414].*

⁴ *Али сказал: компенсация не выплачивается родственниками зиммиев. Всякий раз, когда они совершают преступления, убийства или ранения, будь то умышленные или по ошибке, то преступники несут личную ответственность за выплату компенсации из своего собственного имущества [Ibid, p. 415].*

⁵ *[Джафар Б. Мухаммад]: он сказал: «Детям не должны мстить (qīṣās). Их преднамеренные деяния рассматриваются как непреднамеренные, и компенсация ('aql) выплачивается их семьями» [Ibid, p. 416].*

⁶ *Однажды к Али привели вора, и он отсек ему правую руку... Али (далее) сказал: «Посланник Божий никогда не выходил за пределы отсечения одной руки и одной ноги». Если бы вор предстал перед Али в третий раз, так как его рука и нога были отрублены в двух предыдущих случаях, то он заключил бы его в тюрьму на всю жизнь и обеспечил бы его из добычи (фей), принадлежащей мусульманам, а если бы вор совершил кражу в тюрьме, то все предали бы его смерти [Ibid, p. 473].*

щество составляло более одной пятой динара¹. Если вор совершал кражу в тюрьме, то его ожидала смертная казнь. Правонарушитель мог избежать ответственности, если получал прощение хозяина имущества, но до того, как предстанет перед властями². В «Да'а'им ал-Ислам» детально регламентировались ситуации, когда к вору нельзя было применять членовредительские наказания: кражу совершил гость в доме хозяина; кражу совершил один из родственников пострадавшего; против преступника собрано недостаточное количество доказательств; вор — недееспособное лицо (безумный или несовершеннолетний); преступление совершено в неурожайный год (крайняя необходимость); нанесен незначительный ущерб; объектом кражи стали овцы или верблюды вне загонов, плоды, деревья, птицы; кража произошла в общественном месте (рынок, караван-сарай, общественная баня, площадка у колодца и др.)³. Грабеж рассматривался как тяжкое преступление и наказывался, в зависимости от обстоятельств дела, распятием, отрезанием руки или изгнанием⁴.

Употребление мусульманином одурманивающих веществ (вина и иных напитков) наказывалось 80 ударами, независимо от количества выпитого. За повторное нарушение (3 раза) предусматривалась смертная казнь. Христиане и иудеи также могли быть наказаны, если употребляли запрещенные вещества в общественных местах.

Таким образом, можно сделать вывод, что «Да'а'им ал-Ислам» как основной свод религиозно-правовых норм Фатимидского халифата раскрыл важные вопросы частноправового и уголовного правового характера.

Свод закреплял ряд основных общеисламских принципов (запрет ростовщичества, обязательность исполнения договора, запрет обращения в долговое рабство), однако по существу мало чем отличался от подхода суннитских школ права.

¹ Ibid, p. 472.

² Джафар б. Мухаммад сказал: «Когда человек ловит вора, крадущего его имущество, и прощает его, нет никакого вреда. Но когда вор был приведен к власти (султана), его рука должна быть отсечена. Если жалобщик прощает его или говорит: “Я сделал ему подарок из того, что он украл“, то такое прощение невозможно после того, как вор был представлен властям, и его рука должна быть отсечена» [Ibid, p. 472].

³ Ibid, p. 477.

⁴ Ibid, p. 481.

Регулирование брачно-семейных отношений Фатимидов содержало все фундаментальные черты исламского права: полигамность, наличие институтов *идда* и опекунов, форм развода *кхул*, *талак*, *лиан*, *мубариа* и др. Однако, в отличие от имамитского права, Фатимиды отвергали институт *мут'а* (временный брак).

В вопросах наследования заметно отсутствие характерного для суннитской правовой школы института *ауль* (пропорциональное уменьшение наследуемого имущества в случае превышения наследственных долей). Вместе с тем действовал принцип *фарз* (строго фиксированные Кораном доли наследства).

Регулирование уголовно-правовых отношений соответствовало классическому исламскому взгляду на преступления и наказания. В «Да'а'им ал-Ислам» учитывалась субъективная сторона преступления, по характеру наказания выделялись преступления категории *худуд* (преступления против основ религии и государства), *кисас* (преступления против отдельных лиц, за которые назначались наказания по принципу талиона). Наказания за все остальные преступления налагались кади самостоятельно.

Перечень работ диссертанта, использованных при написании данного параграфа:

1. *Завурбеков, Ф. З.* Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2020. – № 4. – С. 88–91.

2. *Завурбеков, Ф. З.* «Да'а'им аль-ислам» как основной памятник права Фатимидского халифата (X–XII вв.) (историко-правовой обзор) / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2022. – № 3. – С. 109–112.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной диссертационной работе проанализирована и показана эволюция основных институтов государства и права Фатимидского халифата.

Успеху Фатимидов способствовала совокупность нескольких факторов, преобладающими из которых являлись три: личность лидера, эффективная пропагандистская и военная кампании. Так, народное движение в Магрибе возглавил талантливый военачальник и миссионер Абу Абдаллах аш-Ши, который привлек не только берберские племена, ставшие военной опорой, но и бывших союзников, чиновников завоеванных государств. Фатимиды в лице миссионеров обещали идеальное общество, живущее по канонам истинного ислама и принципам справедливости, равенства всех перед законом, независимо от племенного статуса, богатства или происхождения, а также политическое устройство, возглавляемое прямым потомком семьи Пророка. Несмотря на то что пропагандистские методы в значительной мере носили оттенок шиитской догматики, их всеобъемлющий характер привлек большинство населения.

Фатимидское духовенство представляло собой социально-корпоративную группу, вернее, класс, объединенный специфической профессиональной активностью, своеобразной формой вербовки посредством религиозного образования различных степеней, полученных в специализированных богословских учреждениях. Институт *ад-да'ва* пользовался покровительством государства и имел ряд привилегий. Фатимиды не имплементировали миссионерскую организацию в государственный аппарат, поэтому действовали две параллельных иерархии: административная и религиозная, что не позволило сосредоточить их функции в руках духовных лиц.

Изучение системы органов управления Фатимидского государства и основных нормативных правовых актов, регламентирующих его функционирование, позволило автору прийти к выводу, что с формально-правовой точки зрения Фатимидский халифат должен быть признан абсолютной монархией теократического типа, поскольку соответствует основному выдвигаемому в юридической доктрине качеству монархии (абсолютистский характер власти правителя, его юридическая

безответственность, несменяемость, наследственная передача верховной власти) и теократии (отождествление религии и политики в целях реализации в данном государстве религиозно-правовых предписаний). Халифату была свойственна пирамидальность построения органов государственной власти, обусловленная объективными социально-экономическими и политико-правовыми причинами.

Верховная власть, осуществлявшая жестко централизованное руководство Фатимидским халифатом в магрибский период, обусловила унитарную форму государственного устройства. Последовавший в египетский период децентрализм объясняется расширением государства с одновременным ослаблением роли политического центра. Создание новых административно-территориальных единиц происходило неспешно и локально и базировалось на принципах преемственности и следования традициям предыдущих правительств.

Идеологическое оформление авторитарного политического режима основывалось на доктрине имамата. Шиизм-исмаилизм стал главным фактором, определившим форму взаимодействия между государством и обществом.

Не имея общенациональной структуры власти, Фатимидский халифат создал личную, дворцовую систему управления. Двор правителя был центром власти. Именно здесь принимались самые важные для страны решения, определялись приоритетные направления внешней и внутренней политики, состав правительства, решались другие вопросы.

Главой и одновременно высшим духовным лицом государства, согласно установившейся шиитско-исмаилитской политико-правовой традиции, был халиф-имам. В отличие от суннитов, которые полагали, что верховная власть передавалась правителю общиной, шииты считали, что суверенитет принадлежит Аллаху и от его лица мусульманами руководит имам единолично. Личность халифа-имама провозглашалась священной, он признавался непогрешимым, а его решения носили характер закона. Будучи представителем высшей государственной власти, он одновременно выполнял роль главы судебной, административной, законодательной ветвей.

Одним из важных компонентов управленческой структуры Фатимидского халифата являлся развитый административный аппарат, состоявший из многочисленных ведомств (диванов) и соответствующего корпуса чиновников. Формирование аппарата происходило из различных слоев населения, вне зависимости от религиозного происхождения. Халифы не стремились разрушить прежние бюрократические традиции, лишь в определенной степени увеличили влияние исмаилитских чиновников на государственное управление.

Институт везирата представлял одно из важнейших государственных учреждений. В теории роль визиря ограничивалась исключительно исполнительными функциями, но на практике шестой фатимидский халиф ал-Мустансир в силу ряда объективных и субъективных причин был вынужден передать визирям всю полноту политической и военной власти.

К первой половине X в. в Фатимидском халифате сложилась пирамидальная бюрократическая система, на вершине которой находился имам-халиф.

Структура судебных органов Фатимидского халифата базировалась на принципе иерархичности. В этой системе каждый суд по восходящей линии являлся одновременно вышестоящей инстанцией по отношению к нижестоящему суду. Так, суд кадия ал-кудата был вышестоящим по отношению к шариатскому суду провинции и, следовательно, апелляционной инстанцией. Относительно суда кадия ал-кудата вышестоящей инстанцией являлся мазалим, в котором чаще всего председательствовал халиф.

В Фатимидском халифате действовали две судебные системы: первая – для мусульман, вторая – для зиммиев. Последним не запрещалось обращаться в мусульманские суды для решения споров согласно нормам исламского права. Государство не вмешивалось в судопроизводство зиммиев, однако и не наделяло решения подобных судов обязательной юридической силой.

Судебные органы обладали также административно-полицейскими функциями. Уголовные дела и некоторые виды гражданских дел были подсудны шурте. Юрисдикция шариатских судов, возглавляемых кади, распространялась на большинство гражданских дел, включавших семейные отношения, вопросы

наследства, гражданские споры. Нарушение религиозно-моральных норм рассматривалось как кади, так и мухтасибом, который осуществлял также надзор за правилами ведения торговли. Оспаривание решений чиновников и судей любой инстанции рассматривалось в суде мазалим. Суды зиммиев вершили внутриобщинные дела, однако их решения признавались официальными властями, так как не противоречили основам мусульманского права.

Правовая система характеризовалась сосуществованием нескольких правовых традиций (суннитских и шиитских, а также правовых школ христиан и иудеев) под формальным главенством исмаилитского мазхаба. Право Фатимидского халифата во многом складывалось из институтов, уже существовавших в исламском праве ранее. Нововведения исмаилитов в основном касались некоторых положений доктрины имамата и регулирования брачно-семейных отношений. Среди памятников фатимидского права важнейшее место занимает сборник религиозно-правовых установлений «Да'а'им ал-Ислам». Главную роль в его составлении сыграл юрист Абу Ханифа Кади ан-Нуман.

Исмаилитская доктрина имамата, основу которой составляла концепция Совершенного Человека в лице Имама, согласуясь с общешийтским подходом, подразумевала, что его личность – морально-этический образец для мусульман. Кроме того, она имела ярко выраженный статус политического лидерства. В теории, власть Имама в государстве была неоспорима, абсолютна, независима от человеческой воли и распространялась на все сферы общественных отношений.

Данные положения, разработанные исмаилитскими правоведами, определяли основы политической власти, степень участия рядовых мусульман в политической жизни общества, отношения с религиозными меньшинствами, формирование военной и экономической политики, правовой системы и многое другое.

Доктрина имамата представляла основу шиизма-исмаилизма. Будучи смысловым стержнем исмаилитской веры, она определяла не только базовые теологические и философские установки общества, но и основополагающие элементы политического устройства. В свою очередь, политическое устройство влияло на формирование правовой системы.

Таким образом, на форму государства Фатимидского халифата оказали влияние следующие обстоятельства:

1) идеологические – опора на доктрину имамата обусловила политическое развитие и предопределила возникновение государства, форму правления (теократическая монархия), авторитарный политический режим;

2) социальные – многоконфессиональность и многонациональность страны определили децентрализованную форму государственного устройства, способствовали некоторой либерализации политического режима;

3) политические – на форму государства влияла политическая ситуация. При сильных монархах (ал-Махди, ал-Каиме, ал-Муиззе, ал-Азизе) государство процветало и расширялось. Этот же фактор привел к упадку при воцарении слабых халифов, начиная с ал-Мустансира;

4) географические – выход к морю и захват флота покоренных народов способствовали завоеванию приморских территорий, острова Сицилия, дальнейшему расширению территории государства и последующему изменению административно-территориального устройства от унитарного к имперскому.

ГЛОССАРИЙ

Амир ал-джайш (букв. «командующий армиями») – титул, специально использовавшийся фатимидскими военными визирями.

Амр – повеление; в частности, божественное повеление или воля.

Ахл ал-байт – (букв. «люди дома»); члены семьи Пророка Мухаммеда. Для шиитов в нее входят Али, Фатима, ал-Хасан, ал-Хусайн и их потомство.

Ар-рай – личное мнение, суждение.

Баб (букв. «Ворота») – исмаилитский религиозный термин, обозначающий административного главу института миссионеров (дава) при Фатимидах, иногда также называемого баб аль-абваб; высший ранг после имама в иерархии дава исмаилитов во времена Фатимидов; эквивалент официального термина даи ал-дуат, главного даи, упоминаемого, в частности, в не исмаилитских источниках, а также глава книги или короткого трактата.

Батин – внутренний, скрытый или эзотерический смысл, стоящий за буквальными формулировками священных текстов и религиозных предписаний, в частности Корана и шариата (см. ниже), в отличие от захира (см. ниже); следовательно, батини, батинийя – группы, связанные с такими идеями

Вакф – имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели.

Васи (мн. ч. авсийа') – преемник; прямой наследник Пророка; в этом смысле функцией авсийа' было разъяснять и интерпретировать послание, данное Пророкам.

Визирь – высшее должностное лицо в исламских государствах, эквивалент главного министра.

Васита – высокопоставленный государственный чиновник, выступающий в качестве посредника между сувереном и правительственной администрацией; фактически, визирь, но без официального титула.

Дар ал-хиджра – (букв. «обитель эмиграции»); ранние исмаилиты основали ряд таких военизированных сообществ в Ираке, Йемене, Бахрейне и Северной Африке в качестве убежищ и штаб-квартир для своей деятельности да'ва, откуда они рассчитывали с победой вернуться в мусульманское общество в целом.

Да'ва (перс. Да'ват) – призыв, миссия, проповедь; в религиозно-политическом смысле да'ва представляет собой признание индивидуального или родового права на имамат; термин относится и к иерархии уровней, иногда называемых «худуд», внутри религиозной организации, созданной с этой целью, в частности среди исмаилитов.

Давла – государство, династия давр – эра, эпоха, цикл в истории; исмаилиты считают, что история человечества подразделяется на семь давр, каждый цикл вводится пророком, которому ниспослано откровение (натик).

Диван – государственный орган власти, аналогичный современным министерствам; сборник стихотворений.

Джазира ((мн. jazā'ir), букв. Остров) – термин, обозначающий определенный регион да'ва (см.). Исмаилиты, особенно в период правления Фатимидов, теоретически разделили мир на 12 регионов, иногда называемых джазаир аль-Ард, причем каждая джазира представляла собой отдельный регион для проникновения да'ва и находилась под управлением худджи.

Дар ал-ислам – территории, на которых ислам является господствующей религией.

Захир – понимать внешнее, буквальное или экзотерическое значение священных текстов и религиозных предписаний, в частности Корана и шариата, в отличие от батина (см. выше).

Зиммии – социальные группы христиан, иудеев и зороастрийцев, которые находились под защитой исламского государства, поскольку считались «людьми Книги» (ахл ал-китаб).

Иджтихад – независимое юридическое решение, основанное на знаниях и рассуждениях, особенно в вопросах, относящихся к шариату; тот, кто практикует иджтихад, называется муджтахидом.

Илм – знание, а точнее, религиозное знание. Среди исмаилитов распространялось мнение, что каждый имам обладал особым тайным знанием, которое было вдохновлено Свыше и передано через насс (см. ниже) предыдущего имама

Имам – руководитель мусульман во время молитвы, салат; верховный лидер мусульманской общины. Этот титул, в частности, использовался шиитами в отношении людей, признанных ими преемниками Пророка Мухаммеда. В шиизме к имамам относят ‘Али б. Аби Талиба и его потомков. Считается, что они полностью защищены от совершения греха и ошибок. У суннитов этот термин используется по отношению к любому великому исламскому юристу, особенно к основателям официально признанного мазхаба (см. выше). Должность имама называется имамат (по-арабски «имама»).

Иснад – цепь передатчиков хадиса.

Кад (мн. ч. кудат) – судья шариатского суда, опирающегося при вынесении решений на нормы мусульманского права.

Ка'им – (букв. «стоящий», «восставший в Судный день») – Мессия в шиизме, ожидаемый потомок «семьи Пророка».

Махди – мессия, который должен восстановить первоначальную чистоту ислама до наступления Судного дня.

Мазхаб – система или школа религиозного права в исламе; В суннитской среде наиболее известными школами являются Ханафитский, Маликитский, Шафиитский, Ханбалитский, названные в честь юристов, основавших их. Самый известный шиитский мазхаб – джафаритский.

Маджлис – лекция, учебное занятие; также место, где читаются такие лекции; также собрание в религиозных, научных или литературных целях; в современном употреблении это также относится к консультативному органу.

Мукасир – невысокий чин в иерархии исмаилитского да'ва.

Мустаджиб – термин, обозначающий обычного посвященного исмаилита или послушника.

Насс (букв. «непосредственное указание») – прямое назначение имамом своего преемника.

Натик (букв. «говорящий») – пророк, в раннем исмаилизме толкователь откровения, закона, пророк, которому ниспослано откровение и который несет новый религиозный закон, шариат, аннулирующий предыдущий закон и открывающий новую эру в религиозной истории человечества.

Сатр – период «сокрытия» имамов в исмаилизме.

Сунна – обычай, практика; особенно связанная с образцовой жизнью пророка Мухаммеда, включающая в себя его поступки, высказывания и молчаливое одобрение; она воплощена в хадисах.

Сиджилл (мн. сиджиллат) – указ, послание или грамоты, издаваемые от имени правителей.

Та'вил – возвращение к истоку, началу; метод иносказательно-аллегорического толкования Корана и шариата; выведение внутреннего смысла из буквального смысла текста или ритуальных религиозных предписаний; как термин среди шиитов, и особенно исмаилитов, представляет метод выведения батин из захир.

Ат-таклид – подражание, следование авторитету.

Умма – община последователей определенного вероисповедания, например, мусульмане как сообщество, образующее единую религиозную общину.

Фатимиды – потомки и наследники 'Али ибн Аби Талиба и Фатимы, дочери Пророка Мухаммада, исмаилитская династия халифов-имамов, правившая с 909 г. по 1171 г.

Факих (мн. ч. фукаха) – мусульманский юрист, знаток мусульманского религиозного права (фикх).

Фикх – исламская юриспруденция; наука о праве в исламе; дисциплина, разъясняющую шариат (см. ниже).

Хадис – предание (иногда переводится как традиция), основывающееся на деянии в конкретных условиях или высказывании Пророка; для шиитских общин это относится и к деятельности и высказываниям имамов; мусульмане рассматривают хадис как источник исламского права, второй по важности после Корана.

Хариджиты, хаваридж (ед. ч. харидж; букв. «выступающие», «мятежники, раскольники») – последователи самой ранней в истории ислама религиозно-политической группировки.

Худджа – доказательство присутствия Аллаха на Земле в лице имамов из рода Али.

Хутба – обращение или проповедь, произносимая хатибом во время пятничной полуденной молитвы в мечети; поскольку она включает в себя молитву за правителя, упоминание имени правителя в хутбе является признаком суверенности в исламе.

Худуд (мн. от «хадд») – термин, обозначающий различные ранги в иерархии да'ва исмаилитов, также называемый «худуд ад-дин». В исламском праве – вид наказаний.

Шариат (букв. «правильный путь», «закон») – комплекс закрепленных Кораном и Сунной предписаний, которые формируют нравственные ценности и регулируют поведение и конкретные нормы.

Ули'л-амр – согласно шиитской традиции, люди, которым, в соответствии с Кораном, мусульмане должны повиноваться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Средневековые источники

1. *Ал-Макризи, Абу-ль-Аббас*. Катаб ал-мава'из ва-л-и'тибар би зикр ал-хитат ва-л-асар (в пер. с араб. «Книга увещаний и назидания в рассказе о кварталах и памятниках») / Абу-ль-Аббас Макризи. – Текст : непосредственный // Хрестоматия по истории Халифата / пер. Л. И. Надирадзе. – Москва : МГУ, 1968. – 105 с.
2. *Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума / Хамид ад-Дин аль-Кирмани ; введение, пер. с араб. и комментарии А. В. Смирнова) / Хамид ад-Дин Аль-Кирмани. – Москва : Ладомир, 1995. – 508 с. – Текст : непосредственный.
3. *Аль-Марракуши, Ибн Идари*. Ал-байан ал-мугриб фи ахбар ал-Магриб / Ибн Идари Аль-Марракуши. – Текст : электронный // Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 томах. Т. 4 / пер. с араб. В. В. Матвеева, Л. Е. Куббеля, М. А. Толмачевой при участии Н. А. Добронравина. – Москва : Восточная литература, 2002. – Режим доступа: <https://www.vostlit.info/Texts/rus15/Idari/text1.phtml?id=792> (дата обращения: 12.09.2022).
4. *Ибн аль-Асир*. Аль-Камиль фи-т-та'рих (Полный свод истории). Избранные отрывки / Ибн аль-Асир ; пер. с араб., примеч. и коммент. П. Г. Булгакова ; дополнения к пер., примеч. и коммент., введ. и указ. Ш. С. Камолиддина. – Ташкент ; Цюрих : АН РУз, 2005. – 595 с. – Текст : непосредственный.
5. *Ибн Маммати*. Правила диванов / Ибн Маммати ; пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. – Москва : Наука, 1990. – 136 с. – Текст : непосредственный.
6. *Иностранцев, К. А.* Торжественный выезд Фатимидских халифов / К. А. Иностранцев. – Текст : непосредственный // Записки Восточного отделения Имп. русского археологического общества. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии Наукъ, 1906. – 128 с.

7. *Насир-и Хосроу*. Сафар-наме. Книга путешествия / Насир-и Хосроу ; пер. и вступ. статья Е. Бертельса ; под общ. ред. В. Гордлевского и И. Крачковского. – Москва ; Ленинград : Academia, 1933. – 212 с. – Текст : непосредственный.

8. *Усама ибн Мункыз*. Китаб аль-Итибар (в рус. пер. – Книга назидания) / Усама ибн Мункыз ; пер. А. А. Салье ; вступ. ст. И. Ю. Крачковского и Е. А. Беляева. – 2-е изд. – Москва : Восточная литература, 1958. – 466 с. – Текст : непосредственный.

9. *Al-Kirmānī, H. Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate, with a critical edition and translation of the Arabic text of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma (Lights to Illuminate the Proof of the Imamate)* / H. Al-Kirmānī ; by Paul E. Walker. – London : Bloomsbury Publishing, 2007. – 140 p. – Text : direct.

10. *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* / al-Qāḍī al-Nu'mān ; Edited and translated by Devin J. Stewart. – New York : New York University Press, 2015. – 446 p. – Text : direct.

11. *Al-Qāḍī al-Nu'mān. Iftitāḥ al-Da'wa / al-Qāḍī al-Nu'mān.* – Text : direct // *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire / An annotated English translation by H. Haji.* – London : I. B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006. – P. 17–236.

12. *Al-Qāḍī al-Nu'mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu'mān.* In 2 vols. Vol. 2 / al-Qāḍī al-Nu'mān ; translated by A. A. A. Fyzee ; revised and annotated by I. K. Poonawala. – New York : Oxford University Press, 2002. – 558 p. – Text : direct.

13. *Jawdhari, al-Azizi. Inside the Immaculate Portal: A History from the Fatimid Archives. Inside the Immaculate Portal* / M. al-Azizi al-Jawdhari ; trans. by H. Haji ; Bilingual edition. – London : I. B. Tauris In Association With The Institute Of Ismaili Studies, 2012. – 384 p. – Text : direct.

14. *Kirmani, H. Risalat mabasim al-bisharat bi'l-imam al-Hakim* / H. Kirmani. – Text : direct // *Ta'ifat al-duruz* / M. K. Hussein (ed.). – Cairo : Dar al-ma'arif, 1962. – 129 p.

15. *Naysābūrī, A. Ithbāt al-imāma (Proof of the Imamate) / A. Naysābūrī. – Text : direct // Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam / Arabic text and English tr. by Arzina Lalani. – London : I. B. Tauris, 2010. – 110 p.*

16. *Qāḍī al-Nu‘mān. The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qāḍī al-Nu‘mān. In 2 vols. Vol. 1 / al-QBḍo al-Nu‘mbn ; translated by A. A. A. Fyzee ; revised and annotated by I. K. Poonawala. – New York : Oxford University Press, 2002. – 550 p. – Text : direct.*

17. *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness : An Edition and English Translation of Ibn alHaytham's Kitab al-Munaharat / by Wilfred Madelung and Paul E. Walker. – London : I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000. – 326 p. – Text : direct.*

18. *The Fatimids and Their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community. Vol. 7 / Idrīs‘Imād al-Dīn Qurashī [et al.] ; Arabic Edition and English Summary of Idrīs ‘Imād Al-Dīn's ‘Uyūn Al-akhbār. – London : I. B. Tauris, 2002. – 120 p. – Text : direct.*

Диссертации и авторефераты диссертаций

19. *Буриев, И. Б. Становление и развитие институтов государственности на территории Таджикистана: досоветский период : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01 / Буриев Имонкул Бозорович. – Москва, 2009. – 322 с. – Текст : непосредственный.*

20. *Ермаков, А. П. Теория формы государства в советской юридической науке : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Ермаков Анатолий Петрович. – Москва, 1985. – 231 с. – Текст : непосредственный.*

21. *Кузнецов, А. А. Теория Имамата как основа шиитского социокультурного пространства: политологический аспект : дис. ... канд. полит. наук : 23.00.01 / Кузнецов Александр Андреевич. – Москва, 2010. – 176 с. – Текст : непосредственный.*

22. *Матроров, М. Х. Государственно правовое учение исмаилизма: история, теория и практика : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Матроров Матроб Хурамович. – Душанбе, 2020. – 200 с. – Текст : непосредственный.*

23. *Обидов, Д. С. Ханафитская правовая школа и ее значение в суннитском направлении исламского права: мавераннахрское течение : дис. ... канд.*

юр. наук : 12.00.01 / Обидов Дилшот Солиджонович. – Душанбе, 2008. – 228 с. – Текст : непосредственный.

24. *Тищенко, А. Г.* Образ и форма государства в отечественной и зарубежной политико-правовой мысли: ретроспективный и юридико-компаративистский анализ : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01 / Тищенко Александр Геннадьевич. – Санкт-Петербург, 2006. – 354 с. – Текст : непосредственный.

25. *Туманян, Т. Г.* Религия и власть в социально-философской мысли ислама: эпоха средневековья : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13, 09.00.03 / Туманян Тигран Гургенович. – Санкт-Петербург, 2009. – 30 с. – Текст : непосредственный.

26. *Al-Dhiesat, H. K. I.* Society and culture under the Fatimids in Maghreb and Egypt 909–1171 AD : PhD thesis. – Baroda : The Magaraja Sayajirao University of Baroda, 2007. – 261 p. – Text : direct.

27. *Al-Imad, L. S.* The Fatimid vizierate, 962–1172 : PhD thesis. – New York : New York University, 1986. – 187 p. – Text : direct.

28. *Assaad, S. I.* The reign of al-Hakim Bi Amr Allah, 386/996-411/1021: A political study : PhD thesis. – London : University of London, 1971. – 330 p. – Text : direct.

29. *Dachraoui, F.* Le Califat Fatimide au Maghreb (295–365 H./909–975 J. C.): Histoire politique et institutions. – Tunis : Société Tunisienne de Distribution, 1981. – 615 p. – Text : direct.

30. *El-Hareir, I. S.* The Rustamid state 144-296/762–909 : PhD thesis. – Utah : The University of Utah, 1976. – 326 p. – Text : direct.

31. *Hamdani, S. A.* From da'wa to dawla: Qadi al-Nu'man's zahiri construction of Fatimid legitimacy : PhD thesis. – Princeton : Princeton University, 1995. – 282 p. – Text : direct.

32. *Jiwa, S.* The initial destination of the Fatimid Caliph ‘Abd Allbh al-Mahdo’s Dbr al-Hijrah: Yaman or Maghrib: the politico-military activities of the Da‘wah in the Maghrib and Yaman : PhD thesis. – Montreal : Institute of Islamic Studies McGill University, 1984. – 210 p. – Text : direct.

33. *Jiwa, S.* A Study of the reign of the fifth Fatimid Imam / caliph Al-Aziz Billah : doctoral thesis. – Edinburg : University of Edinburgh, 1989. – 295 p. – Text : direct.

34. *Ladak, H. A.* The Fatimid Caliphate and the Ismaili dawa: from the appointment of Mustali to the suppression of the dynasty : PhD thesis. – London : School of Oriental and African Studies, University of London, 1971. – 279 p. – Text : direct.

35. *Lokhandwalla, S. T.* The origins of Ismaili law : PhD thesis. – Oxford : University of Oxford, 1951. – 260 p. – Text : direct.

36. *Racius, E.* The multiple nature of the Islamic Da'wa : PhD thesis. – Helsinki : University of Helsinki, 2004. – 205 p. – Text : direct.

37. *Sachedina, A. A.* The Just Ruler (al-sultān al-'adil) in Shī'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence: PhD thesis. – New York : Oxford University Press, 1998. – 281 p. – Text : direct.

38. *Shah, B.* The imam as interpreter of the Quran according to al-Qadi Al-Numan (D. 363/974): PhD thesis. – Monreal : Institute of Islamic Studies, 1984. – 92 p. – Text : direct.

39. *Thompson, K.* Politics and Power in Late Fatimid Egypt: The Reign of Caliph Al-Mustansir : PhD thesis. – Edinburgh : University of Edinburgh, 2006. – 260 p. – Text : direct.

Научная и учебная литература

40. *Беляев, Е. А.* Мусульманское сектантство: (исторические очерки) / Е. А. Беляев. – Москва : Наука, 1957. – 102 с. – Текст : непосредственный.

41. *Блюнчли, И. К.* Общее государственное право. Т. 1 / И. К. Блюнчли. – Москва : Унив. тип. (Катков и К°), 1865. – 226 с. – Текст : непосредственный.

42. *Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258) / Г. Э. Грюнебаум. – Москва : Наука, 1986. – 216 с. – Текст : непосредственный.

43. *Дафтари, Ф.* Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари ; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. – Москва : ООО «Издательство АСТ» : Ладомир, 2004. – 273 с. – Текст : непосредственный.

44. *Дафтари, Ф.* Легенды об ассасинах: мифы об исмаилитах / Ф. Дафтари ; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. – Москва : Ладомир, 2009. – 210 с. – Текст : непосредственный.
45. *Дафтари, Ф.* Исмаилиты: их история и доктрины / Ф. Дафтари. – Москва : Наталис, 2011. – 848 с. – Текст : непосредственный.
46. *Джалилов, Э.* Государство и право Азербайджана (XIII–XIV века) / Э. Джалилов. – Баку : Красный Восток, 1995. – 420 с. – Текст : непосредственный.
47. *Джива, Ш.* Фатимиды. В 2 томах. Т. 1. Становление мусульманской империи / Ш. Джива. – Москва : Наталис, 2019. – 190 с. – Текст : непосредственный.
48. *Кныш, А. Д.* Шиитский ислам : учебное пособие / А. Д. Кныш, А. И. Маточкина. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2016. – 183 с. – Текст : непосредственный.
49. *Лалани, А.* Ранняя ши'итская мысль. Учение имама Мухаммада ал-Бакира / А. Лалани. – Москва : Наталис, 2005. – 239 с. – Текст : непосредственный.
50. *Мец, А.* Мусульманский Ренессанс / А. Мец. ; пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса ; отв. ред. В. И. Беляев. 2-е изд. – Москва : Наука, 1973. – 473 с. – Текст : непосредственный.
51. *Моль, Р.* Энциклопедия государственных наук / Р. Моль ; пер А. Попова. – Санкт-Петербург ; Москва : М. О. Вольф, 1868. – 599 с. – Текст : непосредственный.
52. *Мусульманский магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (средние века, новое время) / М. Ф. Видясова, С. А. Кириллина, В. В. Орлов, Н. Н. Дьяков.* – Санкт-Петербург : Издательство СПбГУ, 2008. – 344 с. – Текст : непосредственный.
53. *Нургалеев, Р. М.* Наследственное право в исламе : учебное пособие / Р. М. Нургалеев. – Казань : Изд-во ДУМ РТ, 2009. – 134 с. – Текст : непосредственный.
54. *Петрушевский, И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках : курс лекций / И. П. Петрушевский ; отв. ред. В. И. Беляев. – Ленинград : Изд-во Ленинградского университета, 1966. – 201 с. – Текст : непосредственный.

55. *Розен, В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского : монография / В. Р. Розен. – Санкт-Петербург : тип. Акад. наук, 1883. – 638 с. – Текст : непосредственный.
56. *Салыгин, Е. Н.* Теократическое государство / Е. Н. Салыгин. – Москва : Моск. обществ. науч. фонд, 1999. – 128 с. – Текст : непосредственный.
57. *Семенова, Л. А.* Из истории Древнего Египта. Очерки и материалы : монография / Л. А. Семенова. – Москва : Институт востоковедения АН СССР, 1974. – 265 с. – Текст : непосредственный.
58. *Семенова, Л. А.* Салах Ад-Дин и мамлюки в Египте / Л. А. Семенова – Москва : Книга по Требованию, 2012. – 216 с. – Текст : непосредственный.
59. *Строева, Л. В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. / Л. В. Строева. – Москва : Наука, 1978. – 178 с. – Текст : непосредственный.
60. *Теория государства и права : учебник / под ред. В. К. Бабаева.* – Москва : Юрайт, 2003. – 592 с. – Текст : непосредственный.
61. *Фильштинский, И. М.* История арабов и халифата (750–1517 гг.) / И. М. Фильштинский. – Москва : АСТ : Восток–Запад, 2006. – 350 с. – Текст : непосредственный.
62. *Ходжжсон, М. Д.* Орден ассасинов / М. Д. Ходжжсон. – Москва : Вече, 2006. – 464 с. – Текст : непосредственный.
63. *Хорасанский, Ф.* Китаб би хидайат ал-му'минин ит-талибин (История исмаилизма) / Ф. Хорасанский ; пер. А. А. Семенова. – Москва : Наука, 1959. – 222 с. – Текст : непосредственный.
64. *Худойбердиев, О.* Насири Хусрав. Основатель исмаилитских общин Горного Бадахшана (исторический очерк) / О. Худойбердиев. – Москва : [б. и.], 2008. – 327 с. – Текст : непосредственный.
65. *Чиркин, В. Е.* Форма социалистического государства / В. Е. Чиркин. – Москва : Юрид. лит., 1983. – Текст : непосредственный.
66. *Чиркин, В. Е.* Государствоведение / В. Е. Чиркин. – Москва : Юристъ, 2000. – 382 с. – Текст : непосредственный.

67. *Чураков, М. В.* Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма / М. В. Чураков. – Москва : Наука, 1990. – 208 с. – Текст : непосредственный.
68. *Al-Qalanisi, A. Y. H. I. I.* The Damascus Chronicle of the Crusades: Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi / A. Y. H. I. I. Al-Qalanisi, H. A. R. Gibb. – New York : Courier Corporation, 1932. – 386 p. – Text : direct.
69. *Brett, M.* Fatimid Empire / M. Brett. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2017. – 348 p. – Text : direct.
70. *Brett, M.* The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century / M. Brett. – Leiden : Brill, 2001. – 528 p. – Text : direct.
71. *Cilardo, A.* The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law Under the Fatimids. The Early History of Ismaili Jurisprudence / A. Cilardo ; Bilingual edition. – London ; New York : I. B. Tauris, 2012. – 208 p. – Text : direct.
72. *Cortese, D.* Women and the Fatimids in the World of Islam / D. Cortese. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. – 280 p. – Text : direct.
73. *Dadoyan, S.* The Fatimid Armenians / S. Dadoyan. – Leiden : Brill, 1997. – 201 p. – Text : direct.
74. *Dadoyan, S. B.* The Armenians in the Medieval Islamic World: Armenian Realpolitik in the Islamic World and Diverging Paradigms: Case of Cilicia Eleventh to Fourteenth Centuries / S. B. Dadoyan. – New Jersey : Transaction Publishers, 2013. – 349 p. – Text : direct.
75. *Daftary, F.* The Isma'ilis: Their History and Doctrines / F. Daftary. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – 795 p. – Text : direct.
76. *Daftary, F.* The Ismailis: an illustrated history / F. Daftary. – London : Azimuth Editions, 2008. – 262 p. – Text : direct.
77. *Daftary, F.* The Shi'i World: Pathways in Tradition and Modernity / F. Daftary, A. Sajoo, S. Jiwa. – London : Bloomsbury Publishing, 2015. – 363 p. – Text : direct.
78. *Daftary, F.* The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions / F. Daftary ; S. Jiwa (ed.). – Bloomsbury Publishing, 2017. – 244 p. – Text : direct.

79. *De Lacy, O. L.* A Short History of the Fatimid Khalifate / O. L. De Lacy. – London : Routledge, 2013. – 271 p. – Text : direct.
80. *Ellenblum, R.* The collapse of the eastern Mediterranean: climate change and the decline of the East, 950-1072 / R. Ellenblum. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 283 p. – Text : direct.
81. *Fasl dar Bayan-I Shinakht-I Imam* (Book on the Recognition of the Imam) / Text and Translation by W. Ivanow. – Bombay, 1922. – 74 p. – Text : direct.
82. *Franklin, B.* The Life and Miscellaneous Writings of Benjamin Franklin / B. Franklin. – W. and R. Chambers, 1839. – P. 408 – Text : direct.
83. *Fyzee, A.* Compendium of fatimid law / A. Fyzee – Simla : Indian Institute of Advanced Study, 1969. – 160 p. – Text : direct.
84. *Goitein, S. D.* A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. In 2 volumes. Vol. I. Economic foundations / S. D. Goitein. – Berkeley : University of California Press, 2000. – 576 p. – Text : direct.
85. *Goitein, S. D.* A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. In 2 volumes. Vol. II. The Community / S. D. Goitein. – Berkeley : University of California Press, 2000. – 633 p. – Text : direct.
86. *Haag, M.* Templars: History and Myth: From Solomon's Temple to the Freemasons / M. Haag. – Profile Books, 2010. – 384 p. – Text : direct.
87. *Halm, H.* Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: eine Studie zur islamischen Gnosis / H. Halm. – Steiner in Komm, 1978. – 240 p. – Text : direct.
88. *Halm, H.* The empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids / H. Halm. – Leiden : Brill, 1996. – 506 p. – Text : direct.
89. *Halm, H.* The Fatimids and their traditions of learning / H. Halm. – London : I. B. Tauris, 1997. – 132 p. – Text : direct.
90. *Hamdani, S. A.* Between revolution and state: The Path to Fatimid Statehood: Qadi al-Numan and the Construction of Fatimid Legitimacy / S. A. Hamdani. – London ; New York : I. B. Tauris, 2006. – 254 p. – Text : direct.

91. *Ivanow, W.* Ismaili literature : a bibliographical survey; second amplified edition of "A guide to Ismail literature", London, 1933 / W. Ivanow. – Tehran : Tehran University Press, 1963. – 245 p. – Text : direct.
92. *Ivanow, W.* Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids / W. Ivanow. – London : Oxford University Press, 1942. – 476 p. – Text : direct.
93. *Jafri, S. H. M.* Origins and Early Development of Shia Islam / S. H. M. Jafri. – London : Longman, 1979. – 344 p. – Text : direct.
94. *Jiwa, S.* Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo / S. Jiwa. – London : I. B. Tauris, 2009. – 227 p. – Text : direct.
95. *Jiwa, S.* The Founder of Cairo: The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era. An english translation of the text on al-Muizz from Idris Imad al-Din's Uyun al-akhbar / S. Jiwa ; Translated with annotations by Dr Shainool Jiwa Ismaili, Texts and Translation Series. – London : I. B. Tauris Co Ltd, 2013. – 304 p. – Text : direct.
96. *Jiwa, S.* The Fatimids: The Rise of a Muslim Empire / S. Jiwa. – London : Bloomsbury Publishing, 2017. – 128 p. – Text : direct.
97. *Landolt, H.* An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'i Vision of Islam / H. Landolt, K. Kasam, S. Sheikh. – London ; New York : I. B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. – 348 p. – Text : direct.
98. *Lev, Y.* State and society in Fatimid Egypt / Y. Lev. – Leiden : Brill, 1991. – 240 p. – Text : direct.
99. *Lev, Y.* Saladin in Egypt / Y. Lev. – Leiden : Brill, 1999. – 248 p. – Text : direct.
100. *Lev, Y.* Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century / Y. Lev. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020. – 301 p. – Text : direct.
101. *Lewis, B.* The origins of Ismā'ilism: a study of the historical background of the Fatimid Caliphate / B. Lewis. – Cambridge : Heffer and sons, 1940. – 114 p. – Text : direct.
102. *Lewis, B.* Islam: Politics and war / B. Lewis. – New York : Oxford University Press, 1987. – 308 p. – Text : direct.

103. *Løkkegaard, F.* Islamic taxation in the classic period: with special reference to circumstances in Iraq / F. Løkkegaard. – Branner & Korch, 1950. – 136 p. – Text : direct.
104. *Pridham, B. R.* Contemporary Yemen: Politics and Historical Background. Contemporary Yemen / B. R. Pridham. – Exeter : Croom Helm, 1984. – 296 p. – Text : direct.
105. *Sanders, P.* Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo / P. Sanders. – Albany : State University of New York, 1994 – 248 p. – Text : direct.
106. *Selections* from Qazi Noaman's Kitab-Ul-Himma Fi Adabi Ataba-El-A'emma, of Code of Conduct for the Followers of Imam / tr. into English by J. Muscati and A. M. Moulvi. – Karachi : Ismaili Association in West Pakistan, 1950. – 135 p. – Text : direct.
107. *Selections* from Subh al-A'shā by al-Qalqashandi, Clerk of the Mamluk Court: Egypt: “Seats of Government” and “Regulations of the Kingdom”, From Early Islam to the Mamluks / Edited By T. G. Abdelhamid, H. El-Toudy. – London : Routledge, 2017. – 462 p. – Text : direct.
108. *Shaban, M. A.* Islamic History: A New Interpretation. In 2 volumes. Vol. 2. A. D. 750–1055 (A. H. 132–448) / M. A. Shaban. – Cambridge : Cambridge University Press, 1976. – 230 p. – Text : direct.
109. *Sheffer, G.* Diaspora politics: at home abroad / G. Sheffer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 290 p. – Text : direct.
110. *Stanley, Lane-Poole.* A history of Egypt in the Middle Ages / Lane-Poole Stanley. – New York : C. Scribner's Sons, 1901. – 418 p. – Text : direct.
111. *Stern, S. M.* Fatimid Decrees / S. M. Stern. – London : Faber & Faber, 1964. – 196 p. – Text : direct.
112. *Vatikiotis, P. J.* The Fatimid Theory of State / P. J. Vatikiotis. – Lahore : Orientalia Publishers, 1957. – 222 p. – Text : direct.
113. *Virani, S. N.* The Ismailis in the middle ages: a history of survival, a search for salvation / S. N. Virani. – Oxford : Oxford University Press, 2007. – 301 p. – Text : direct.

114. Walker, P. E. Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources / P. E. Walker. – London : I. B. Tauris, 2002. – 286 p. – Text : direct.

115. Walker, P. E. Fatimid history and Ismaili doctrine / P. E. Walker. – London : Routledge, 2008. – 338 p. – Text : direct.

116. Walker, P. E. Caliph of Cairo: Al-Hakim Bi-Amr Allah, 996–1021 / P. E. Walker. – Cairo : American Univ. in Cairo Press, 2009. – 317 p. – Text : direct.

117. Wüstenfeld, F. Geschichte der Fatimiden-chalifen: Nach arabischen Quellen / F. Wüstenfeld. – Dieterich, 1881. – 362 p. – Text : direct.

Научные статьи

118. Ал-Маварди, Абу-л-Хасан. Законы власти и религиозное правление. Выдержки из главы: Фи‘акд ал-’имама («Об утверждении имама») трактата Ал-’Ахкам ас-султаниййа ва-л-вилаят ад-диниййа («Законы власти и религиозное правление») / Абу-л-Хасан Ал-Маварди. – Текст : непосредственный ; перевод и примечания Т. Г. Туманяна // Вопросы философии. – 2018. – № 5. – С. 179–189.

119. Бертельс, А. Е. Находки рукописей на Памире / А. Е. Бертельс. – Текст : непосредственный // Народы Азии и Африки. – 1961. – № 2. – С. 234–236.

120. Бойков, А. А. Печать фатимидского халифа Захира / А. А. Бойков. – Текст : непосредственный // Записки коллегии востоковедов. – Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1930. – С. 201–209.

121. Завурбеков, Ф. З. Институт защиты прав человека в Фатимидском Халифате / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 8. – С. 85–88.

122. Завурбеков, Ф. З. Правоприменение в отношении женщин в фатимидском халифате X–XII вв. / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2020. – № 4. – С. 88–91.

123. Завурбеков, Ф. З. Система источников фатимидского права (X–XII вв.) / Ф. З. Завурбеков. – Текст : непосредственный // Евразийский юридический журнал. – 2022. – № 9 (172). – С. 106–107.

124. Завурбеков, Ф. З. «Да'а'им аль-ислам» как основной памятник права Фатимидского халифата (X–XII вв.) (историко-правовой обзор) / Ф. З. Завурбе-

ков. – Текст : непосредственный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2022. – № 3. – С. 109–112.

125. *Красулин, С. С.* Положение христиан в Египте в эпоху Фатимидов (X–XII вв.) / С. С. Красулин. – Текст : непосредственный // Вестник РУДН. – 2015. – № 3. – С. 40–48.

126. *Кулюшин, Н. Д.* Шиитская модель теократии: от имамата к вelayat-e факих / Н. Д. Кулюшин. – Текст : непосредственный // Полития. – 2007. – № 4. – С. 45–56.

127. *Рамазон, О.* Формирование и развитие института Мазалим в Арабском Халифате / О. Рамазон. – Текст : непосредственный // Вестник Таджикского национального университета. – 2015. – № 3-2. – С. 48–55.

128. *Пилипчук, Я. В.* Вождества берберов: основные механизмы образования государств в Магрибе / Я. В. Пилипчук. – Текст : непосредственный // Мета-морфозы истории. – 2016. – № 7. – С. 99–133.

129. *Прозоров, С. М.* Шиитская (имамитская доктрина) верховной власти / С. М. Прозоров. – Текст : непосредственный // Ислам. Религия, общество, государство : сборник статей. – Москва : Наука, 1984. – С. 204–211.

130. *Родионов, М. А.* Учение друзов в изложении Сами Насиба Макарима / М. А. Родионов. – Текст : непосредственный // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV-годовая научная сессия ЛО ИВ АН СССР. В 2 частях. Часть II. Доклады и сообщения по арабистике. – Москва : Наука : ГРВЛ, 1981. – С. 93–99.

131. *Рощин, М. И.* Халиф ал-Хаким и установление теократии в фатимидском Египте / М. И. Рощин. – Текст : непосредственный // Народы Азии и Африки. – 1978. – № 5. – С. 132–141.

132. *Семенова, Л. А.* Еще одна версия трактата Аху Мухсина / Л. А. Семенова. – Текст : непосредственный // Письменные памятники Востока. – Москва : Наука. 1974. – С. 150–164.

133. *Смирнов, А.* О расколе шиитов и исмаилитов в особенности / А. Смирнов. – Текст : непосредственный // Ученые Записки Императорского ка-

занского университета. – Казань : Изд. типо-литографии Университета, 1846. – С. 79–180.

134. *Сюкияйнен, Л. Р.* Концепция мусульманского государства: доктрина и реальность / Л. Р. Сюкияйнен. – Текст : непосредственный // Критика буржуазных политических и правовых концепций : материалы теоретического семинара по проблемам зарубежных стран. – Москва : Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. – С. 97–105.

135. *Allaoua, A.* Les Fatimides et le Maghreb central : littoralisation de la dynastie et modes de contrôle des territoires / A. Allaoua. – Text : direct // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. Publications de l'Université de Provence. – 2016. – No. 139. – P. 107–126.

136. *Allouche, A.* The Establishment of Four Chief Judgeships in Fāṭimid Egypt / A. Allouche. – Text : direct // Journal of the American Oriental Society. – 1985. – V. 105, no. 2. – P. 317–320.

137. *Avcu, A.* Dār al-hijra in Khārijī and Ismāʿīlī thought / A. Avcu. – Text : direct // Ilahiyat Studies. – 2012. – No. 2 (2). – P. 169–187.

138. *Bareket, E.* The Head of the Jews (Raʾis al-Yahud) in Fatimid Egypt: A Re-Evaluation / E. Bareket. – Text : direct // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 2004. – Vol. 67, no. 2. – P. 185–197.

139. *Bulliet, R. W.* Islamic History: A New Interpretation, Vol. 2, A. D. 750–1055 (A. H. 132–448) by M. A. Shaban / R. W. Bulliet. – Text : direct // International Journal of Middle East Studies. – 1978. – V. 9, no. 3. – P. 408–409.

140. *Calderini, S.* Cosmology and authority in medieval Ismailism / S. Calderini. – Text : direct // Diskus. – 1996. – Vol. 4, no. 1. – P. 11–22.

141. *Cohen, M. R.* On the Origins of the Office of Head of the Jews in the Fatimid Empire / M. R. Cohen. – Text : direct // AJS review. – 1979. – V. 4. – P. 27–42.

142. *Cohen, M. R.* In the Court of Yaʿqūb Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah / M. R. Cohen, S. Somekh. – Text : direct // The Jewish Quarterly Review. – 1990. – P. 283–314.

143. *Cortese, D.* The Nile: Its Role in the Fortunes and Misfortunes of the Fatimid Dynasty During its Rule of Egypt (969–1171) / D. Cortese. – Text : direct // History Compass. – 2015. – Vol. 13, no. 1. – P. 20–29.

144. *Daftary, F.* The Ismaili da'wa Outside the Fatimid dawla / F. Daftary. – Text : direct // L'Egypte Fatimide: Son Art et Son Histoire / Marianne Barrucand (ed.). – Paris : Presses de l'Universite de Paris-Sorbonne : The Institute of Ismaili studies, 2000. – P. 29–43.

145. *Dodge, B.* The Fatimid legal code / B. Dodge. – Text : direct // Muslim World. – 1960. – Vol. 50, no. 1. – P. 31–38.

146. *Fyzee, A. A. A.* Aspects of Fatimid Law / A. A. A. Fyzee. – Text : direct // Studia Islamica. – 1970. – No. 31. – P. 81–91.

147. *Goitein, S. D.* The origin of The Vizierate and its true character / S. D. Goitein. – Text : direct // Studies on Islamic history and institutions. – 2010. – Vol. 5. – P. 168–193.

148. *Goitein, S. D.* The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation / S. D. Goitein. – Text : direct // Studia Islamica. – 1955. – No. 3. – P. 75–91.

149. *Gottheil, R.* A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mān) in the Tenth Century / R. Gottheil. – Text : direct // Journal of the American Oriental Society. – 1906. – Vol. 27. – P. 217–296.

150. *Haji, H.* Institutions of Justice in Fatimid Egypt / H. Haji. – Text : direct // Islamic Law and Historical Contexts / al-Azmeh A. (ed.). – London : Routledge, 1988. – P. 198–214.

151. *Hamdani, S. A.* Ismaili Studies on Fatimid Egypt / S. A. Hamdani. – Text : direct // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 2013. – V. 56, no. 3. – P. 514–522.

152. *Ivanow, W.* Ismailis and Qarmatians / W. Ivanow. – Text : direct // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. – 1940. – V. 16. – P. 43–85.

153. *Ivanow, W.* The Organization of the Fatimid Propaganda / W. Ivanow. – Text : direct // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. – 1939. – Vol. 15. – P. 1–35.

154. *Jiwa, S.* Governance and Pluralism under the Fatimids (909–996 CE) / S. Jiwa. – Text : direct // Daftary F., Sajoo A., Jiwa S. *The Shi'i World: Pathways in Tradition and Modernity.* – London : Bloomsbury Publishing, 2015. – P. 111–130.
155. *Lev, Y.* The Fāṭimid Navy, Byzantium and The Mediterranean Sea 909-1036 CE/297-427 AH / Y. Lev. – Text : direct // *Byzantion.* – 1984. – V. 54, no. 1. – P. 220–252.
156. *Lev, Y.* Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094 / Y. Lev. – Text : direct // *International Journal of Middle East Studies.* – 1987. – V. 19, no. 3. – P. 337–365.
157. *Lev, Y.* The suppression of crime, the supervision of markets, and Urban society in the Egyptian capital during the tenth and eleventh centuries / Y. Lev. – Text : direct // *Mediterranean Historical Review.* – 1988. – Vol. 3, Issue 2. – P. 71–95.
158. *Lev, Y.* The Fatimid caliphate (358-567/969–1171) and the Ayyubids in Egypt (567–648/1171–1250) / Y. Lev. – Text : direct // *New Cambridge History of Islam.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – P. 201–236.
159. *Madelung, W.* A Treatise on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Manṣūr bi-Allāh / W. Madelung. – Text : direct // *Texts, Documents and Artefacts. Studies in medieval Shi'ism.* – Leiden : Brill, 2003. – P. 69–77.
160. *Madelung, W.* The Youth and Education of the Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu'mān / W. Madelung. – Text : direct // *Islam: identité et altérité: Hommage a Guy Monnot, OP.* – Turnhout : Brepols Publishers, 2013. – P. 331–341.
161. *Poonawala, I. K.* Al-Qāḍī al-nu'mān's works and the sources / I. K. Poonawala. – Text : direct // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* – 1973. – V. 36, no. 1. – P. 109–115.
162. *Poonawala, I. K.* A reconsideration of al-qāḍī al-Nu'mān's madhhab / I. K. Poonawala. – Text : direct // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* – 1974. – V. 37, no. 3. – P. 572–579.
163. *Poonawala, I. K.* Al-Qāḍī al-Nu 'mān and Isma'ili Jurisprudence' / I. K. Poonawala. – Text : direct // *Mediaeval Isma'ili History and Thought.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – P. 117–143.

164. *Poonawala, I. K.* The Evolution of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s Theory of Isma‘ili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of His Works on Jurisprudence / I. K. Poonawala. – Text : direct // The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought. – London : I. B. Tauris & Co Ltd., 2014. – P. 295–348.
165. *Poonawala, I. K.* The Chronology of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s Works / I. K. Poonawala. – Text : direct // Arabica. – 2018. – V. 65, no. 1-2. – P. 84–162.
166. *Pruitt, J.* Method in Madness: Reconsidering Church Destructions in the Fatimid Era / J. Pruitt. – Text : direct // Muqarnas. – 2013. – V. 30. – P. 119–139.
167. *Qadi, W.* An Early Fāṭimid Political Document (Ahd) / W. Qadi. – Text : direct // Studia Islamica. – 1978. – No. 48. – P. 71–108.
168. *Rustow, M.* The legal status of Dhimmī's in the Fatimid East: A view from the palace in Cairo / M. Rustow. – Text : direct // The Legal status of ḍimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries) / Edited by Maribel Fierro and John Tolan. – Turnhout : Brepols, 2013. – P. 307–332.
169. *Rustow, M.* Fatimid State Documents / M. Rustow. – Text : direct // Jewish History. – 2019. – V. 32, no. 2. – P. 221–277.
170. *Shoshan, B.* Fāṭimid grain policy and the post of the muḥtasib / B. Shoshan. – Text : direct // International Journal of Middle East Studies. – 1981. – V. 13, no. 2. – P. 181–189.
171. *Stern, S. M.* Three Petitions of the Fāṭimid Period / S. Stern. – Text : direct // Oriens. – 1962. – Vol. 15. – P. 172–209.
172. *Walker, P. E.* The Isma‘ili Da‘wa and the Fatimid Caliphate / P. E. Walker. – Text : direct // The Cambridge History of Egypt. – 1998. – V. 1. – P. 120–50.
173. *Walker, P. E.* The Relationship Between Chief Qāḍī and Chief Dā‘ī Under the Fatimids / P. E. Walker. – Text : direct // Speaking for Islam. – Leiden : Brill, 2006. – P. 70–94.
174. *Walker, P. E.* The Role of the Imam-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fatimids / P. E. Walker. – Text : direct // The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law / Ed. Gurdofarid Miskinzoda. – London : I. B. Tauris & Co Ltd, 2014. – P. 411–432.

Энциклопедии, словари, справочники

175. *Али-заде, А. А.* Хариджиты / А. А. Али-заде // Исламский энциклопедический словарь. – Москва : Ансар, 2007. – С. 297.
176. *Большаков, О. Г.* ал-‘Аббасийун / О. Г. Большаков // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – Москва : Наука : ГРВЛ, 1991. – С. 5–6.
177. *Den, Heijer J.* History of the Patriarchs of Alexandria / Heijer J. Den // Coptic Encyclopedia. – 1991. – V. 4. – P. 1238–1242.
178. *Perkins, K.* Aghlabid Amirate of Ifriqiya (800–909) / K. Perkins // Encyclopedia of African History / Edited by Kevin Shillington. – New York : Fitzroy Dearborn, 2005. – P. 20–21.
179. *The encyclopaedia of Islam.* In 12 volumes. Vol. 2 / eds. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. – New edition 4. – Leiden : Brill, 1991. – 1146 с.

**Сравнительная таблица ведомственной системы
Фатимидского и Аббасидского халифатов**

	Основные функции	Ведомственный аппарат Аббасидского халифата	Ведомственный аппарат Фатимидского халифата
1	Распределение конфискованного имущества	Временный диван мусадара	Диван ал-мутагиллат или ал-муфрад (доходы, конфискованные у воров, но не востребованные)
2	Сбор заявлений и петиций и их последующее представление халифу	Диван ал-рика	Диван ал-инша (корреспонденция)
3	Надзор за всеми диванами	Ал-зимама	Диван ал-маджлис и диван ал-назар
4	Сбор жалоб на действия чиновников	Диван ал-мазалим	Диван ал-мазалим
5	Ведение земельными налогами	Диван ал-харадж	Диван ал-назар
6	Сбор закята	Ал-садака	
7	Почтовые сообщения (в основном корреспонденция государственного значения)	Диван ал-барид	Диван ал-барид
8	Обработка официальных документов или иной корреспонденции	Диван ал-расаил	Диван ал-расаил
9	Хранение самых важных сведений о жизни халифа	Диван ал-хатам	Диван ал-хатам (заверение указов халифа), диван ум ал-халифа ал-Мустансир и диван ал-Азийзийя, диван ал-Амирийя
10	Казначейство	Диван бэйт ал-Мал	Диван бэйт ал-Мал
11	Составление реестра военнослужащих в соответствии с рангом, жалованьем и размером икта	Диван ал-джунд	Диван ал-джайш (жалование войскам), ал-икта (распределение поместий за военную службу), диван ал-кисва (припасы/снабжение) и диван ал-тираз (обмундирование), диван ал-амаир (флот), диван ал-раватиб (жалование войскам)
12	Вопросы благотворительности (состояние вакуфов и поступление садака)	Диван ал-бирр	Диван ал-ахбас
13	Вспомогательные	Диван ал-мавали ва-ль-гилман (забота о рабах и вольноотпущенниках (клиентах) дворца)	Диван ал-джихад (строительное ведомство), диван ал-шурта (полиция-суд), диван ал-курра (животноводство)