



## Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права

Р.И. Азаматов<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Российский исламский университет, г. Уфа, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: [azamatow\\_rustem@mail.ru](mailto:azamatow_rustem@mail.ru)

**Резюме:** Настоящая статья посвящена методологии исследования пророческой Сунны как источника исламского права и проблематике абсолютизации данного источника в сознании ее адептов. На основе выявленных закономерностей автор представляет три концептуальных подхода дифференциации Сунны: по типу ее аутентичности, законности и предметности. Первые два из них довольно детально описаны в методологической литературе, в то время как третий тип дифференциации лишен теоретизации, несмотря на наибольшую важность с точки зрения обоснования концептуализации Сунны. Параллельно автор анализирует причины разногласия исламских методологов и правоведов на основе предложенных типов дифференциации Сунны и представляет ее категории, подлежащие и не подлежащие концептуальному следованию. В заключение автор актуализирует проблематику концептуализации Сунны и необходимость консолидации интеллектуальной деятельности в осмыслении ее роли в методологии исламского права путем разработки универсальных критериев, позволяющих отличить религиозные предписания от политических решений.

**Ключевые слова:** Сунна; усуль аль-фикх; фикх; шариат; методология исламского права; исламское право

**Для цитирования:** Азаматов Р.И. Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):103–120. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-103-120





## Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law

R.I. Azamatov<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Russian Islamic University, Ufa, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: [azamatow\\_rustem@mail.ru](mailto:azamatow_rustem@mail.ru)

**Abstract:** This article examines the methodology of studying the Prophetic Sunnah as a source of Islamic law and the problem of absolutizing this source in the minds of its adherents. Based on the identified patterns, the author presents three conceptual approaches to differentiating the Sunnah: by its authenticity, legality, and objectivity. The first two have been described in considerable detail in the methodological literature, while the third type of differentiation lacks theorization, despite its greatest importance in substantiating the conceptualization of the Sunnah. Concurrently, the author analyzes the reasons for the disagreements among Islamic methodologists and legal scholars based on the proposed types of differentiation of the Sunnah and presents its categories, which are and are not subject to conceptual rigor. In conclusion, the author highlights the problematic of conceptualizing the Sunnah and the need to consolidate intellectual activity in understanding its role in the methodology of Islamic law by developing universal criteria for distinguishing religious prescriptions from political decisions.

**Keywords:** Sunnah; Usul al-Fiqh; Fiqh; Sharia; methodology of Islamic Law; Islamic Law

**For citation:** Azamatov R.I. Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):103–120. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-103-120

### Введение

Классические суннитские исламские методологи (усулийюн) и правоведы (фукаха') всегда с почтением относились к пророческой Сунне, отводя ей второе место после Корана. Такой интерес к Сунне обусловлен их духовной привязанностью к Посланнику Аллаха (ﷺ) и носит прагматичный характер. Тезисность Корана наделяет Сунну функцией толкования его предписаний [1, с. 194] и делает неизбежным обращение к ней. Однако отсутствие письменной фиксации Сунны на заре ислама, ее устная передача, географическое расселение сподвижников, концептуальные и методологические разногласия ученых к подходам выявления ее подлинности привели к избирательному отношению к ней. Данные факты обусловлены не недоверием ученых к Сунне, а их стремлением выявить ее аутентичность, функциональность, законность, предметность и очистить от привнесенных извне компонентов.



С сожалением приходится констатировать, что современные мусульмане, не имеющие достаточной методологической базы, ошибочно полагают, что всякий хадис носит универсальный характер и пригоден для претворения в жизнь. Порой это приводит к конфликтным ситуациям между мусульманами.

### **Классическая дифференциация пророческой Сунны**

Солидарность классических исламских методологов (усулиййун) в том, что Сунна представляет собой второй [1, с. 187] источник права после Корана, основывается на диалоге [2, с. 830 (№3592)] пророка Мухаммада (ﷺ) с Му'азом ибн Джабалем (ум. 18 х./639 г.), в ходе которого по пророческому одобрению за Сунной был закреплен соответствующий статус. Однако исламские методологи не абсолютизировали статус Сунны как источника права и не принимали в своей законодательной деятельности всё, что приписывалось к ней. В этой связи можно выделить три этапа ее дифференциации. Первым, доинтерпретационным [3, с. 141–142], этапом дифференциации Сунны является проверка её аутентичности (ثبوت السنة), т.е. ее причастности к пророку Мухаммаду (ﷺ). Вторым этапом (этапом первичной интерпретации) – определение её законности и правоприменимости (شرعية السنة). В ходе третьего этапа (этапа вторичной интерпретации) анализируется её предметность (موضوعية السنة).

Первый этап дифференциации Сунны вызван пониманием исламских правоведов того, что предания о ней не всегда являются подлинно аутентичными [3, с. 83, 141]. Второй – стремлением выяснить законность и обязательность преданий. Третий – попыткой объяснить критерии ее универсальности.

### **Дифференциация пророческой Сунны по типу ее аутентичности**

Проверка аутентичности преданий представляет собой метод, выявляющий их подлинность и исключаяющий их фальсификацию. Известно, что проверка аутентичности Сунны уходит своими корнями в глубокую древность. Еще до эпохи великих муджахидов сподвижники стали применять пусть и примитивные, но все же эффективные для своей эпохи меры предосторожности [4, с. 574; 5, с. 177; 6, с. 333] в отношении проверки аутентичности преданий, позволяющие исключить или минимизировать риск их фальсификации. Так, Абу-Бакр (ум. 13 х./634 г.) и 'Умар ибн аль-Хаттаб (ум. 23 х./644 г.) требовали от передатчика привести свидетеля, который засвидетельствовал бы подлинность предания [7, с. 163–165]. 'Али ибн Аби-Талиб (ум. 40 х./661 г.), в свою очередь, требовал дать клятву [5, с. 177; 6, с. 333]. Такое отношение сподвижников к принятию Сунны заложило основу для дальнейшего формирования методологами более сложной и детализированной проверки ее аутентичности. Ханафиты предложили свою методику, основанную на исследовании способа передачи известий (الخبير) от



пророка Мухаммада (ﷺ) до них. Она основана на анализе категоричности или предположительности их отношения к пророку Мухаммаду (ﷺ). Ханафиты, в отличие от хадисоведов [1, с. 409], выделяют три отдельных способа передачи информации: *мутаватир*, *машхур* и *ахад*.

*Мутаватир* (непрерывный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) первым поколением мусульман в таком их большом количестве, что фальсификация информации ими невозможна, с дальнейшей ее аналогичной передачей последующим второму и далее третьему поколениям, фальсификация информации которыми также невозможна [5, с. 22, 207]. Таким образом, *мутаватир* демонстрирует неразрывную связь между тремя поколениями передатчиков, симметрично передающих инвариантные сведения [4, с. 523; 6, с. 282]. Известия о пророке Мухаммаде (ﷺ), переданные подобным образом, считаются подлинно аутентичными и определенно относимыми к нему, для обозначения которых в научный обиход были введены такие термины, как «الخبر المتواتر» или «السنة المتواترة». Такая информация расценивалась как неоспоримость факта высказанного пророком Мухаммадом (ﷺ) изречения и/или совершенного им поступка. Более того, признание предания подлинно аутентичным было равносильно лично услышанной передатчиками речи и воочию увиденному ими поступку [4, с. 504; 5, с. 19, 208; 6, с. 279, 285, 291].

Признание преданий подлинно аутентичными в ханафитской методологии наделяло их невероятной силой аргументирования наряду с категоричными кораническими аятами [5, с. 197; 6, с. 366]. Поэтому такие предания были способны вносить корректировку в понимание коранических предписаний, например, раскрывать кратко изложенные смыслы (تفسير المجمل), конкретизировать абсолютные смыслы (تقييد المطلق), обособлять общие смыслы (تخصيص العام) и даже подтверждать окончание срока их действия (النسخ) [4, с. 518]. Авторитет подлинно аутентичной Сунны в глазах правоведов обусловлен не только спектром ее функциональности, но и тем, что ее отрицание равносильно выходу из религии [4, с. 504]. Вместе с тем количество подлинно аутентичной словесной Сунны ничтожно мало, ибо большая ее часть приходится на практическую Сунну [8, с. 66].

*Ахад* (единичный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) таким малым количеством мусульман первого поколения, что её подлинность остается сомнительной из-за потенциальной возможности фальсификация информации ими, с дальнейшей ее аналогичной по способу передачей второму и третьему поколениям мусульман, которые также могли фальсифицировать информацию. Это означает, что такие предания не получили распространения ни в первом, ни во втором поколении и остались единичными [9, с. 148]. Поэтому их связь с реальными словами и действиями пророка Мухаммада (ﷺ) сомнительна [5, с. 18, 168, 212; 6, с. 365]. Еди-



ничные предания (خير الأحاد) можно назвать сомнительно аутентичными, на долю которых приходится большая часть Сунны [8, с. 68]. Несмотря на неоднозначное отношение исламских правоведов к признанию их источниками права, представители четырех мазхабов закрепили за ними данный статус с условием соблюдения требований, свойственных каждому из них [8, с. 72–83]. Например, для того, чтобы единичные предания были приняты, по стандартам ханафитской методологии они: а) не должны противоречить кораническим аятам; б) не должны противоречить подлинно аутентичной Сунне (и, следовательно, *иджма'* [10, с. 433]); в) не должны касаться вопросов повседневной практики (عموم البلوى) [11, с. 3; 5, с. 196]; г) не должны противоречить здравому смыслу [11, с. 14]; д) не должны быть отвергнуты самими передатчиками, в том числе на практике [11, с. 3]; е) не должны быть отвергнуты другими правоведами первого поколения [6, с. 343, 364]. Эти условия привели к снижению количества принятых единичных хадисов у ханафитов [7, с. 271]. Однако это не означает, что они не обладали достаточными знаниями в области хадисов или вовсе отрицали признание единичных хадисов в качестве источника права, ибо сами ханафиты утверждают, что признание единичных хадисов источниками права является обязательным [4, с. 559; 12, с. 360]. Многочисленность условий показывает, что Абу-Ханифа (ум. 150 х./767 г.) акцентировал внимание не только на неразрывности цепочки передатчиков, но и на содержании преданий и отношении правоведов к ним [13, с. 122]. Похожее отношение присуще Малику ибн Анасу (ум. 179 х./795 г.), с точки зрения которого единичные хадисы вызвали доверие тогда, когда они соответствовали деяниям жителей Медины [1, с. 407; 13, с. 121].

*Машхур* (распространенный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) таким малым количеством мусульман первого поколения, что её подлинность остается сомнительной из-за потенциальной возможности ее фальсификации, однако получившей распространение во втором и третьем поколениях мусульман [5, с. 211; 12, с. 335]. Иными словами, *машхур* – это Сунна, возникшая вначале как единичная, но принятая вторым поколением правоведов [9, с. 147] и получившая распространение среди них в качестве источника права. Обширное принятие вторым поколением правоведов единичных преданий означает достижение консенсуса об их аргументационной силе, благодаря которому изначально сомнительно аутентичная Сунна утрачивает сомнительность и приобретает характер подлинного и категоричного аргумента [4, с. 86; 12, с. 335, 437]. Поэтому распространившиеся предания можно обозначить предположительно аутентичными. Благодаря этому изменению такие предания считаются более сильными, чем единичные [5, с. 198; 6, с. 366], и по своей функциональности тождественными подлинно аутентичным [4, с. 84; 5, с. 213; 6, с. 366]. Однако их отрицание мусульманином не выводит его из веры [5, с. 212; 6, с. 292–293].



## Дифференциация пророческой Сунны по типу ее законности

После проверки аутентичности Сунны наступает второй этап ее дифференциации – выявление ее законности, сущность которого заключается в том, чтобы выделить из нее предписания, устанавливающие (السنة التشريعية) и не устанавливающие закон (السنة غير التشريعية) для мусульман. Данный этап дифференциации Сунны можно назвать стадией первичной ее интерпретации [3, с. 142]. Если первый этап дифференциации, как правило, касался способа передачи информации о Сунне как таковой, то на данном этапе в большей степени акцент смещается на выявление законности практической Сунны и степени обязательности следования ей на надлежащем уровне. Возникновение потребности в данном типе дифференциации вызвано существенным различием функциональности «слов» и «поступков». Если слова, представляющие собой фонетическую оболочку заложенных в них значений, лексически несут в себе информацию, например, о вменении действия в обязательство (форма повеления [الأمر]) или о введении запрета на него (форма запрета [النهي]), и поэтому каждое слово должно расшифровываться так, как оно предусмотрено в языке, то действия лишены этих особенностей [14, с. 315]. Поэтому в ханафитской методологии закрепился принцип, что сам по себе поступок кого бы то ни было не считается абсолютным фактором побуждения к совершению подобного действия другими. Для этого необходима соответствующая словесная конструкция (اللفظ الصيغة) [6, с. 11–14; 9, с. 85]. Эта особенность пророческих деяний вовсе не отменяет их статус как источников права. Ибо стремление исламских правоведов анализировать сущность коранического повеления о необходимости следования за пророком Мухаммадом (ﷺ), их осознание его человеческой сущности и выявление факторов, повлиявших на формирование практической Сунны, стали основными причинами их пристального внимания к деяниям пророка Мухаммада (ﷺ). Возникшие в этой связи разногласия не позволили стандартизировать отношение методологов к практической Сунне, но они сошлись в том, что ее можно поделить на законодательную (التكليفي) и не законодательную (غير التكليفي) [14, с. 307]. Под законодательной Сунной подразумеваются те деяния пророка Мухаммада (ﷺ), которые возлагают на его последователей ответственность в разной степени следования им. Например, они в состоянии вменять в обязанность совершать (الفرض الواجب) или оставлять действие (الحرام أو المكروه), побуждать к нему (المندوب) или подчеркивать его допустимость (المباح). Подобным действиям пророка Мухаммада (ﷺ) надлежит подражать в том виде, в котором он их совершал [11, с. 85]. Что касается Сунны не законодательного типа, то она представлена естественными (الجبلي), частными (المخصوص) и совершёнными по оплошности<sup>1</sup> (الزلّة) действиями пророка Мухаммада (ﷺ). Такая практическая Сун-

<sup>1</sup> Исламские методологи допускают совершённые по оплошности деяния исключительно в земных вопросах и исключают их относительно вопросов религии.



на непригодна для подражания [15, с. 310–311] и, следовательно, не является источником права. Дискуссионными среди ханафитских правоведов остаются те действия пророка Мухаммада (ﷺ), оценка которых неизвестна. Если самаркандские ханафиты считают подражание им необходимым (الواجب) [10, с. 457], то иракские ханафиты – не обязательным, а допустимым (المباح) [11, с. 87]. Данной дифференциацией Сунны, детализирующей сущность деяний пророка Мухаммада (ﷺ), подтверждается тезис о том, что мусульмане не обязаны повторять все его действия [14, с. 315].

### Дифференциация пророческой Сунны по типу ее предметности

Третьим этапом дифференциации Сунны является её различие по типу предметности и универсальности ее применения всеми мусульманами, несмотря на фиксацию этих преданий в литературе. Данный этап дифференциации Сунны, представляющий собой вторую стадию ее интерпретации, был окончательно сформулирован маликитским правоведом Шихаб-ад-дином аль-Карафи (ум. в 684 х./1285 г.), согласно которому Сунна – это совокупность многочисленных распоряжений (التصرفات) пророка Мухаммада (ﷺ), поскольку он имел пять статусов: 1) статус муфтия, 2) статус посланника, 3) статус пророка, 4) статус судьи и 5) статус главы государства [16, с. 99–106]. Необходимость разграничения данных распоряжений пророка Мухаммада (ﷺ) обусловлена гетерогенностью их происхождения и перспективой их практического применения мусульманами в жизни.

Аль-Карафи дает определение и анализирует каждый статус. Так, *фетвотворческие* распоряжения (الإفتاء) пророка Мухаммада (ﷺ) представляют собой извещение о решении Аллаха на основе соответствующих аргументов по какому-либо вопросу фикха. Данный его статус унаследовали муфтии [16, с. 99–100]. *Посланнические распоряжения* (الرسالة) пророка Мухаммада (ﷺ) – это доведение (التبليغ) им божественных истин до людей. В этом статусе он является вещателем (المبلغ) и передатчиком (الناقل) божественных истин. Этот статус унаследовали от него передатчики хадисов и хранители Корана [16, с. 99]. Что касается его *пророческих распоряжений* (النبوة), то они являются следствием явления пророчества, которое означает принятие некоторыми людьми откровения от Аллаха, в котором содержится решение по какому-либо вопросу, касающееся только принимающего откровение человека. Примером этому является ниспослание пророку Мухаммаду (ﷺ) первых аятов: «Читай [откровение] во имя Господа твоего, Который сотворил [все создания], сотворил человека из сгустка [крови]»<sup>2</sup>. Иные же предписания<sup>3</sup>, которые содержат в себе божественные решения, касающиеся

<sup>2</sup> Священный Коран, сура «Сгусток», 1-2 аяты. Здесь и далее перевод смыслов коранических аятов цитируется по: *Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова*. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. [17, с. 392].

<sup>3</sup> В качестве примера таким предписаниям аль-Карафи приводит следующие аяты:



не только Пророка (ﷺ), но и верующих людей, являются проявлением его статуса посланника, а не пророка [16, с. 104]. Данные три статуса пророка Мухаммада (ﷺ), несмотря на определенные различия между ними, гомологичны по богооткровенному происхождению. Следовательно, его слова и поступки, высказанные и совершённые им в статусе муфтия, пророка и посланника, носят универсальный характер для всех мусульман и остаются таковыми до наступления Судного дня. Они предназначены для следования за ними без необходимости в разрешении компетентного органа. Большая часть его распоряжений относится именно к этому типу, в котором решаются такие вопросы, как совершение намаза, выплата закята и иные формы поклонения, приобретение права собственности на договорной основе и т.д. [16, с. 108–109].

*Судейские распоряжения* пророка Мухаммада (ﷺ) представлены его статусом судьи (القضاء). Сущность судейства заключается в принятии обязательного судебного решения на основе предоставленных доказательств. Таким образом, в статусе судьи пророк Мухаммад (ﷺ) строго следовал имеющимся доказательствам, а в статусе муфтия и посланника – божественному откровению [16, с. 102–103]. Этот тезис подтверждается словами пророка Мухаммада (ﷺ): «Вы приходите ко мне с тяжбами. Возможно, кто-то из вас лучше понимает предоставленные доказательства, чем другой! Пусть тот, кому я присужу право его брата [на основе предоставленных доказательств], не берет его [право]. Ибо это будет не чем иным, как частицей Огня!». [18, с. 557 (№2680)]. Изречения и поступки, исходящие от пророка Мухаммада (ﷺ) в статусе судьи, непозволительны для использования всеми мусульманами без соответствующего постановления судьи своего времени. Таким образом, вольное их использование мусульманами в жизни не означает, что они следуют за пророком Мухаммадом (ﷺ). Наоборот, это противоречие самой концепции Сунны. К судейским распоряжениям относятся хадисы, тематикой которых являются: присуждение права собственности на основе использования права преимущественной покупки (الشفعة), расторжение актов бракосочетания и договоров, развод из-за неспособности мужа обеспечивать супругу или вернуть ее после семейной клятвы (الإيلاء)<sup>4</sup>, требование погасить долги или предоставить товар [16, с. 108–109].

Наконец, распоряжения пророка Мухаммада (ﷺ), отданные им в статусе главы государства, можно назвать *военно-политическими распоряжениями*. Аль-Карафи справедливо отмечает, что данный статус – дополнительный. Ибо не каждый божий посланник был наделен им [16, с. 105–106]. Сущность данного статуса заключается в

---

«О завернувшийся! Встань и увещай...», которые возлагают на пророка Мухаммада (ﷺ) ответственность доведения божественных истин до людей, т.е. наделяют его статусом посланника [16, с. 104].

<sup>4</sup> Иля' [الإيلاء] – это семейная клятва, когда муж клянётся, что отказывается от близости со своей супругой в течение четырех и более месяцев [19, с. 110–111].



том, что глава государства уполномочен управлять (السياسة) земными делами народа, к которым относятся определение общественного блага, устранение общественного вреда, наказание преступников, подавление мятежа, наделение правом собственности на землю, оформление гражданства, объявление мобилизации и войны, раздел трофейного имущества и прочие аспекты внутренней и внешней политики. Всё это не входит в понятия фетвы, судебного решения, посланничества и пророчества [16, с. 105, 109]. Следовательно, любые хадисы и предания, относящиеся к данному типу распоряжений, недопустимы для использования в жизни мусульманами без разрешения высшей власти своего времени [16, с. 108].

### Дискуссионность некоторых хадисов

Заслуга аль-Карафи в систематизации данного типа дифференциации Сунны не ограничивается лишь вышесказанным. Он уделяет внимание и спорным случаям, а именно трем хадисам, категоризация которых является предметом дискуссии между исламскими правоведами.

**Первый хадис:** «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» (Мертвая земля принадлежит тому, кто её оживит)<sup>5</sup> [18, с. 480 (№2335)], смысл которого заключается в приобретении права собственности на бесхозные и не пригодные для возделывания земли. Малик [16, с. 111], Абу-Йусуф [20, с. 119–120], Шайбани [21, с. 137] и Шафи'и [22, с. 309; 23, с. 244–245; 16, с. 111] считают, что данный хадис основан на высказанном пророком Мухаммадом (ﷺ) в статусе муфтия, а Абу-Ханифа – в статусе главы государства. Если большинство правоведов апеллируют к принципу «предпочтения преобладающих» распоряжений [23, с. 245], а именно фетв, как например, дозволенность собирания дров, то Абу-Ханифа сравнивал оживление мертвых земель с наделением людей правом собственности на землю, а это прерогатива главы государства. Более того, он ссылаясь на хадис: «ليس للمرء إلا ما طاب به نفس إمامه» (Человеку позволительно совершать только то, что одобрит его имам) [24, с. 384].

**Второй хадис** связан с ситуацией, когда к пророку Мухаммаду (ﷺ) обратилась Хинд бинт 'Утба (ум. 13 х./636 г.) с жалобой на своего мужа Абу-Суфйана (ум. 31 х./652 г.) в том, что тот не выделяет ей и ее ребенку достаточное количество денег для пропитания. На что пророк Мухаммад (ﷺ) ответил: «Бери столько, сколько понадобится тебе и твоему ребенку по обычаю» [18, с. 449 (№2211)]. Маликиты относят данный хадис к судебным распоряжениям [16, с. 112], а ханафиты [25, с. 647; 26, с. 391; 27, с. 191], шафииты [23, с. 244–245] и ханбалиты [28, с. 318] – к фетве. Здесь маликиты также ссылаются на принцип «предпочтения преобладающих» распоряжений, а ханафиты – на принцип недопустимости принятия судебного решения в отсутст-

<sup>5</sup> Здесь и далее перевод хадисов с арабского языка на русский язык осуществлен автором статьи.



вие ответчика. Ибо, как они отмечают, на момент жалобы Абу-Суфьян находился в городе, и, значит, если бы это было судебным решением, то он непременно был бы вызван в суд [25, с. 647; 29, с. 25; 27, с. 191; 30, с. 362].

Данное предание примечательно еще и тем, что оно заложило основу разногласию исламских правоведов в отношении ситуации, именуемой «мас'алат аз-зафар» (مسألة الظفر), сущность которой заключается в следующем: если обладатель права (например, кредитор) получит возможность возратить своё право (долг) из имущества обанкротившегося должника или должника, не желающего выплачивать свой долг, будь то стандартное имущество (مثلي) или же нестандартное (قيمي), то обязан ли он для этого обратиться к судье или нет? Сторонники признания данного предания в качестве фетвы считают, что кредитор имеет на это право без необходимости обращения в суд [31, с. 108–109; 32, с. 10]. Однако Абу-Ханифа, также воспринявший данное предание в качестве фетвы, ограничил данное разрешение лишь стандартным имуществом [33, с. 172; 32, с. 10; 29, с. 25–26], считая, что распространение данного разрешения на нестандартные типы имущества может привести к притеснению [31, с. 109]. Те, кто воспринял данное предание в качестве судебного решения, утверждают, что возврат своего права кредитором без судебного решения запрещен [16, с. 112].

**Третий хадис** затрагивает право солдата присваивать обмундирование, оружие и транспортное средство поверженного им врага: «من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه» (Тому, кто повергнет врага и у него будет на это доказательство, принадлежит его обмундирование) [18, с. 660 (№3142)]. Маликитские [16, с. 116–117] и ханафитские [34, с. 48–49; 24, с. 442] правоведы утверждают, что этот тезис был произнесен пророком Мухаммадом (ﷺ) в статусе главы государства и главнокомандующего. Тогда как шафииты расценивают его как фетву, исходя из озвученного принципа «предпочтения преобладающих» распоряжений [16, с. 117; 35, с. 247; 23, с. 244–245]. Сторонники политического решения отмечают, что присвоенное обмундирование и оружие поверженного врага является разновидностью трофейного имущества, распределение которого – это прерогатива главы государства [34, с. 48–49].

К категории спорных хадисов можно отнести следующие:

1. Ширина дороги между строениями.

В сборнике аль-Бухари приводится хадис, согласно которому пророк Мухаммад (ﷺ) повелел оставлять расстояние между строениями в семь локтей: «قضى النبي صلى الله عليه وسلم إذا تشاجروا في الطريق بسبعة أذرع» (Когда мусульмане спорили по поводу дороги, пророк Мухаммад (ﷺ) велел оставлять [расстояние] в семь локтей) [18, с. 512 (№2473)]. Согласно мнению ханафитского правоведа ас-Сарахси (ум. 490 х./1097 г.), некоторые исламские правоведы считают, что хадис устанавливает закон для спорной ситуации между соседями [36, с. 55–56]. Следовательно, они восприняли данный хадис в качест-



ве фетвы. Сами же ханафиты не допускают применения данного хадиса по двум причинам: 1) сомнительная аутентичность (الأحاد) хадиса, который ханафиты отклоняют, если он касается повседневной практики (عموم البلوى); 2) частный характер хадиса, олицетворяющий пользу конкретной ситуации для конфликтующих сторон, а не установление [религиозного] закона о необходимом расстоянии между строениями [36, с. 56]. Толкование ас-Сарахси позволяет заключить, что ханафиты относят этот хадис либо к политическим решениям, либо к судебным, но никак не к фетвам и религиозным предписаниям.

## 2. Дополнительные наказания преступников.

Наряду с кораническими уголовными наказаниями в Сунне содержатся сведения о наказаниях, которые также является предметом спора между исламскими правоведами. К таким наказаниям можно отнести следующие: ссылка прелюбодея<sup>6</sup> [37, с. 320], казнь за однополую близость<sup>7</sup> [38, с. 391], казнь расхитителя могил<sup>8</sup> [38, с. 411], казнь лица, лишившего кого-либо жизни через утопление<sup>9</sup> [24, с. 449], ампутация оставшихся конечностей вора, совершившего кражу в третий и четвертый раз<sup>10</sup> [38, с. 416], и казнь вероотступника<sup>11</sup> [34, с. 109–110]. Если ханафиты относят данные наказания к категории политических решений, для обозначения которых они обычно используют понятия «السياسة» (сийаса), то представители других правовых школ – к религиозным предписаниям [41, с. 498]. Иными словами, ханафитские правоведа не считают указанные наказания частью религии и неизменно установленными обязательными божественными предписаниями [42, с. 251, 384]. Отсюда следует, что такие распоряжения пророка Мухаммада (ﷺ) могут отдаваться только органами высшей власти [42, с. 384].

Системное изложение последнего типа дифференциации Сунны в юридической литературе ханафитского толка практически не наблюдается. Это осложняет поиск информации, вынуждает собирать ее по крупицам и анализировать на основе метода индукции. Однако следует отметить заслугу ханафитского правоведа Акмаль-ад-дина аль-Бабарти (ум. 786 х./1384 г.), который разделил все предписания на два основных

<sup>6</sup> «عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام» (Передается от Посланника Аллаха (ﷺ), что он повелел наказывать неженатого прелюбодея ста ударами плетью и ссылкой на один год) [18, с. 549 (№ 2649)].

<sup>7</sup> «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به» (Казните того, кто вступил в однополую связь: того, кто это совершил, и того, с кем он совершил) [2, с. 1018 (№ 4462)].

<sup>8</sup> «من نبش قطعناه» (Мы отсечем руку тому, кто разграбит могилу) [39, с. 366 (№5682)].

<sup>9</sup> «من غرق غرقناه» (Мы утопим того, кто утопил человека) [40, с. 343 (№7768)].

<sup>10</sup> «...далее привели к нему [к пророку Мухаммаду (ﷺ)] вора, совершившего кражу в четвертый раз, он сказал: «Казните его». Они [сподвижники] возразили: «О Посланник Аллаха! Но он ведь только украл!» Тогда Пророк (ﷺ) ответил: «[В таком случае] отсеки ему конечность» [2, с. 1005 (№ 4410)].

<sup>11</sup> «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (Казните того, кто поменяет религию) [18, с. 632 (№ 3017)].



вида: предписания, устанавливающие закон [المشروع بمعنى نصب الشرع], и предписания, разрешающие устанавливать закон [المشروع بمعنى إذن بالشرع]. Очевидно, что первая категория подразумевает универсальные и вечные предписания, предназначенные для всех верующих вплоть до скончания времен, а вторая – для представителя высшей власти. Следовательно, предписания второй категории приобретают силу закона только после получения разрешения со стороны представителя высшей власти [43, с. 151–152].

Несмотря на довольно позднюю письменную фиксацию данной дифференциации Сунны как методологической концепции в трудах ханафитских и маликитских интенционалистов-рационалистов (أهل الرأي), критика их оппонентов из числа буквалистов-текстуалистов (أهل الحديث) в лице Шафи'и лишь подтверждает факт ее существования в сознании правоведов той эпохи. В этой связи Шафи'и своим высказываем «Если кто-то произвольно заявит, что одно слово пророка Мухаммада (ﷺ) является предписанием (الحكم), а другое – *иджтихадом*, то, если это случится, такое заявление приведет к тому, что люди потеряют Сунну» [44, с. 626] указал на то, что данная дифференциация Сунны приведет к ее потере [13, с. 119].

## Заключение

Проведенное исследование подтверждает факт того, что исламские методологи и правоведы прошлого не шли по пути абсолютизации и унификации преданий о Сунне. Напротив, они дифференцировали их для выявления ее аутентичности, законности и универсальности. Субстанциональная неоднородность Сунны не позволяет признать её универсальным источником права, что в свою очередь приводит к необходимости разделения содержащихся в ней положений на подкатегории, часть которых мусульмане, не занимающие пост главы государства, военачальника и судьи, не имеют права применения в жизни. Малоизученность данного концептуального подхода к дифференциации Сунны должна сформировать внутреннюю потребность мусульманских исследователей в более глубоком и детальном ее исследовании как источника права, в разработке рекомендаций по критериям разграничения религиозных предписаний от судебно-политических решений. Таким образом, теоретизирование данной концепции позволит отказаться от примитивизации Сунны, рассмотреть часть Сунны как отражение социально-экономических, политических и культурных реалий той эпохи, защитить Сунну и религию от агрессивных нападков и предупредить рознь между мусульманами.



## Литература

1. Абу-ль-Хаддж Саях. *Аль-Мадхаль аль-муфассаль иля аль-фикх аль-ханафи*. Амман: дар аль-Фатх; 2019. 685 с.
2. Абу-Дауд Суляйман ибн аль-Аш'ас. *Ас-Сунан*. Бейрут: Дар аль-аркам; 1999. 1536 с.
3. Бернанд Дж. Вайсс. *Дух мусульманского права*. СПб: Изд-во Диля; 2008. 320 с.
4. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 579 с.
5. Абу-Зайд ад-Даббуси. *Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 472 с.
6. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Тамхид аль-фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1993. 416 с.
7. Манна' аль-Каттан. *Тарих ат-ташири' аль-ислями*. Бейрут: му'ассасат ар-Рисаля; 1996. 367 с.
8. Заки-ад-дин Ша'бан. *Усуль аль-фикх аль-ислями*. Стамбул: мактабат аль-Иршад; 2019. 504 с.
9. Абу-ас-Сана' ал-Лямиши. *Китаб фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Гарб аль-ислями; 1995. 270 с.
10. 'Аля'-ад-дин ас-Самарканди. *Мизан аль-усуль фи натаидж аль-'укуль*. Каир: дар ат-Турас; 1999. 802 с.
11. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 445 с.
12. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Ат-Тахрир*. Бейрут: му'ассасат ад-Духа; 2022. 576 с.
13. İshak Emin Aktepe. Ebu Hanife ve Ehli hadisin Sunnet anlayışlarındaki temel farklar. *İslam hukuku araştırmaları dergisi*. 2012;(19):115–130.
14. 'Аля'-ад-дин ас-Самарканди. *аль-Мизан фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2004. 432 с.
15. Мулла Хусрев. *Мир'ат аль-усуль: шарх миркат аль-вусуль*. Бейрут: дар Садир; 2011. 477 с.
16. Шихаб-ад-дин аль-Карафи. *аль-Ихкам фи тамйиз аль-фатава 'ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кады ва-ль-имам*. Бейрут: дар аль-Башаир аль-ислямииййа; 2009. 338 с.
17. *Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова*. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 576 с.
18. Мухаммад аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Мансура: мактабат аль-Иман; 2003. 1552 с.



19. Азаматов Р.И. *Правовые аспекты исламского семейного права: учебное пособие*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2019. 123 с.
20. Абу-Йусуф. *Китаб аль-харадж*. Каир: дар ас-Салям; 2022. 380 с.
21. Мухаммад аш-Шайбани. *Китаб аль-асл*. Т. 2. Бейрут: дар ибн Хазм; 2012. 610 с.
22. Мухаммад аш-Шафи'и. *Аль-Умм*. Т. 5. Мансура: дар аль-Вафа'; 2001; 733 с.
23. 'Изз-ад-дин ибн 'Абд-ас-Салям. *Кава'ид аль-ахкам фи ислях аль-анам*. Т. 2. Дамаск: дар аль-Калям; 2000. 494 с.
24. Бурхан-ад-дин аль-Маргинани. *Аль-Хидая: шарх бидайат аль-мубтади*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 569 с.
25. Абу-Бакр аль-Джассас. *Ахкам аль-Кур'ан*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Фикр; 2010. 739 с.
26. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 16. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 432 с.
27. Фахр-ад-дин аз-Зайля'и. *Табйин аль-хакаик*. Т. 4. Булак: аль-Матба'а аль-кубра аль-амириййа; 336 с.
28. Абу-Исхак ибн Муфлих. *аль-Мубди': шарх аль-Мукни'*. Т. 10. Эр-Рияд: дар ар-Ракаиш; 2021. 776 с.
29. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 12. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 430 с.
30. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 4. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 472 с.
31. Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни. *Фатх аль-Бари*. Т. 5. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1959. 423 с.
32. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 13. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 440 с.
33. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 552 с.
34. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 10. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1989. 222 с.
35. Ибн Хаджар аль-'Аскаляни. *Фатх аль-Бари*. Т. 6. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1959. 645 с.
36. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 15. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1989. 222 с.
37. 'Абд-Аллах аль-Маусули. *Аль-Ихтийар ли-та'лиль аль-мухтар*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 607 с.



38. Бурхан-ад-дин аль-Маргинани. *Аль-Хидайя: шарх бидайят аль-мубтади*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 480 с.
39. Джамаль-ад-дин аз-Зайля'и. *Насб ар-райа ли-ахадис аль-хидайя*. Т. 3. Бейрут: Мактабат ар-Раййан; 1997. 497 с.
40. Джамаль-ад-дин аз-Зайля'и. *Насб ар-райа ли-ахадис аль-хидайя*. Т. 4. Бейрут: Мактабат ар-Раййан; 1997. 449 с.
41. 'Абд-аль-Кадир 'Ауда. *Ат-Таури' аль-джинаи аль-ислями*. Т. 1. Бейрут: аль-Мактабат аль-'асриййа; 2013. 568 с.
42. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 5. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 510 с.
43. Акмаль-ад-дин аль-Бабарти. *Аль-'Инайя: шарх аль-хидайя*. Т. 6. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2007. 621 с.
44. Мухаммад аш-Шафи'и. *Аль-Умм*. Т. 8. Мансура: дар аль-Вафа'; 2001. 788 с.

## References

1. Abu al-Hajj Salah. *Al-Madkhal al-mufassal 'ila al-fiqh al-hanafi* [A Detailed Introduction to the Hanafi Fiqh]. Amman: Dar al-Fath; 2019. 685 p. (In Arabic)
2. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'as. *Al-Sunan* [Abu Dawuds Hadith Collection]. Beirut: Dar al-Arkam; 1999. 1536 p. (In Arabic)
3. Bernard G. Weiss. *Dukh musulmanskogo prava* [The spirit of Islamic law]. Saint Petersburg: Dilya Press; 2008. 320 p. (In Russian)
4. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections on the Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2010. 579 p. (In Arabic)
5. Abu Zayd al-Dabbusi. *Taqwim al-'adillah fi usul al-fiqh* [Evaluation of arguments on the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 472 p. (In Arabic)
6. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Tamhid al-fusul fi al-usul* [The Preparation of Sections about Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 1993. 416 p. (In Arabic)
7. Manna' al-Kattan. *Tarikh at-tashri' al-islami* [History of Islamic Legislation]. Beirut: Mu'assasat al-Risalah; 1996. 367 p. (In Arabic)
8. Zaki al-Din Sha'ban. *Usul al-fiqh al-islami* [The Principles of Islamic Law]. Istanbul: Maktabat al-Irshad; 2019. 504 p. (In Arabic)
9. Abu al-Thana' al-Lamishi. *Kitab fi usul al-fiqh* [The Book of the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Garb al-islami; 1995. 270 p. (In Arabic)
10. 'Ala' al-Din al-Samarqandi. *Mizan al-usul fi nata'ij al-'uqul* [The Criteria of Principles about the Results of Minds]. Cairo: Dar al-Turath; 1999. 802 p. (In Arabic)
11. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections of the Principles]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2010. 445 p. (In Arabic)



12. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Al-Tahrir fi usul al-fiqh* [The Editing in the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Mu'assasat al-Dhuha; 2022. 576 p. (In Arabic)
13. Ishaq Emin Aktepe. Ebu Hanife ve Ehl-i hadisin Sunnet anlayishlarindaki temel farklar [The Fundamental Differences between the understanding of the Sunnah of Abu Hanifa and the Ahl al-Hadith]. *Islam hukuku arastirmalari dergisi* [Journal of Islamic Law Studies]. 2012;(19):115–130. (In Turkish)
14. 'Ala' al-Din al-Samarqandi. *Al-Mizan fi usul al-fiqh* [The Scales about the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2004. 432 p. (In Arabic)
15. Mulla Khusraw. *Mir'at al-usul: sharh mirqat al-wusul* [The Mirror of Principles: comments on the Ladder of Achievement]. Beirut: Dar Sadir; 2011. 477 p. (In Arabic)
16. Shihab al-Din al-Qarafi. *Al-Ihkam fi tamyiz al-fatawa 'an al-'ahkam wa tasarrufat al-qadi wa-l-imam* [The Precision of distinction between legal opinions, judicial decisions, and the discretionary actions of the judge and the head of state]. Beirut: Dar al-Bashair al-islamiyyah; 2009. 338 p. (In Arabic)
17. *Koran: Perevod s arabskogo i kommentarii M.-N. O. Osmanova* [Quran: Translation from Arabic and comments by M.-N.O. Osmanov]. Moscow: Lodomir, Vostochnaya literatura Press; 1995. 567 p. (In Russian)
18. Muhammad al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Mansurah: Maktabat al-Iman; 2003. 1552 p. (In Arabic)
19. Azamatov R.I. *Pravoviye aspekti islamskogo semeynogo prava: uchebnoye posobiye* [Legal aspects of Islamic family law: schoolbook]. Ufa: Bashkortostan State Pedagogical University Press; 2019. 123 p. (In Russian)
20. Abu Yusuf. *Kitab al-kharaj* [The Book of Kharaj]. Cairo: Dar al-Salam; 2022. 380 p. (In Arabic)
21. Muhammad al-Shaybani. *Kitab al-asl* [The Book of basis]. Vol. 2. Beirut: Dar Ibn Hazm; 2012. 610 p. (In Arabic)
22. Muhammad al-Shafi'i. *Al-Umm* [The Exemplar]. Vol. 5. Mansurah: Dar al-Wafa'; 2001. 733 p. (In Arabic)
23. 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam. *Qawa'id al-'ahkam fi islah al-anam* [Rules of judgment in the interests of mankind]. Vol. 2. Damascus: Dar al-Qalam; 2000. 494 p. (In Arabic)
24. Burhan al-Din al-Marginani. *Al-Hidayah: sharh bidayat al-mubtadi* [Guidance in explaining the beginning of the beginner]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 569 p. (In Arabic)
25. Abu Bakr al-Jassas. *Ahkam al-Qur'an* [Quranic legal injunctions]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr; 2010. 739 p. (In Arabic)



26. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 16. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 432 p. (In Arabic)
27. Fakhr al-Din al-Zayla'i. *Tabyin al-hakaik* [Clarification of truths]. Vol. 4. Bulaq: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyyah; 336 p. (In Arabic)
28. Abu Ishaq ibn Muflih. *Al-Mubdi': sharh al-Muqni'* [The Creator's Explanation of the Concise]. Vol. 10. Riyadh: Dar al-Rikaz; 2021. 776 p. (In Arabic)
29. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 12. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 430 p. (In Arabic)
30. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 472 p. (In Arabic)
31. Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari* [Fath al-Bari: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 5. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1959. 423 p. (In Arabic)
32. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 13. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 440 p. (In Arabic)
33. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 552 p. (In Arabic)
34. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Lengthy Explanation]. Vol. 10. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1989. 222 p. (In Arabic)
35. Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari* [Fath al-Bari: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 6. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1959. 645 p. (In Arabic)
36. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Lengthy Explanation]. Vol. 15. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1989. 222 p. (In Arabic)
37. 'Abd Allah al-Mawsili. *Al-Ikhtiyar li-ta'lil al-mukhtar* [The Choice for the Justification of al-Mukhtar]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 607 p. (In Arabic)
38. Burhan al-Din al-Marginani. *Al-Hidayah: sharh bidayat al-mubtadi* [Guidance in explaining the beginning of the beginner]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 480 p. (In Arabic)
39. Jamal al-Din al-Zayla'i. *Nasb al-rayah li-'ahadith al-Hidayah* [Hoisting the banner for the Hadiths of the book of Hidayah]. Vol. 3. Beirut: Maktabat al-Rayyan; 1997. 497 p. (In Arabic)
40. Jamal al-Din al-Zayla'i. *Nasb al-rayah li-'ahadith al-Hidayah* [Hoisting the banner for the Hadiths of the book of Hidayah]. Vol. 4. Beirut: Maktabat al-Rayyan; 1997. 449 p. (In Arabic)



R.I. Azamatov

Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law

*Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1): 103-120

41. 'Abd al-Qadir 'Audah. *Al-Tashri' al-jina'i al-islami* [Islamic criminal legislation]. Vol. 1. Beirut: al-Maktabat al-'asriyyah; 2013. 568 p. (In Arabic)
42. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 510 p. (In Arabic)
43. Akmal al-Din al-Babarti. *Al-'Inayah: sharh al-Hidayah* [The Care: a Commentary on Al-Hidayah]. Vol. 6. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2007. 621 p. (In Arabic)
44. Muhammad al-Shafi'i. *Al-Umm* [The Exemplar]. Vol. 8. Mansurah: Dar al-Wafa'; 2001. 788 p. (In Arabic)

### Информация об авторе

**Азаматов Рустем Ишбулдович**, PhD (Теология), старший преподаватель кафедры исламских наук Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

### About the author

**Rustem I. Azamatov**, PhD (Theology), Senior Lecturer of the Department of Islamic Sciences of the Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Russian Islamic University» of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, the Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 ноября 2025  
Одобрена рецензентами: 14 февраля 2026  
Принята к публикации: 10 марта 2026

### Article info

Received: November 14, 2025  
Reviewed: February 14, 2026  
Accepted: March 10, 2026