Почему Османская империя сохранила верность шариату*

Ю. Б. Фогельсон

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия;

Коллегия адвокатов г. Москвы «Бюро», Москва, Россия

yfogelson@hse.ru

ORCID: 0000-0002-5051-1402

Аннотация

На протяжении всего существования Османской империи шариат оставался основой гражданского права. В период радикальных социально-экономических реформ, известный как Танзимат, правительство Империи предлагало полностью изменить имперское позитивное право, включая и гражданское право, заменив его переводными западными аналогами. Однако в сфере гражданского права османским правоведам удалось отстоять свой путь реформирования. Мусульманское право, как основа гражданского права Империи, сохранилось, хотя и было кодифицировано. Таким образом, по мнению автора, османское общество сделало сознательный выбор, основанный на доверии, которое население Империи испытывало к своей правовой системе. В статье показано, как и под влиянием каких факторов формировалось это доверие.

Ключевые слова: Османская империя, круг справедливости, Танзимат, мусульманское право, кодификация

Для цитирования: Фогельсон Ю. Б. Почему Османская империя сохранила верность шариату. *Журнал ВШЭ по международному праву / HSE University Journal of International Law*. 2025. Том 3. № 2. С. 4–25.

Юрий Борисович Фогельсон — доктор юридических наук, профессор-исследователь департамента правового регулирования бизнеса факультета права НИУ ВШЭ; советник коллегии адвокатов г. Москвы «Бюро».

* Подготовлено при информационной поддержке ЗАО «Консультант Плюс».

Why the Ottoman Empire remained faithful to Sharia*

Y. B. Fogelson

HSE University, Moscow, Russia;
the Moscow Bar Association 'Bureau', Moscow, Russia

yfogelson@hse.ru
ORCID: 0000-0002-5051-1402

Abstract

In the Ottoman Empire, until its very end, Sharia remained the basis for civil law. During the period of radical socio-economic reforms (Tanzimat), the Imperial government proposed to completely change all imperial positive law, including civil law, replacing it with translated Western counterparts. However, in the field of civil law, the Ottoman jurists managed to defend their path of reform. Muslim law, as the basis of the Empire's civil law, was preserved, although codified. It was a conscious choice of the society. The author assumes that the main reason for this choice was the trust that the population of the Empire had in their legal system. The article shows how this trust was formed and what factors influenced it.

Key words: the Ottoman Empire, circle of justice, Tanzimat, Muslim law, codification

Citation: Fogelson Y. Why the Ottoman Empire remained faithful to Sharia. *HSE University Journal of International Law*. 2025. Vol. 3. No. 2. P. 4–25.

Yury B. Fogelson — doctor of science in law, research professor at the Department of legal regulation of business, Faculty of Law, HSE University; Counsel at the Moscow bar association 'Bureau'.

* Prepared with the information support of CJSC "Consultant Plus".

Введение: дискуссия о реформе гражданского права

Период в истории Османской империи с 1839 по 1876 год называют Танзиматом — временем глубоких социально-экономических реформ. Реформы затронули и правовую систему Империи. В 1850 году был принят Торговый кодекс, практически полностью переведенный с французского, в 1858 году — Уголовный кодекс, не полностью, но в значительной части также представлявший собой перевод французского кодекса. В сфере гражданского права — гражданского (неторгового) оборота, положения юридических лиц, наследственного, семейного права и др. — продолжало

действовать мусульманское право¹. Однако Империей руководили люди, считавшие, что османское гражданское законодательство устарело, а мусульманское право сдерживает развитие экономики. Они предлагали полностью заимствовать правовую систему Франции, которая в тот период была законодательницей мод в правовой сфере — по всему миру гремели Кодекс Наполеона и остальные четыре кодекса, разработанные французами в период с 1804 по 1810 год. Наиболее влиятельным из профранцузских османских деятелей был Мехмед Эмин Али Паша — одна из центральных фигур Османской империи эпохи Танзимата, выдающийся дипломат, представлявший Османскую империю на Парижском конгрессе, который завершил Крымскую войну. В тот период он несколько раз становился Великим Визирем, то есть главой правительства, а сменял его на этом посту единомышленник — Мехмед Эмин Фуад Паша. Оба государственных деятеля считали, что общегражданский кодекс Империи можно подготовить, переводя с французского Кодекс Наполеона, и активнейшим образом продвигали эту идею.

Им возражал Ахмед Джевдет Паша, также видный государственный деятель и член Высшего совета реформ Танзимата, бывший в тот период министром юстиции. Джевдет Паша и его сторонники признавали необходимость кодификации гражданского права, однако они считали, что нет нужды в заимствованиях зарубежного законодательства, а фикх ханафитской школы², действовавший в тот период в Империи, вполне может и должен быть кодифицирован³. Поскольку все понимали, что Кодекс Наполеона основан на *Corpus Iuris Civilis* (Юстиниановом Своде) (Stewart, 2012, p. 24), Джевдет Паша в качестве аргумента в пользу кодификации мусульманского права и отказа от заимствования Кодекса Наполеона привел следующее рассуждение. Он обратил внимание, что Юстинианов Свод был создан по поручению византийского Императора группой законоведов в Константинополе, также как и предлагаемая Джевдет Пашой кодификация мусульманского права должна создаваться в том же самом городе⁴ группой законоведов по поручению Султана. Но кодификация Юстиниана имела в своей основе знания и разум, тогда как мусульманское право опиралось не только на рациональные начала, но и на божественный шариат. Именно поэтому свод мусульманского права должен и будет во всем превосходить Юстинианов Свод (Cevdet Paşa,

¹ О кодексах того периода, действовавших в Османской империи см.: О. Туран (2017, с. 98–101).

² Действовавший в то время в Империи толк мусульманского права. Об этом см. далее.

³ О дискуссиях в отношении перевода Кодекса Наполеона или же создания собственного кодекса см.: О. Туран (2017, с. 100–102), R. Davidson (1963, p. 252–253).

⁴ В Стамбуле, который во времена Юстиниана назывался Константинополь.

1953, s. 64). Точка зрения Ахмеда Джевдет Паши победила, и в 1868 году под его руководством была сформирована группа юристов⁵, приступившая к кодификации действовавшего в Империи мусульманского права. Сам Джевдет Паша дал высокую оценку квалификации членов группы, отметив: «В группе ученых, созданной под моим скромным руководством, состояли самые выдающиеся правоведы и самые блестящие умы своего времени» (Sevdet Paşa, 1953, s. 63). Созданная ими кодификация получила в дальнейшем название *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*. Мы называем этот кодекс Маджалла.

Почему же Османская империя выбрала путь кодификации мусульманского права, а не французский кодекс, который к тому времени себя прекрасно зарекомендовал и активно продвигался правительством страны? Я, конечно, не сомневаюсь в том, что право — вполне светское социальное явление, однако, на мой взгляд, «божественность» источников мусульманского права, по-видимому, сыграла немаловажную роль в этом выборе, что будет показано далее по тексту статьи.

В этой статье я исхожу из того, что главную роль в отказе от копирования западного образца и сохранении национального гражданского права сыграло доверие: практически все подданные Империи, как мусульмане, так и немусульмане, верили в справедливость своей правовой системы, основанной на мусульманском праве. Далее в статье я покажу, как формировалось это доверие, какую роль здесь сыграли основные источники мусульманского права, их «божественность» и механизмы развития права, а какую роль — действия властей.

Один из критиков такого объяснения причин сохранения в Империи мусульманского права в гражданской сфере выдвинул следующий аргумент: еще задолго до реформ XIX века правовое развитие Империи отошло от исламского права, которое сохранило свои позиции лишь в сфере гражданского права и права личного статуса. Поэтому вполне закономерно, что иные отрасли права были готовы для восприятия французских образцов, тогда как в гражданском праве продолжало действовать исламское право, впоследствии кодифицированное в Маджалле. Тезис о том, что «уже давно... правовое развитие империи отошло от исламского права» неверен. Далее будет показано со ссылками на соответствующие источники, что мусульманское право с начала османских завоеваний и до

⁵ Группа по-турецки называлась *Cemiyet-i İlmîye* (Джемийет-и Ильмийе) — так ее называл сам Джевдет Паша (см. далее). Название можно перевести с турецкого, например, как «научное общество», но я считаю, что лучше переводить этот термин как «группа ученых», поскольку, на мой взгляд, такой перевод в большей степени соответствует функционалу этой группы юристов. В литературе эту группу часто называют Комиссией по разработке Маджаллы, так как она была создана фирманом Султана.

реформ Танзимата оставалось фундаментом всей правовой системы Империи. Действительно, некоторые аспекты социальной жизни, такие, например, как государственное управление, налогообложение, контроль за земельными ресурсами, не являлись предметом регулирования классического исламского права. Однако работы Ибн Таймийя (1263–1328) и его последователей в значительной степени восполнили этот пробел (Terzioğlu, 2021). Османские юристы (так называемые поздние ханафиты), о деятельности которых речь пойдет далее, развили это направление в османской правовой системе. Те сферы, которые все же не были охвачены мусульманским правом, регулировались правом «орфи». Нормы «орфи» должны были согласовываться с шариатом. Основой османской правовой системы оставалось право «шери», как называли шариат.

1. Священные тексты. Правосудие в классическом исламе

По представлениям мусульман шариат — путь правильной жизни — содержится в двух основных священных источниках: Коране и Сунне Пророка⁶. Мусульманские ученые считают и доказывают, что оба этих источника являются аутентичной божественной речью и в них Аллах сообщил людям правила праведной и справедливой жизни. Все правила содержатся в данных источниках либо в явной, либо в скрытой форме. Дело людей, ученых-правоведов, извлечь эти правила из священных текстов путем рассуждений. Для выведения правил используют разные методы рассуждений, а иногда и другие источники, такие, например, как орф (обычай), мнения ближайших сподвижников Пророка (сахабов) и другие, но эти источники второстепенны, основные — священные тексты, которые пользуются у мусульман безграничным доверием. Сословию ученых также доверяют, поскольку они специально учатся извлекать правила поведения из Корана и Сунны Пророка. Извлеченные правила называют фикхом, являющимся частью вечного и неизменного шариата⁷. Ученых-правоведов, развивавших фикх, называют факихами, а выводы, которые они формулируют в результате анализа священных источников и своих рассуждений, — фетвами. Фикх, по существу, состоит из собраний фетв.

Как и в любой религии, в исламе сложились несколько направлений научно-религиозной мысли, различавшихся используемыми вторичными

⁶ Сунна Пророка — это жизнь Пророка, изложенная в рассказах о его поступках и изречениях. Эти рассказы называются хадисами, и собирание, изучение и систематизация хадисов является одним из важнейших направлений исламской юридической науки.

⁷ Это весьма и весьма конспективное описание того, как развивается мусульманское право. Я говорю здесь о суннитском исламе. Другие направления исламской мысли в настоящей статье разбираться не будут.

источниками и методологией рассуждений. Они назывались мазхабами (толки или школы исламской мысли). Первоначально таких школ было больше двадцати, но ко времени создания Османской империи сохранились только четыре школы, названные по именам своих основателей: маликиты (Малик ибн Анас), шафииты (Мухаммад ибн Идрис аш Шафии), ханбалиты (Ахмад ибн Ханбаль) и ханафиты (Абу Ханифа)⁸. В Османской империи действовал ханафитский фикх. Как будет сказано далее, одним из важных факторов доверия к мусульманскому праву в Османской империи являлась деятельность факихов этой школы мусульманского права.

Идеалом мусульманского государства, как мы знаем, является халифат (Велльхаузен, 2018, с.8–9), и поэтому в любой мусульманской стране правление безусловно автократическое. Однако необходимость согласовывать свои решения с шариатом порождало элемент «конституционности» в этом правлении, а факихи выполняли роль своего рода «конституционной партии», настаивая на соответствии принимаемых решений шариату. Таким образом, создавался некоторый противовес автократическим тенденциям, а народ получал какую-то гарантию безопасности (Уотт, Какиа, 1976, с. 64). Эта относительная независимость мусульманского права от властей, от должностей, от статуса или богатства порождала дополнительное (в дополнение к авторитету священных текстов) доверие людей.

Очевидно, что у правоверного мусульманина не возникало вопроса о том, почему он должен соблюдать нормы шариата. Но вполне мог возникнуть вопрос: а не ошибся ли факих, к которому мусульманин обратился за разъяснениями этих норм? Известный исследователь мусульманского права Б. Вайсс описывает казус о разделе наследства, где стороны спора получили разные фетвы от разных факихов и так и не смогли прийти к согласию (Вайсс, 2008, с. 214–217). Ситуация, когда от разных факихов можно получить разные фетвы, порождает проблему действенности норм мусульманского права. Если возникает спор и существует несколько различных фетв, выведенных для решения этого спора, то какую из них применять? Более того, даже при единстве мнений факихов их позиция могла не совпадать с мнением тех, кто должен был исполнять законы и судебные решения — с мнением правителей.

В священных текстах мало и в весьма общей форме раскрывается проблема разрешения споров, естественным образом возникающих между

⁸ В исламском словаре (Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, с.152) имеется статья МАЗХАБ. Также в этом издании есть статьи о каждом из основателей четырех классических мазхабов мусульманского фикха.

людьми. В Коране — сура 4 аят 58 — сказано: *«Когда ж придется вам судить между людьми, по справедливости судите»* (Коран, 2024, с. 117), и для Корана это довольно типичное указание в отношении судейства. Очевидно, что в Коране ничего не сказано и не могло быть сказано о том, как заставить человека исполнять правила и решения суда, если он не делает этого добровольно. Поэтому проблемы такого рода решались, как сейчас принято говорить, *ad hoc*. Изначально спорные вопросы лично разрешал сам Пророк. Впоследствии он стал направлять своих сподвижников в разные части стремительно разраставшегося государства. Возникли исламские судьи — кади (Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, с. 125), но их полномочия не везде и не всегда были одинаковыми. Считалось, что кади судит, опираясь на мусульманское право, хотя кади использовали также и обычай (орф), а иногда и собственное представление о справедливости. Кади не всегда действовали согласно имеющимся фетвам, и не всегда решения кади и фетвы факихов выполнялись теми, кто должен был их исполнять. Рассказывают, например, о таком случае: *«одна женщина вышла замуж за неравного ей по происхождению; ее родичи потребовали от кади расторжения этого брака, на что тот, однако, не пошел, не подчинившись даже и прямому приказу правителя. Тогда правитель сам развел их. В данном случае столкнулись два мировоззрения: рыцарское мировоззрение старого арабского мира и демократическое — ислама, судившее не по крови, а по благочестию»* (Мец, 1973, с. 183). И такие случаи были не единичными.

Поэтому параллельно с судами кади в большинстве мусульманских стран существовали еще и мазалим — ведомства жалоб. Как пишет швейцарский востоковед А. Мец, в мазалим попадало *«всякое дело, разрешить которое кади было не под силу и разрешить которое должен был кто-то, имеющий больше власти»* (Мец, 1973, с. 195). Об этой роли мазалим пишут и другие авторы, однако у мазалим была еще одна функция. В мусульманском процессе не предусмотрено обжалование решений кади. Но фактически мазалим рассматривали не только решения, которые кади по каким-то причинам не могли рассмотреть, но они занимались также пересмотром вынесенных кади решений. Мазалим в своих решениях не были связаны мусульманским правом, и они являлись не судами в полном смысле слова, а ведомствами администрации (Коулсон, 2013, с. 130). Поэтому не возникало проблемы принудительного исполнения решений мазалим. Эти ведомства существовали с судами кади *«бок о бок, причем функции их никогда не были четко разграничены»*

(Мец, 1973, с. 195). Очевидно, что такая организация разрешения споров⁹ значительно снижала доверие людей к мусульманскому праву. Как будет показано далее, этот параллелизм и дублирование судебных функций были в Османской империи полностью устранены.

2. Кануны Султана

Классическое мусульманское право ориентировано на регулирование взаимоотношений между людьми, но не между людьми и властью. То, что мы сегодня называем публичным правом (например, наказания, налоги и т. п.), составляет незначительную часть мусульманского права по вполне очевидным причинам. Власть в халифате принадлежит Аллаху, а халиф выступает лишь как Его наместник. О каких взаимоотношениях с властью можно говорить, кроме полного и безусловного повиновения? Тем не менее в любом государстве неизбежно встают вопросы, связанные с системой правления (центрального и территориального), сбором налогов, контролем за использованием земли как невозполнимого ресурса, наказаниями за проступки и преступления. Поэтому мусульманские ученые были вынуждены разрабатывать эти аспекты взаимоотношений власти и подданных.

Мусульманская правовая наука включает специальный раздел, посвященный вопросам государственного управления — «сийяса», что в данном контексте означает искусство управления государством¹⁰. В Османской империи естественным центром сосредоточения власти являлся Султан. По воззрениям исламских ученых основной целью любой власти является справедливость и правосудие. Известный российский тюрколог М. С. Мейер так охарактеризовал основу мусульманской «сийясы» в Османской империи: *«Султан занимал центральное место в формирующейся системе управления османской державой. Согласно трактатам Низам аль-Мюльк и аль-Газали¹¹, его основная обязанность состояла в обеспечении справедливости и правосудия. Эти понятия связывались прежде всего с охраной общественного порядка, с*

⁹ Как и в случае с развитием мусульманского права, организация судов в классическом исламе здесь описана весьма конспективно.

¹⁰ «В применении к людям или городам сийяса становится искусством управления ими таким образом, чтобы способствовать их благополучию...» (Najjar, 1984, p. 92). Здесь и далее по тексту статьи цитаты из источников на иностранном языке воспроизводятся в переводе автора.

¹¹ Низам аль-Мюльк — известный мусульманский деятель, написавший в конце XI века книгу Сиясет-наме (Книга о правлении), до сих пор пользующуюся авторитетом среди мусульманских мыслителей. Абу Хамид аль-Газали — один из известнейших мусульманских ученых конца XI — начала XII века, автор огромного числа сочинений по исламскому праву и политике.

предотвращением незаконных действий со стороны представителей властей, особенно с недопущением чрезмерного обложения налогами райатов¹²» (Мейер, 1990, с. 50).

Свои обязанности обеспечивать справедливость и правосудие османский Султан реализовывал, во-первых, назначая и смещая должностных лиц, а, во-вторых, издавая различные указы и фирманы. Общеобязательные указы назывались канунами. Иногда кануны систематизировались и объединялись в своды, которые назывались канун-наме. Содержание канунов подлежало обязательному доведению до сведения народа. Кануны зачитывали в публичных местах громким голосом, и каждый житель имел право потребовать в суде или государственном учреждении копию канун-наме за небольшую плату (Льюис, 2024, с. 33). Первый из известных нам общеимперских канун-наме издал Султан Мехмед II Фатих¹³. При этом, как пишет советский востоковед-османист А. С. Тверитинова, если опустить вступление составителя этого канун-наме, то сборник начинается так: *«Эта книга законов является законом моего отца и деда. Она также является и моим законом. Мои славные потомки из поколения в поколение пусть действуют в соответствии с ним»* (цит. по Тверитинова, 1969, с. 8)¹⁴. Отсюда легко понять, почему в Османской империи систему указов и фирманов, иногда сведенных в канун-наме, называли «орфи» — обычным правом или правом, основанном на обычае (орф).

Основные нормы этого «султанского права» или права «орфи» касались именно тех сфер, в которых мусульманское право не работало, то есть организации управления, налогообложения, контроля за использованием земли, наказания за преступления и проступки. При этом существовало вполне искреннее убеждение, что все эти нормы не создавались, когда для этого возникал повод, но взяты из обычаев предков. Например, османы ввели налогообложение на основе строгого учета имущества в специальных регистрах «тахрир дефтери», которые велись централизованно (Coşgel, 2004, с. 87–100). Эта практика была унаследована от сельджуков — предшественников османов на данных территориях, а централизация налогового администрирования и выведение его из-под руки местных властей — не более чем организационное удобство, никак не затрагивающее древний обычай. А то

¹² Райатами называли податное население Империи.

¹³ Правил с 1451 по 1481 годы. Прозвище «Фатих» означает «Завоеватель». Именно этот Султан в 1453 году осадил и взял Константинополь, на чем и закончилась история Византии.

¹⁴ Мне не удалось найти в открытом доступе полный текст канун-наме Мехмеда II Фатиха ни на турецком, ни на английском языках. На русском языке имеется лишь «вольный перевод», как определил его сам автор. Поэтому я использую здесь не прямую, а косвенную ссылку.

обстоятельство, что это организационное нововведение явилось инструментом жесткой централизации государства, то есть по существу изменило его политический строй, — результат естественного хода вещей, а не чье-то реализованное намерение.

Таким образом, правовая система Османской империи состояла из двух частей — мусульманского права или, как его называли, права «шери» (от «шариат»), и канунов Султана или, как их называли, права «орфи» (от «орф» — обычай). В отличие от многих других мусульманских стран, где эти системы часто существовали параллельно и независимо друг от друга, в Османской империи они функционировали согласованно. Это, прежде всего, была заслуга османских юристов, которые входили в сословие ильмийе (они же именовались «улемы»).

3. Правоведы и власть

В Османской империи существовало довольно жесткое деление на сословия. В контексте этого исследования особый интерес вызывают два сословия: «ильмийе» — сословие ученых-улемов и «аскери», или правящий класс, администрация. В эпоху завоеваний словом «аскери» называли военных; в мирное время они превратились в управленцев (Исханоглу, 2006, с. 345, 375–389).

Главой сословия ильмийе (улемов) являлся верховный муфтий, который в Османской империи назывался Шейх-уль-ислам. Шейх-уль-ислам и все сословие ученых-улемов, развивающих мусульманское право, работали независимо от правительства. Шейх-уль-ислам не входил в состав Дивана, который возглавлял Великий Визирь и который, по существу, являлся правительством империи. Исследовательница османской культуры Р. Льюис так описывает положение Шейх-уль-ислама в системе власти: *«Шейх-уль-ислам всегда играл большую роль в системе власти империи... На нем лежала ответственность за объявление войны... К нему обращались также за экспертной оценкой соответствия кануна... нормам шариата. Ведь шейх-уль-ислам был хранителем и главным толкователем священного закона, он был совестью Султана и одновременно представлял собой духовный противовес Великому Визиру»* (Льюис, 2024, с. 32). Так, например, по одному из спорных вопросов Шейх-уль-ислам Эбуссууд эфенди¹⁵ сказал: *«На противоречащее шариату решение не может быть воли Султана»* (Исханоглу, 2006, с. 332) и соответствующий канун не вступил в силу. Более того, как пишет турецкий историк Р. Шентюрк:

¹⁵ Эбуссууд эфенди (также известный как Ходжа Челеби) — один из самых известных Шейх-уль-ислам Османской империи при Султанах Сулеймане I Кануни и Селиме II.

«Шейх-уль-ислам имел право свергнуть Султана, если он решал, что Султан больше не подходит для этой должности. Около трети всех османских Султанов были свергнуты фетвами шейх-уль-ислама» (Şentürk, 2013, p. 49).

Английский специалист по османской истории А. Либьер заметил следующее: *«Большим ограничением власти Османского Султана был Шариат, или Священный Закон Ислама, который претендовал на то, чтобы быть полностью выше него и вне его изменения. <...> Шариат представлял собой форму жесткой конституции, которая по своим собственным положениям не могла быть изменена. <...> Суверен не имел права изменять его ни в малейшей степени»* (Lybyer, 1913, p. 27).

Как уже отмечалось, османские улемы принадлежали к ханафитскому мазхабу и в литературе их называют «поздними ханафитами»¹⁶. Несмотря на то что мусульманское право развивалось формально независимо от государственной власти, улемы использовали инструменты своего мазхаба для интеграции права «шери» и права «орфи». Позднее учение ханафитов утверждало, что османские подданные были морально обязаны повиноваться Султану. Однако подчеркивалось, что эта власть не носит абсолютного характера — законность ее действий обусловлена соответствием целям шариата, таким как справедливость и правосудие (Ayoub, 2020, p. 3).

Таким образом, в Османской империи старались не допускать противоречия права «орфи» шариату, а если таковые все же возникали, спорные положения изменяли или отменяли. Как было показано ранее на примере Шейх-уль-ислама Эбуссууд эфенди, подобные ситуации действительно имели место. Таким образом, Султан действовал, как считалось, в соответствии со старинными обычаями, что наряду с провозглашенной ведущей ролью права «шери» и обеспечивало справедливость и правосудие.

Однако все сказанное выше не означает, что в Османской империи право «шери» толковалось и применялось полностью независимо от Султана и администрации. Американский исследователь С. Айюб, подробно изучивший труды османских ученых ханафитской школы того периода, пишет: *«...отношение к власти Султана в правовом мире поздних ханафитских юристов заставляет пересмотреть утверждение о том, что исламское право полностью независимо от политической власти. Из юридической литературы ханафитов очевидно, что*

¹⁶ Напомню, что ханафитский мазхаб (толк или школа) мусульманского права был назван так по имени его основателя Абу Ханифы (699–767 год). Биографические сведения о нем см. статью АБУ ХАНИФА в (Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, с. 11–12)

османский Султан играл признанную роль в обеспечении соблюдения закона, разрешении споров и устранении несправедливости. <...> Помимо этой роли, государственные приказы и эдикты вошли в авторитетные юридические комментарии и сборники фетв ханафитов и приобрели доказательную силу в юридическом дискурсе» (Ayoub 2020, p. 24).

Правоведы ханафитского мазхаба XV–XVII веков проделали большую работу для легитимации канунов Султана в рамках мусульманского права. Во-первых, они признали законность действий Султана в применении наказаний. Ханафитские юристы характеризовали этот тип власти как необходимый для поддержания порядка в обществе и санкционировали его, пока он не нарушал принципы справедливости в соответствии с исламским правом. Во-вторых, ханафитская правовая наука предоставила Султану право назначать и увольнять судей, обязывать их следовать преобладающим мнениям своих школ и приказывать им придерживаться определенной политики. И в-третьих, ханафитские юристы придавали определенную доказательную ценность и авторитет канунам османского Султана в процессе законотворчества внутри мазхаба (Ayoub, 2020, p. 118). Работа по трем указанным направлениям позволила органично вписать фигуру Султана и его правотворческую деятельность в систему мусульманского права «шери».

Функционирование правительства Империи обеспечивал Диван-и Хумаюн — институт, который в европейской терминологии следовало бы называть советом министров Империи. Председательствовал в Диван-и Хумаюн Великий Визирь (Исханоглу, 2006, с. 120, 122)¹⁷. В Диван-и Хумаюн не входил Шейх-уль-ислам — глава сословия ильмие. Шейх-уль-ислам назначался Султаном, как и Великий Визирь, то есть имел свой, независимый от правительства источник легитимности.

Но в состав Диван-и Хумаюн входили два высших чиновника, прямо связанных с правовой системой Империи: кадиаскеры. Буквально «кадиаскер» означает «военный судья». Первоначально эта должность соответствовала своему названию: Султан, отправляясь в поход, брал с собой человека из сословия ильмие — знатока законов, который помогал вершить правосудие в военном походе. Однако когда Султаны перестали лично вести войско в битву, кадиаскеры также утратили статус сугубо военных судей. Теперь они, во-первых, вели учет претендентов на

¹⁷ В дальнейшем функции Диван-и Хумаюн перешли к Великому Визирию; он собирал свой диван у себя в доме, получившим название Высокой Порты из-за высокой двери дома Великого Визиря. Словосочетание «Высокая Porta» стало синонимом правительства Османской империи, также в ходу было название «Блистательная Porta».

должности кади, муфтиев и мударрисов (преподавателей медресе) и при освобождении соответствующей должности предлагали кандидатуры для их замещения, во-вторых, рассматривали в собственных диванах некоторые дела аскери по первой инстанции¹⁸ и, в-третьих, участвовали в рассмотрении дел, которые попадали в Диван-и Хумаюн на пересмотр. Таким образом, правительство все же контролировало правосудие, правда, довольно мягко, путем пересмотра некоторых решений кади, чего исламское правосудие не предусматривало. Однако передача дела на пересмотр Диван-и Хумаюн — исключительный случай. На пересмотр попадали лишь очень запутанные дела, либо дела из регионов, где было много жалоб на кади, либо дела, имеющие важное политическое значение (Исханоглу, 2006, с. 344–345).

Провинциями (эялетами) управляли бейлербеи, назначавшиеся Султаном из сословия аскери. Как правило, при бейлербее также функционировал диван, обладавший административными и судебными функциями. Провинциальные диваны были очень похожи на Диван-и Хумаюн. В них входили высшие должностные лица эялета, в том числе и кади эялета. Точные границы между юрисдикцией провинциального дивана и кади остаются не вполне ясными. Однако известно, что диваны брали на себя рассмотрение дел *«в тех случаях, когда местные кади или... субаши¹⁹ были либо неспособны выполнять свои обязанности, либо обстановка не позволяла кади вынести справедливое судебное решение»* (Tekgöl, 2018, p. 20). При этом в отличие от «ведомства жалоб» мазалим, о которых было сказано ранее, во-первых, в состав диванов входили кади, а, во-вторых, провинциальные диваны не занимались пересмотром решений кади.

В Османской империи действовала система судебных округов. В каждый округ от сословия улемов назначался кади и муфтий, а от администрации — субаши. Назначение кади происходило на заседании Диван-и Хумаюн, а муфтий назначался Шейх-уль-исламом. Таким образом, и кади, и муфтий на местах, хотя и были государственными служащими, но назначались независимо от местной власти и не были ей подотчетны.

Муфтий, как правило, решал проблемы на основе фикха, а к кади обращались, когда решение, предложенное муфтием, либо не исполнялось одной из сторон спора, либо не удовлетворяло одну из сторон. Муфтий совершенно не зависел от местной бюрократии, а кади, хотя и входил в ее

¹⁸ Юрисдикция диванов кадиаскервов точно неизвестна.

¹⁹ Термин «субаши» в разные времена и у разных авторов имел и имеет разное значение. Ближе всего к действительности, по моему мнению, точка зрения С. Шоу, который называет субаши начальником полиции (Show, 1976, p.122).

состав, все же выносил решения, обязательные для исполнения всеми чиновниками.

И кади, и муфтию приходилось сотрудничать с администрацией, но действуя в качестве независимых государственных служащих. Администрация была обязана доставить обвиняемого в суд и привести в исполнение вынесенный ему приговор. Как уже отмечалось ранее, ханафитские юристы разработали юридическую доктрину, согласно которой кануны Султана встраивались в мусульманское право. Таким образом, мусульманское право поддерживало светскую власть. Здесь мы видим, что и светская власть поддерживала мусульманское право, обеспечивая явку в суд и исполнение судебных решений. Примечательно, что такая система взаимодействия позволяла обеспечивать независимость друг от друга административных и юридических властей.

Все сказанное выше основано на многочисленных независимых друг от друга источниках и опровергает тезис о том, что правовое развитие Османской империи уже давно отошло от мусульманского права, который обсуждался во введении. В следующем разделе несостоятельность данного тезиса будет дополнительно подтверждена исследованиями материалов судебных дел.

4. Правосудие в Османской империи

Долгое время в научной среде преобладала точка зрения, сформулированная классиком социологии Максом Вебером о якобы произвольном характере правосудия кади с опорой на собственные представления о справедливости, но не на закон: *«оно судит в основном с позиции конкретной справедливости, что естественно при отсутствии кодифицированного права, и благодаря этому его решения совершенно непредсказуемы (правосудие кади)»* (Вебер, 2018, с. 171).

Исследование судебных дел кади в Османской империи XVI–XVII веков полностью опровергает этот тезис. Израильский историк Х. Гербер изучал материалы судебных дел кади столичных городов того времени — Стамбула и Бурсы²⁰. Он отметил: *«Исламское право этого региона во всех отношениях кардинально отличалось от того, каким, по мнению Вебера, оно должно было быть»* (Gerber, 1994, p. 29–30). В отношении применения кади норм положительного права он пишет: *«Что касается полного отсутствия правил и, как следствие, полной непредсказуемости и полной свободы действий в руках кади, то в отношении центральной части Османской империи это совершенно не так. На практике большую*

²⁰ Бурса являлась столицей Империи до завоевания Константинополя и переименования его в Стамбул.

часть правовых норм составлял шариат с некоторыми дополнениями, почерпнутыми из кануна и обычаев. Весь этот свод законов был прекрасно известен сторонам судебного процесса, и в нем не было ни секретов, ни неожиданностей. В каждом рассмотренном мной деле я мог определить закон, на котором основывался кади. Отсюда я заключаю, что правосудие кади в области моего исследования было, по сути, очень эффективным и предсказуемым» (Gerber, 1994, p. 177).

Другой израильский ученый, А. Рубин, обобщая исследования, имеющиеся в этой сфере и относящиеся к XIX веку, отметил: «Одной из общих черт, которая поразила ученых, работавших над “сиджилис” (протоколами шариатских судов), были юридические знания, которыми обладали тяжущиеся стороны. Похоже, что обычные и зачастую неграмотные мужчины и женщины, обращавшиеся в суды, были знакомы с основными юридическими терминами и процедурами, а собранная ими информация позволяла им рационально действовать в суде» (Rubin, 2019, p. 129–130).

Говоря о тех сферах жизни, которые затрагивались в изученных им судебных делах, Гербер пишет «шариатский суд центрального региона Османской империи охватывал практически все мыслимые сферы жизни, включая уголовные дела» (Gerber, 1994, p. 15), и это еще раз подтверждает ошибочность тезиса о том, что «правовое развитие Османской империи отошло от исламского права», который обсуждался в первом разделе статьи.

Гербер изучил несколько тысяч дел в судах кади. Для статистических выводов он выбрал один из сборников, который включал в себя 140 судебных дел, посчитав его представительной выборкой²¹. На примере дел из этого сборника Гербер проанализировал вопрос о социальной принадлежности сторон процессов у кади. Статистика по этим 140 делам оказалась следующей: в 71 из 140 случаев и истец, и ответчик были мужчинами-простолюдинами. Женщины, участвовавшие в общей сложности в двадцати двух делах, также все были простолюдинками. Иными словами, суд использовался в основном простыми людьми для решения своих проблем.

Интересна также статистика исходов дел в зависимости от социальной принадлежности сторон. Женщины выиграли семнадцать из двадцати двух дел против мужчин, немусульмане — семь из восьми дел против мусульман, простолюдины — шесть из восьми дел против аскери. Только в противостоянии «простолюдины против улемов» мы находим десять дел,

²¹ Обоснование Гербера почему он выбрал этот сборник см. (Gerber, 1994, p. 197).

выигранных простолюдинами, и столько же — улемами. Таким образом, нельзя сказать, что суд кади обслуживал интересы правящего класса.

Говоря о влиянии чиновников на решения кади, Гербер пишет: *«Ни в одном зарегистрированном случае нет намеков на этот счет; если бы такое вмешательство происходило тайно, сомнительно, чтобы... кто-нибудь смог показать, что другие системы — например, современная демократическая — менее уязвимы в этом отношении»* (Gerber, 1994, p. 40). Многочисленные дела свидетельствуют, что государственные чиновники часто сами участвовали в судебных разбирательствах с обычными гражданами и нередко проигрывали споры. Таким образом, суд кади в Османской империи действительно служил для обычных людей инструментом защиты прав, а также средством защиты представителей низших классов от возможных посягательств со стороны элиты. Важно подчеркнуть, что государство воздерживалось от вмешательства в судебные процессы и не пыталось повлиять на суд в пользу своих функционеров (Gerber, 1994, p. 56–57).

Гербер изучил также вопрос о коррупции в судах кади. Для этого он использовал так называемую «книгу жалоб» — так можно перевести название «шикайет дефтери» — которая сохранилась в Османском архиве Стамбула. В этой книге были собраны жалобы граждан к правительству на различных местных чиновников (Gerber, 1994, p. 154). В отношении жалоб на кади Гербер отметил: *«одной из наиболее характерных особенностей является почти полное отсутствие обвинений в коррупции судей в строгом смысле этого слова, то есть обвинений в предвзятом суждении из-за взяточничества»* (Gerber, 1994, p. 159).

Таким образом, все социальные слои населения Османской империи во всех сферах жизни активно пользовались своей правовой системой, основанной на мусульманском праве. Люди не избегали судов, прекращая свои споры путем медиации, как это было в Китае (Wong, 1998; Feng, 2010, p. 120). Не было, как в имперской России, отдельных (волостных) судов, в которых применялось не государственное, а обычное право и судилась основная масса крестьянского населения (Леонтьев, 1909, с. 104–132). Люди шли со всеми своими спорами, включая споры с чиновниками, в мусульманский суд кади и находили там защиту. С моей точки зрения, это позволяет говорить о доверии населения Империи к своей правовой системе.

Высочайший авторитет первоисточников, независимость от власти ученых-юристов, развивающих право, честность и непредвзятость кади, подсудность чиновников и обязательность исполнения чиновниками решений кади и создали, на мой взгляд, ту атмосферу доверия к правовой

системе, которая существовала в Османской империи в период XVI–XVII веков. Завершая свое исследование, Гербер оценил ситуацию с судебной властью в Османской империи в изученный им период как «верховенство шариата» (Gerber, 1994, p. 173).

А. Рубин изучал вопрос о верховенстве права в Османской империи в период Танзимата, то есть на два столетия позже исторического отрезка, к которому относятся исследования Гербера. К этому времени в Империи действовали не только шариатские суды кади, но и суды низамийе, очень похожие на суды западного типа с регламентированным процессом. Уголовные дела были подсудны только судам низамийе, а юрисдикция судов низамийе и судов кади в сфере гражданского права не была четко разграничена, и стороны могли выбрать, в каком суде разрешать гражданский спор. Важно подчеркнуть, что суды низамийе не обладали полномочиями по дублированию или пересмотру решений кади. Если мазалим являлись инструментом администрации, который использовался для пересмотра решений кади, то суды низамийе являлись судами, так же как и суды кади, независимыми от администрации и отличались от судов кади процессом и применяемым правом. Рубин так оценивает работу этих судов: *«Оба суда придерживались принципа верховенства права в том смысле, что нормативное право служило единственным источником судебных решений»* (Rubin, 2017, p. 131).

Интересно также мнение этого ученого относительно знакового политического процесса 1881 года по делу об убийстве Султана Абдул-Азиза. Этот процесс считают политическим, так как в убийстве обвинили и затем приговорили несколько крупнейших чиновников, являвшихся политическими противниками Абдул-Хамида II, сменившего Абдул-Азиза. Процесс проходил в суде низамийе во дворце Йылдыз, поэтому автор называет его процессом Йылдыз. Рубин заключает: *«Несмотря на многочисленные процессуальные нарушения, которые были очевидны в ходе процесса Йылдыз, это было проявление современного верховенства закона в том виде, в каком его представляли в конце девятнадцатого века»* (Rubin, 2017, p. 138).

Я не вижу причин не доверять общему мнению двух авторов, независимо друг от друга изучавших правосудие Османской империи разных периодов.

Заключение. Круг справедливости

Как известно, приверженность принципу справедливости является ключевой для ислама вообще (Муртазин, 2008, с. 205–211) и, в частности, она была характерной чертой османского образа мыслей на всем

протяжении истории османов. В самом начале их завоеваний лозунгом для своей экспансии на запад (то есть завоевания христианских земель) они «выдвинули... свою приверженность принципу справедливости (Исханоглу, 2006, с. 7). «Османские правители устанавливали на завоеванных землях твердый порядок и запрещали грабить мирное население, добычей воинов становилось лишь имущество тех, кто оказывал сопротивление. Если где-то у подданных Султана отнимали сверх положенного, то... за подобную инициативу можно было заплатить головой» (Явуз, 2024, с. 24–25).

В мире было много попыток описать справедливость аналитически, османы понимали этот феномен совершенно в ином ключе. Их восприятие справедливости можно объяснить, обратившись к так называемой теореме Томаса: «Если ситуации определяются людьми как реальные, они реальны по своим последствиям» (Thomas & Thomas, 1928, p. 571–572)²². Как можно судить из сказанного выше, население Османской империи в XVI–XVIII веков считало, что оно живет в справедливом обществе²³. Неслучайно этот период жизни Османской империи называют *Rah Ottomana*.

Правда, бессрочно сидели в клетке дворца Топкапы брата Султана, и Султан в любой момент без объяснения причин мог убить каждого янычара и даже некоторых гражданских лиц, находящихся на службе Высокой Порты, так как все они являлись его рабами. Но это считалось справедливым. Таковы были понятия о справедливости в этом обществе. Али Кыналызаде эфенди — известный османский писатель и ученый — в 1565 году написал книгу «Принципы морали»²⁴, в третьей части которой им представлена восьмичастная конструкция, лежащая в основании османского государства. Эта модель, части которой были расположены по кругу, была им названа «круг справедливости»:

Гармония в мире может быть обеспечена справедливостью.

Мир — это сад, где государство — его ограда.

²² Данный тезис не является теоремой в том смысле, какой придают этому слову математики. Перед нами наблюдение социологов, которое регулярно подтверждается на практике.

²³ Это, во-первых, совершенно не означает, что понимание обществом справедливости присуще всем членам этого общества. И в Османской империи, как и везде были восстания, внутренние смуты, но их инициировало меньшинство. Большинство же в XVI–XVIII веках считало, что живет в обществе со справедливым порядком. Во-вторых, понимание обществом справедливости может меняться, и довольно быстро. И османы разуверились в справедливости своего порядка, когда они начали проигрывать Европе.

²⁴ Турецкое название книги «Ahlâk-ı Alâî». Слово *Ahlâk* означает по-турецки «мораль», а точного перевода турецкого слова *Alâî* я в доступных мне словарях не нашел. Словосочетание «Ahlâk-ı Alâî» разными интернет-переводчиками переводится по-разному: от «семейная мораль» до «высокая мораль». Вариант «Принципы морали» я счел наиболее приемлемым.

Шариат обеспечивает порядок в государстве.

Власть поддерживает шариат.

Чтобы обладать властью, нужна крепкая армия.

Чтобы содержать армию, нужны большие средства.

Чтобы обеспечить эти средства, нужно располагать народом, живущим в достатке и спокойствии.

Чтобы народ жил в достатке и спокойствии, нужна справедливость (Исханоглу, 2006, с. 373).

Несколько по-иному расположила эти восемь частей Л. Дарлинг, но это не принципиально, поскольку они образуют тот же круг (Darling, 2013, p. 140).

Вся ближневосточная политическая мысль очень давно находилась под влиянием идеи о круге справедливости (Гудвин, 2013, с. 100; Darling, 2013), хотя свое название эта конструкция получила лишь в работе Кыналызаде. Однако не во всех государствах Ближнего Востока эта идея эффективно воплощалась в жизнь, — эффективно в том смысле, что население верило в справедливость общественного порядка. Властям Османской империи это удалось (Itzkowitz, 1980, p. 88–89). Поэтому концепция «круга справедливости» была впервые четко сформулирована и получила свое название именно из уст османского автора.

Как мы видим, основой общественного порядка в османском обществе, живущем в круге справедливости, являлся шариат. Нет ничего удивительного в том, что Османская империя до самого своего распада не хотела расстаться с шариатом и полностью перейти на западную систему позитивного права. Эта позиция османского общества обусловила отказ от копирования Кодекса Наполеона, вместо которого был создан Маджалла — собственный правовой кодекс, основанный на мусульманском праве.

Список литературы / References

1. Вайсс, Б. Дж. (2008). *Дух мусульманского права. Усул ал фикх*. Диля. Weiss, B. G. (2008). *The spirit of Muslim law*. Usul al fiqh. Dilya.
2. Вебер, М. (2018). *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*, в 4 т., Т. III. Изд. дом Высшей школы экономики. Weber, M. (2018). *Economy and society: essays on understanding sociology*. In 4 vol. Vol. III. Izd. dom Vysshey Shkoly Ekonomiki.
3. Велльхаузен, Ю. (2018). *Арабский халифат. Золотой век ислама*. Центрполиграф. Wellhausen, J. (2018). *The Arab Caliphate. The Golden Age of Islam*. Tsentrpoligraf.

4. Гудвин, Дж. (2013). *Величие и крах Османской империи. Властители бескрайних горизонтов*. Азбука-Аттикус.
Goodwin, J. (2013). *Lords of horizons: a history of the Ottoman Empire*. Azbooka-Attikus.
5. *Ислам. Энциклопедический словарь*. (1991). Наука.
Islam. An encyclopedic dictionary. (1991). Nauka.
6. Исханоглу, Э. (Ред.). (2006). *История Османского государства, общества и цивилизации*. Т. 1. Восточная литература.
Iskhanoglu, E. (Ed.). (2006). *History of the Ottoman State, society and civilisation*. Vol. 1. Vostochnaya literatura.
7. Коран. (2024). *Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Прохоровой* (изд. 18-е дополн). РИПОЛ КЛАССИК.
The Quran. (2024). *Translation of meanings and comments by Iman Valeria Prokhorova* (18th ed., supplemented). RIPOL CLASSIC.
8. Коулсон, Н. Дж. (2013). *История исламского права*. Центр исламоведческих исследований.
Coulson, N. J. (2013). *A history of Islamic law*. Tsenter islamovedcheskikh issledovaniy.
9. Леонтьев, А. А. (1909). *Крестьянское право. Систематическое изложение особенностей законодательства о крестьянах*. Изд-во юрид. кн. магазина.
Leontiev, A. A. (1909). *Peasant law. A systematic presentation of the specifics of legislation on peasants*. Izd-vo jurid. kn. magazina.
10. Льюис, Р. (2024). *Повседневная жизнь Османской Турции. Быт. Религия. Культура*. Центрполиграф.
Lewis, R. (2024). *Everyday life in Ottoman Turkey*. Tsentrpoligraf.
11. Мейер, М. С. (1990). Кризис Османских имперских порядков: меняющиеся отношения центра и периферии в XVIII. В С. Ф. Орешкова (Ред.), *Османская империя: Государственная власть и социально-политическая структура. Сборник статей*. Наука.
Meyer, M. S. (1990). The Crisis of the Ottoman imperial order: changing relations between the center and the periphery in the XVIII century. In S. F. Oreshkova (Ed.), *The Ottoman Empire: state power and socio-political structure. Collection of articles*. Nauka.
12. Мец, А. (1973). *Мусульманский ренессанс*. Наука.
Metz, A. (1973). *The Muslim Renaissance*. Nauka.
13. Муртазин, М. Ф. (Ред.). (2008). *Исламоведение: пособие для преподавателя*. Изд-во Московского исламского университета.
Murtazin, M. F. (Ed.). (2008). *Islamic studies: a teacher's guide*. Izd-vo Moskovskogo universiteta.
14. Тверитинова, А. С. (1969). Канун-наме султана Селима I и его место в законодательстве Османской империи. В А. С. Тверитинова (Ред.),

Книга законов султана Селима I. Наука.

Tveretina, A. S. (1969). The Eve of Sultan Selim I's name and its place in the legislation of the Ottoman Empire. In A. S. Tveretina (Ed.), *The Book of Laws of Sultan Selim I*. Nauka.

15. Туран, О. (22–23 июня 2017). *Кодификация законодательства в Османской империи в XIX веке и создании Маджалле (гражданского кодекса)*. В Д. Ю. Шапсугов (Ред.), *Полиэтнические государства и нормативно-юридические системы народов Кавказа: понятие, разновидности, историческое значение для формирования национальных государств: Материалы VII Международной научно-практической конференции, Нальчик*.
Turan, O. (22–23 June 2017). *Codification of legislation in the Ottoman Empire in the 19th century and the creation of the Majalla (Civil Code)*. In D. Yu. Shapsugov (Ed.), *Multiethnic states and regulatory and legal systems of the peoples of the Caucasus: concept, varieties, historical significance for the formation of national states: Proceedings of the VII International Scientific and Practical Conference, Nalchik*.
16. Уотт, У. М., Какиа, П. (1976). *Мусульманская Испания*. Наука.
Watt, W. M., Kakia, P. (1976). *Muslim Spain*. Nauka.
17. Явуз, А. (2024). *Османь. История великой империи*. АСТ.
Yavuz, A. (2024). *The Ottomans. The history of the great Empire*. AST.
18. Ayoub, S. A. (2020). *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*. Oxford University Press.
19. Wong, K. Y. (1998). *Dispute Resolution in Traditional China*. City University of Hong Kong.
20. Gerber, H. (1994). *State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in comparative perspective*. State University of New York Press, 1994.
21. Darling, L. T. (2013). *A history of social justice and political power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. Routledge.
22. Davidson, R. H. (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856 – 1876*. Princeton University Press.
23. Cevdet Paşa. (1953). *Tezahir 1-12. Türk Tarih Kurumu Basimevi*.
24. Itzkowitz, N. (1980). *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. The University of Chicago Press.
25. Coşgel, M. M. (2004). Ottoman tax registers (tahrir defterleri). *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 34(1), 87–102.
26. Lybyer, A. H. (1913). *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. Harvard University Press.
27. Najjar, F. M. (1984). *Siyasa in Islamic Political Philosophy*. In M. E. Mamura (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of George F Hourani*. State University of New York Press.

28. Rubin, A. (2019). Was There a Rule of Law in the Late Ottoman Empire? *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(1), 123–138. Available at: <https://www.jstor.org/stable/48541286>
29. Stewart, I. (2012). Mors Codicis: End of the Age of Codification? *Tulane European & Civil Law Forum*, 27, 17–47.
30. Tekgül, N. (2018). Some comments on the role of the Ottoman «Eyalet divanı» in the classical period. In Y. Aykan & I. Tamdoğan (Eds.), *Forms and institutions of justice: Legal actions in Ottoman contexts*. Open Edition Books. Available at: <http://books.openedition.org/ifeagd/2316>
31. Terzioğlu, D. (2021). Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Shar‘iyya, and the Early Modern Ottomans. In Krstić, T., & Terzioğlu, D. *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750* (pp. 101–154). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004440296_005
32. Thomas, W. I., & Thomas, D. S. (1928). *The Child in America Behavior Problems and Programs*. Alfred A. Knopf.
33. Feng, Y. (2010). Legal Culture in China: a comparison to Western Law. *Revue Juridique Polynésienne*, 16, 115–123.
34. Şentürk, R. (2013). Between Traditional and New Forms of Authority in Modern Islam. In D. Marshall (Ed.), *Tradition and Modernity: Christian and Muslim Perspectives*. Georgetown University Press.
35. Show, S. J. (1976). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. California University Press.