

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ им. Ш. МАРДЖАНИ АН РТ
БОЛГАРСКАЯ ИСЛАМСКАЯ АКАДЕМИЯ

Шагавиев Дамир

Татарская богословская мысль
XIX - нач. XX вв. и
Шихабуддин Марджани



Казань – 2018

УДК 27
ББК 86.38
Ш15

Под ред. доктора полит. наук, проф. Р.М. Мухаметшина

16+

Шагавиев Дамир

Татарская богословская мысль XIX - нач. XX вв. и Шихабуддин Марджани. – Казань: Хузур, 2018. – 240 с.

Shagaviev Damir

The Tatar theological thought of XIX - beg. XX centuries and Shihab al-Din al-Marjani. - Kazan: Huzur, 2018. - 240 p.

Монография рассказывает о предпосылках богословской мысли у татар-мусульман XIX – нач. XX вв., ее связи с ханафитской традицией, об известном татарском ученом Ш. Марджани (1818-1889) как богослове и его фундаментальном богословском произведении «аль-Хикма аль-ба-лига». Это научное издание адресовано тем, кто интересуется историей татарской богословской мысли. В основу данной монографии легла кандидатская диссертация Д.А. Шагавиева под названием «Роль Шихабуддина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века», защищенная в Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ в 2010 году.

Все авторские права на изображение произведения «Портрет Шихабуддина Марджани» (автор В. К. Федоров) принадлежат ГБУК «Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан».

978-5-6040949-9-0

© Шагавиев Д.А., 2018

Содержание

Введение	5
Глава I. Ханафитское вероучение в общемусульманском контексте и мусульманское богословие у татар в XIX - нач. XX веках	24
1.1. Становление и развитие науки калам в мусульманском сообществе	24
1.2. Вера и вероучение в понимании Абу Ханифы и его последователей	47
1.3. Мусульманское богословие у татар в XIX - нач. XX веках	66
Глава II. Шихабуддин Марджани и его богословские труды	98
2.1. Жизнь и деятельность Шихабуддина Марджани и формирование его религиозных взглядов	98
2.2. Богословские труды Ш. Марджани и их проблематика	146
Глава III. Книга Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига» и классическое мусульманское богословское наследие	163
3.1. Наджм ад-Дин ‘Умар ан-Насафи и его «Символ веры»	163
3.2. Книга «ал-Хикма ал-балига»	172

3.3. Богословские взгляды Шихабуддина	
Марджани в «ал-Хикма ал-балига»:	181
Заключение	208
Список использованных источников и	
литературы	214



Введение

В связи с последними изменениями и событиями в мире особое значение приобретает исторический анализ феномена мусульманского религиозного сознания как базисного элемента исламского социального бытия, его эволюции и трансформации. Интерес исторической науки к данной теме вполне обоснован и соответствует современным тенденциям развития мировой общественной мысли.

В условиях современной России как многонационального и поликонфессионального государства совершенно особое значение приобретает богословский опыт различных народов и конфессий, входящих в ее состав, который может быть использован при решении актуальных проблем современности. В России ислам имеет богатые традиции религиозно-реформаторской мысли. В частности, история татарского народа свидетельствует о периоде культурно-цивилизационного возрождения на рубеже XIX – XX вв., который пришелся на время смены традиционного мировоззрения новым миропониманием, основанном на рациональном переосмыслении всех сторон человеческой жизни, включая такую категорию сознания, как вера, и осознании истинной сути исламского учения, открывающего пути к гармоничному развитию человека и общества, толерантному сосуществованию в поликонфессиональном обществе, динамическому вхождению в процесс глобализации мирового сообщества.

Татарская общественная мысль данного периода основывалась на базовых ценностях средневековой арабо-мусульманской философии, занимавшей в свое время лидирующие позиции в мировой цивилизации, и традициях татарских мыслителей XVIII – XIX вв. Идеи арабо-мусульманской богословской мысли не были восприняты буквально, а обрели специфическое рассмотрение и развитие в татарском обществе. Татарские богословы и просветители постарались найти в исламском учении то, что дает широкие возможности для обновления и усовершенствования мировоззренческой парадигмы в соответствии с требованиями существующей социокультурной реальности, не отказываясь при этом от базовых духовных ценностей.

Попытки татарских мыслителей того периода связать религию с новым общественным строем объясняются спецификой татарской жизни, где ислам выступал как идеология и как фактор, регулирующий общественную жизнь верующих. Религиозная регламентация пронизывала семейно-бытовые отношения, нормы нравственности, оказывала значительное влияние на культуру. В силу этого татарские мыслители, выросшие в идейной атмосфере татарского общества той эпохи, не могли представлять себе новый общественный строй без религии. В связи с религиозным возрождением среди татар, как и у других народов в России, повышается роль религиозного фактора в современном обществе. Поэтому актуальность изучения творческого наследия татарских мыслителей XIX в. становится очевидной.

Выдающийся татарский богослов и историк Шихабуддин Марджани (1818-1889) занимает особое место в истории татарской общественной мысли, является наиболее яркой фигурой реформаторского движения XIX столетия. Он оказал благотворное влияние на развитие исторической науки и богословско-философской мысли у татар, что наглядно прослеживается в трудах и

идеях таких татарских мыслителей, как Муса Бигиев (1875-1949), Зия Камали (1873-1942) и Риза Фахретдинов (1859-1936). Исследования по истории ислама и богословские труды татарского ученого сегодня известны лишь узкому кругу специалистов, так как, в основном, они написаны на арабском языке. К сожалению, до сих пор не все сочинения Марджани вошли в научный оборот, а некоторые, возможно, утеряны. Однако сохранившиеся труды могут предоставить полную картину о воззрениях автора и его вкладе в мусульманское богословие, историю ислама, а так же в исламскую философию. Шихабуддин Марджани – первый из татар, кто дал классификацию основных распространенных в его эпоху наук и искусств. Современники считали его «самым крупным ученым булгарской земли», «Платоном своей эпохи», «татарским Герадотом». Татарский поэт Г. Тукай охарактеризовал его как «поборника свободомыслия, знания и прогресса, сделавшего первый шаг к просвещению»¹. Академик В.В. Бартольд назвал Ш. Марджани «родоначальником прогрессивного движения среди татар»². Истоки движения за прогресс у татар следует искать в духовной зрелости народа, выдвинувшего из своей среды людей, которых не устраивали старые традиции, сковывавшие их духовно-культурное развитие.³ Ш. Марджани был из тех, кто подготовил основу для освоения татарами западной культуры.

Мусульманская догматика (калам) и тот потенциал, который содержится в ней, пока мало изучены. Современные мусульмане имеют очень скудное представление о своем традиционном исламском вероучении. Многие тонкости и вопросы вероучения остаются для них непонятными и недостижимыми, из-за чего

1 Тукай Г. Шихап хэзрэт / Г. Тукай // Соч. – Казань, 1985. – Т. 2. – С. 259.

2 Бартольд В.В. Ислам / В.В. Бартольд. – Соч. – М., 1966. – Т. 6. – С. 133.

3 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани / М.Х. Юсупов. – Казань: Татарское книжное издательство, 2005. – С. 11.

истинные смыслы учения ислама не доходят до многих из них. Между тем, мировое сообщество сталкивается с многочисленными антисоциальными действиями, порожденными в какой-то мере религиозным сознанием и исходящими порой со стороны представителей ислама, которые оказались в сетях фанатизма и конфессиональной замкнутости. Интолерантность по отношению к последователям других религий переносится и на инакомыслящих из числа единоверцев, принимая более жестокие формы. Поэтому особую актуальность приобретает обращение к творчеству татарского ученого Ш. Марджани, который рассматривал подобные проблемы и пытался противостоять религиозному экстремизму в своих богословских трудах, основываясь на учении Корана и сунны.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают период XIX и начала XX веков, но главным образом они связаны с жизнью и деятельностью Шихабутдина Марджани (1818–1889).

О наследии Марджани и его роли как ученого подробно говорится уже в татарской дореволюционной литературе, многочисленные современники и ученики анализировали его идеи на страницах газет и журналов. Первым опубликовал статью о Ш. Марджани – его ученик Хабибнаджар ал-Утяки, преподаватель-реформатор и одновременно приверженец известного в Поволжье и Приуралье суфийского шейха Зайнуллы Расулева⁴. Имам Х. ал-Утяки указал на важнейшие заслуги татарского богослова и историка перед нацией, заключающиеся, по его мнению, в следующем: разграничение сфер действия философии и религии, знания и веры, что обеспечило права гражданства светским наукам и открыло путь к распространению среди татар научных знаний; аргументированная и развернутая критика и опровер-

4 Утяки Х. Мәрҗани турында жавабым / Х. Утяки // Шура. – 1911. - № 27.

жение теории таклида (следования религиозным авторитетам), что способствовало процессу свободомыслия⁵.

В 1915 году был выпущен сборник в связи со столетием со дня рождения Ш.Марджани⁶. Этот сборник содержит богатый фактический материал и его авторы рассматривают все аспекты богатого наследия ученого. Составители сборника пользовались библиотекой Ш. Марджани и имели возможность изучить его неопубликованные труды, письма и т.п., что сделало сборник особо ценным для последующих поколений исследователей⁷.

В этом сборнике особо следует выделить обширные статьи Шахара Шарафа, Кашшафа Тарджемани, Тахира Ильяса, Газиза Губайдуллина, Габдрахмана Гумари, которые также являлись учениками и последователями выдающегося татарского ученого. Публикация Шахара Шарафа является самой подробной биографией Ш. Марджани, раскрывает многие моменты, связанные с формированием исторических и религиозно-философских взглядов татарского мыслителя⁸. Статья Кашшафа Тарджемани посвящена религиозным воззрениям татарского ученого и наиболее ценна для данного исследования. Этот автор поднимает важную проблему о необходимости разграничения в произведениях Марджани сфер догматики ислама и калама. Тарджемани считает Марджани

5 См. там же. – С.714-716.

6 Мәржани. Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренәң вилядәтенә йөз ел тулу (1233-1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде (Сб. «Марджани». Издан в связи со столетием (1233-1333 по хиджре) со дня рождения Ш. Марджани). – Казан: Мәгариф, 1915. Далее: Сб. «Марджани».

7 В 2015 году в рамках Антологии татарской богословской мысли был издан перевод на русский язык этого сборника в Татарском книжном издательстве. См.: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. – 494 с.

8 Сб. «Марджани». – С. 2-193; Шиһабетдин Мәржани. – Әлмәт: Рухият, 1998. – 25-163 б.

одним из первых мыслителей, освободивших догматику ислама от позднейших философских суждений мусульманских теологов, и рассматривает Марджани как критика калама⁹. Тахир Ильяс в своей статье дополняет картину о богословских взглядах ученого с концентрацией на вопросах в сфере исламского права и его методологии. В частности, он рассматривает проблему мусульманских традиций и реформаторства, и показывает попытки Марджани, с одной стороны, возродить элементы пророческого ислама, а с другой стороны, при этом учитывать реалии российского общества¹⁰. Газиз Губайдуллин, являясь историком, в своей статье показывает Марджани как историка и оценивает его заслуги в татарской историографии, в частности рассматривает его идеи в отношении философии истории и называет его основоположником «татарской философской науки»¹¹. В статье Габдрахмана Гумари повествуется воспоминания автора о своем наставнике, среди которых упоминаются его взгляды в отношении теории и практики исламского мистицизма¹². Г. Гумари попытался доказать, что татарский ученый был против современных ему проявлений суфизма, что подробно проанализировано во второй главе данного исследования.

Другой из авторов сборника, Хасан Гата Габаши, в своей статье о Марджани не только делится воспоминаниями о нем, но и проводит краткий анализ источников по исламскому богословию, имевших хождение среди татарских мулл и шакирдов,

9 ат-Тарджумани, Кашшаф (Кәшшаф Тәржемани). Мәржанинен мәсәэиле игътикадия дө тоткан юлы / Кашшаф ат-Тарджумани // «Мәржани» жыентыгы. – Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 1. – 28-72 б.

10 Ильяс, Тахир (Таһир Ильяс). Мәржанинен фикьһ даирәсендә хезмәтләре / Тахир Ильяс // «Мәржани» жыентыгы. – Казань: Иман, 2001. – Т. 1. – 72-121 б.

11 Сб. «Марджани». – С. 325.

12 ал-‘Умари, ‘Абд ар-Рахман (Габдрахман Гомәри). Боек остаз Мәржани хәзрәт хакында хатырәтәтәм (хатирәләрем) / ‘Абд ар-Рахман ал-‘Умари // «Мәржани» жыентыгы. - Казань: Иман, 2001. – Т. 2. – 43-63 б.

критически описывает старые методы обучения.¹³ Этот автор довольно точно смог подчеркнуть роль Ш. Марджани именно в этом ракурсе, т.е. его роль как катализатора критики устоявшихся среднеазиатских традиций в обучении исламским наукам у татар и реформирования методов преподавания в татарских медресе. Кроме этого он считает Марджани муджаддидом (обновителем религии)¹⁴ в контексте хадиса: «В начале каждого столетия Аллах посылает этой общине того, кто обновляет ее религию (веру)» (Абу Дауд)¹⁵, что является очень высокой оценкой деятельности татарского мыслителя.

Ценными для данного исследования оказались и две крупные статьи Галимджана Баруди из этого же сборника¹⁶. Г. Баруди, как богослов, хорошо ориентировался в научных трудах Ш. Марджани, к тому же он в течение 6 лет тесно общался с известным татарским ученым, сопровождал его в поездках, бывал почти на всех его приемах. Суждения Баруди о Марджани объективны и достойны пристального внимания, без них невозможно представить полную картину о роли и месте татарского богослова в общественной мысли. Именно Г. Баруди приводит самый подробный и компетентный список трудов Ш. Марджани.

Многих авторов сборника объединяла одна идея, заключающаяся в том, что они видели в Марджани прежде всего религиозного реформатора, предшественника джадидов, представителей

13 ал-Габашы, Хасан 'Ата (Хәсән Гата әл-Габәши). Мәржани хәзрәтләрен искә төшерү / Хасан 'Ата ал-Габашы // «Мәржани» жьентыгы. – Казан: Иман, 2001. – Т. 2. – 130-135 б.

14 Там же. – С. 107.

15 Шигабутдин Марджани сам рассуждает по поводу этого хадиса и делает для него не совсем стандартное толкование. См.: ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Мукаддимат китаб вафиййат ал-аслаф / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1883. – С. 286-296.

16 Сб. «Марджани». – С. 360-378, 517-527.

общественно-политического движения за обновление различных сторон жизни общества, получившее распространение среди татарского и ряда других тюркских народов.

Прогрессивные представители татарской интеллигенции еще до революции 1917 года сумели дать объективную научную оценку деятельности Ш. Марджани. Особенно значительными были работы Г. Ибрагимова, который впервые дал научно-объективную оценку историческим трудам Ш. Марджани, а также определил место и роль ученого в развитии татарской общественной мысли¹⁷, в частности он заключил по поводу богословского трактата «Назурат ал-хакк» («Обозрение истины», 1870) Марджани: «Здесь мы в лице Ш. Марджани видим выдающегося мыслителя, который отважился выступить с решительным протестом против фанатизма и застоя, окутавшего мусульманский мир, сковавшего человеческий разум, и открыто провозгласил, что свобода мысли и верований – естественное право любой личности»¹⁸.

В 20-е годы прошлого столетия, несмотря на изменения в идеологической среде общества, творчество Марджани в ряде трудов (Г. Ибрагимов, Дж. Валиди, Г. Сагди) продолжает изучаться и получает объективные оценки. Ибрагимов, впервые в истории татарской общественной мысли с позиций марксизма стремился раскрыть суть обновления татарского общества второй половины XIX в.¹⁹ Он разделял движение обновления (джадидизм) на три течения: религиозно-реформаторское, светское и литературное. При этом исследователь относил Марджани к религиозным реформаторам.

17 Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер тәэлифләре / Г. Ибраһимов // Аң. – 1915. № 1. – 7-19 б.; его же: Бөек остазымызның тарихи бер тәнкыйде / Г. Ибраһимов // Аң. – 1915. № 2. – 47-49 б.

18 Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер тәэлифләре / Г. Ибраһимов // Аң. – 1915. № 1. – 19 б.

19 Ибраһимов Г. Әсәрләр / Г. Ибраһимов. – Казан, 1978. – Т.5. – 340-343 б.

В 20-х годах одним из ученых, обратившихся к изучению наследия Марджани, был Джамал Валиди. Он считал татарского ученого вместе с его предшественником Курсави первыми религиозными мыслителями, восставшими против схоластики и религиозных догм, однако подобные идеи общественный резонанс впервые получили только в трудах Марджани²⁰. Многие выводы Валиди относительно религиозно-философских взглядов Марджани были использованы современными учеными²¹. Однако Дж. Валиди теоретические аспекты деятельности Марджани осветил очень кратко, рассмотрел деятельность этого мыслителя лишь на общем фоне истории развития татарской духовной культуры.

Отношение Марджани к восточной религиозно-философской традиции затрагивал в своих трудах известный филолог и критик Габдрахман Сагди. К заслугам этого исследователя следует отнести его систематизацию основных положений религиозно-реформаторских взглядов Марджани, которые он свел к шести позициям: врата иджтихада (самостоятельного суждения по общественно-правовой жизни мусульман) открыты для каждого; тақлид (слепое подражание и следование авторитетам) должен быть искоренен; изъять из медресе старые, схоластические, бесполезные книги; ввести в медресе изучение Корана, хадисов (изречений пророка Мухаммада ﷺ), истории ислама; не возражать против изучения светских наук и русского языка; вернуть мусульман к основам раннеисламской веры, культуры времен Мухаммада²². Сагди, оценивая вклад татарского мыслителя с другой стороны, также писал, что «деятельность Ш. Марджани не имела прецедента, так как автор впервые среди татар показал, что на-

20 Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.) / Дж. Валиди. – М.-Пг., 1923. – С.32-41.

21 Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль / Я.Г. Абдуллин. – Казань, 1976. – С.96-97.

22 Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы / Г. Сәгъди. – Казан, 1926. – 67 б.

стоящая историческая наука не имеет ничего общего со сборником различных легенд, басен и анекдотов»²³.

Интерес к изучению научного, особенно исторического, наследия Марджани никогда не иссякал. Даже в 1937 году в печати появились исследования, проливающие свет на некоторые аспекты деятельности Марджани.²⁴ В 1948 году появилась статья М. Гали²⁵, которая ценна тем, что в популярной форме излагала основные вехи творческого пути Ш. Марджани.

В 50-е и 60-е годы некоторыми исследователями допускались поспешные, односторонние оценки наследия Марджани²⁶. Как заметил М.А.Усманов, чалма ученого муллы как бы заслонила все то положительное, что сделал Марджани для науки, в результате чего в нашей исторической науке он до 60-х годов XX в. не получил своего заслуженного места²⁷. Поскольку татарский мыслитель был мусульманином, его историко-философские идеи подвергались довольно жесткой критике, а просветительские идеи игнорировались.

В 70-е годы XX в. отечественные исследователи внесли определенный вклад в изучение творческого наследия Ш. Марджани вообще и в определение его мировоззрения в частности, напри-

23 Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы / Г. Сәгъди. – Казан, 1926. – 69 б.

24 См.: История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С. 356. В этом сборнике помещен учебный план медресе, руководимого Ш. Марджани в 1860 году.

25 Гали М. Ибраһим Хәлфин һәм Шиһаб Мәржани / М. Гали // Совет әдәбияты. – 1948. - № 1. – 102 б.

26 Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли / К.Ф. Фасеев. – Казань, 1955. – С. 12-13, 55; Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар / М. Гайнуллин. – Казань, 1955. – С. 34-35; Гимади Х.Г. Историография Татарии / Х.Г. Гимади // Очерки истории исторической науки в СССР. – М., 1960. – Т. 2. – С. 820-825.

27 Госманов М. Мәржани турында берничә сүз / М. Госманов // Казан утлары. – 1968. - №1. – 116 б.

мер, М.К. Мухарьямов, А.И. Харисов, М.А. Усманов и Я.Г. Абдуллин. Особенно интересна при исследовании рассматриваемой проблемы работа Я.Г.Абдуллина. Этот исследователь, с позиций марксистско-ленинской методологии, обратил внимание на такие малоизученные аспекты мировоззрения Марджани, как рационализм, вольнодумство, антиклерикализм, элементы стихийного материализма²⁸. В освещении некоторых аспектов богословских взглядов Марджани Абдуллин шел вслед за своими предшественниками К. Тарджемани и Дж. Валиди. Поэтому он не разграничил область функционирования ортодоксальной мусульманской теологии с одной стороны и калама – с другой.

В 1981 году вышла в свет книга М. Юсупова «Шигабутдин Марджани как историк»²⁹. В ней исследуются произведения Ш. Марджани по истории, и содержится научная биография ученого. Автор использовал широкий круг первоисточников и архивных документов, чтобы конкретно изучить процесс формирования татарского мыслителя как историка, выявить его взгляд на историю как науку, раскрыть методы исследования, обозначить его роль в становлении региональной историографии. Кроме этого в этом труде исследователь рассмотрел проблему социального прогресса в исторических произведениях Марджани. В 2005 году эта книга вышла под новым названием «Шигабутдин Марджани»³⁰, в которой автор представил то же самое исследование, но уже свободное от предвзятых суждений, возникших под жестким

28 Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль / Я.Г. Абдуллин. – Казань, 1976; его же. Рационалистическая критика мусульманского богословия и суфизма / Я.Г. Абдуллин // Вопросы научного атеизма. – 1974. – Вып. 16. – С. 209-221.

29 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк / М.Х. Юсупов. – Казань, 1981. – 232 с.

30 Юсупов М. Шигабутдин Марджани / М. Юсупов. – Казань, 2005. – 271 с.

воздействием марксистской идеологической схемы и соответствующее современному уровню развития исторической науки.

В 1988 году состоялась научная конференция, посвященная 170-летию со дня рождения Марджани, проведенная ИЯЛИ КФАН СССР. В целом эта конференция была лишь обобщением предыдущих исследований жизни и деятельности татарского мыслителя. В ряде докладов, позднее изданных в научном сборнике³¹, были освещены вопросы связей Марджани с восточной культурой и философией. Наиболее примечательна статья А.В. Сагадеева. В ней автор указал на первостепенную значимость для отечественной историко-философской медиевистики сбора и анализа эмпирического материала, содержащегося в философско-доксографических сочинениях Шихабуддина Марджани. Исследователь, в частности, констатировал то, что Ш. Марджани утверждал в своих трудах такие аспекты по истории философии, которые стали достоянием европейской науки лишь во второй половине XX века. Также в этой небольшой статье автор подчеркнул важность изучения философской традиции мусульманского средневековья в рамках ее собственного культурного контекста. А Марджани, как указывает А.В. Сагадеев, как раз был наследником данной философской традиции³².

Следующим важным шагом в изучении творческого наследия Ш. Марджани как философа можно считать исследования А.Н. Юзеева. В 1992 вышел его труд «Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабо-мусульманская философия», наиболее важный и ценный для темы данной работы³³. Помимо этого этому

31 Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань, 1990. – С.63-69, 83-91.

32 Сагадеев А.В. Марджани и арабская философия / А.В. Сагадеев // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань, 1990. – С.63-69.

33 Юзеев А. Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабо-мусульманская философия / А. Юзеев. – Казань, 1992. – 156 с.

исследователю принадлежит еще ряд работ о выдающемся татарском ученом³⁴. В своих монографиях, посвященных философской мысли татарского народа, А. Юзеев подробно рассмотрел религиозно-реформаторские и просветительские аспекты мировоззрения Марджани³⁵. Исследователь условно разделил жизнедеятельность татарского мыслителя на два этапа: религиозно-реформаторский – до 70-х годов и просветительский – 70-80-е годы XIX в. и считал его представителем татарской философии Нового времени (вторая половина XIX – начало XX вв.). А. Юзеев впервые квалифицировал мировоззрение Марджани как синтетическое и синкретическое – религиозно-реформаторское и просветительское одновременно. В связи с тем, что эти труды общепhilosophического плана, то в них рассматривается разный спектр проблем, где богословская тематика занимает свое место в ряду других проблем.

В 1998 году был издан сборник, составленный на основе докладов и выступлений на международной научной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения Шихабуддина Марджани. Из ряда статей, посвященных вопросам философии и религии в наследии Марджани, выделяются статьи Ибрагима Тауфика, В.Ф. Пустарнакова и Р.М. Мухаметшина. Ибрагим Тауфик указал в своей статье на то, что Марджани ратовал за обновление веры прежде всего с помощью философии и возвращение фило-

34 Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель / А.Н. Юзеев. – Казань, 1997. – 60 с.; Его же. Марджани о классификации наук (рациональные и традиционные) / А.Н. Юзеев // Философия и теология: сходство и различие. Сборник статей. – Казань, 2004. – С.59-66.

35 Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители). Книга вторая / А.Н. Юзеев. – Казань, 1998. – С.14-31, 53-63; Его же. Татарская религиозно-философская мысль X-XIX веков / А.Н. Юзеев // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань, 2002. – С.125-137; Его же. Татарская философская мысль татарского народа / А.Н. Юзеев. – Казань, 2007. – С. 71-80, 91-98.

софскому разуму подобающему ему высокого статуса³⁶. В статье В.Ф. Пустарнакова «Просветительство Марджани в контексте классического просвещения»³⁷ осуществлена попытка связать противоречивые выводы разных исследователей об общественной деятельности татарского реформатора и просветителя. Исследователь довольно точно проанализировал мировоззрение Марджани, выявив в нем синкретически соединенные традиционалистские, реформационно-ренессансные и просветительские начала. Статья же Р.М. Мухаметшина указала на актуальность изучения богословско-философского наследия татарского ученого в плане связи его идей с процессом религиозного обновления в современном татарском обществе³⁸.

Еще одним исследованием жизненного пути и научного наследия Ш. Марджани является работа современного немецкого ученого Михаэля Кемпера³⁹. Он рассмотрел личность татарского

36 Тауфик И. О Марджани – историке и реформаторе / И. Тауфик // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 143-145.

37 Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 145-151.

38 Мухаметшин Р.М. Идеиное наследие Шигабутдина Марджани в контексте религиозного обновления татарского общества в 1990-е годы / Р.М. Мухаметшин // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 160-166.

39 Kemper M. Sihabuddin al-Margani als Religionsgelehrter / M. Kemper // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, bd. 1, s.129-165. Указанные тезисы были затронуты также в более широком исследовании немецкого ученого, посвященным суфиям и ученым ислама в Волго-Уральском регионе. См.: Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889 / M. Kemper. – Bochum, 1997. – 516 s. В 2008 году это исследование стало доступно русскоязычному читателю. Русский перевод с новым предисловием автора был издан в Российском исламском университете (Казань) в рамках серии «Зарубежное исламоведение». См.: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. – 675 с.

ученого как богослова и как историка. Был затронут вопрос и о принадлежности Ш. Марджани к суфийскому ордену Накшбандийя. Немецкий исследователь анализировал наследие Марджани как начало становления мусульманского модернизма у российских мусульман.⁴⁰

В 2008 году были опубликованы материалы международной научной конференции, посвященной 190-летию со дня рождения Ш. Марджани. Из ряда статей, обобщающих исследования за последние годы о наследии татарского мыслителя, выделяется статья Т. Ибрагима о толерантной интенции Марджани. Исследователь указал на некоторые толерантные установки, выявленные в главном произведении Марджани «ал-Хикма ал-балига...», что было учтено в данной работе и рассмотрено более подробно в свете поставленных целей и задач.

В ходе работы были также использованы специализированные исследования отечественных ученых, посвященные арабо-мусульманской традиции (Т.Ибрагим, С.М. Прозоров, А.В. Сагадеев, А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц, Е.А. Фролова и др.), и труды, освещающие становление и развитие религиозно-реформатоских идей в татарском обществе (Я.Г. Абдуллин, Р.М. Мухаметшин, Л.И. Тухватуллина, А.Н. Юзеев и др.).

В целом, богословские аспекты мусульманского вероучения в трудах Ш. Марджани в перечисленных исследованиях почти не затрагивались, или имели поверхностный характер рассмотрения. Многие вопросы, связанные с жизнью, деятельностью и на-

40 Также к числу зарубежных исследователей наследия Марджани можно отнести турецкого ученого Илхана Чолака, который сейчас преподает в Университете Колумбии (США). См.: Colak I. Modern Çağın Şafağında Bir İslam Âlimi/ŞAHABEDDİN MERCÂNİ. İSTANBUL: Ufuk Yayınları, 2014. – 320 s. Его работа «Шихабуддин Марджани как один из исламских ученых начала новой эпохи» написана, как утверждается в ней, на основе упомянутого выше сборника 1915 года.

следуем татарского ученого как неординарного мусульманского богослова до сих пор остаются вне поля зрения историков и обществоведов. Это связано с тем, что подавляющее большинство трудов Ш. Марджани написано на арабском языке.

Изложенное выше позволяет обозначить в качестве объекта данного исследования деятельность Ш.Марджани как богослова и историка ислама, общественного и религиозного деятеля, внесшего свой вклад в развитие богословской и исторической мысли у татар.

Предметом исследования в данной монографии является роль Ш.Марджани в развитии татарской богословской мысли, формировании основных тенденций реформаторского крыла общественной мысли, определении роли и места религиозных традиций в исторической науке у татар.

Исходя из вышеизложенного, данная работа преследует цель комплексного изучения жизни и деятельности Шихабуддина Марджани, его исторического и богословского наследия, определение места и роли Ш.Марджани в развитии богословской мысли.

Таким образом в монографии были поставлены следующие задачи:

- рассмотреть становление мусульманской богословской традиции, в частности ханафитского толка;
- определить основные тенденции развития мусульманского богословия в татарском обществе XIX - нач. XX вв;
- изучить основные этапы жизненного и творческого пути Ш. Марджани;
- проанализировать проблематику богословских произведений мыслителя;

- определить роль и место Ш. Марджани как богослова.

Источниковая база исследования достаточно широка и разнообразна. В работе были использованы опубликованные и неопубликованные материалы. Лучшим источником для изучения творческого наследия и жизненного пути являются собственные произведения ученого, при помощи которых можно проверить то, что о нем сообщают другие источники. Поэтому источниками исследования служили прежде всего опубликованные труды Ш. Марджани, а также его рукописный фонд, хранящийся в отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки Казанского федерального университета (ранее Казанского государственного университета).

Опубликованные источники по нашей теме делятся условно на несколько групп. Первую группу составляют богословские труды Ш. Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва-ин лам йагиб аш-шафак» (1870 г.), «Хашийат ал-Марджани [ал-'Азб ал-фурат ва-л-ма' аз-зулал ан-наки' ли-гуллат руввам ал-ибраз ли-асрар шарх ал-Джалал]» (1875 г.), «Хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак» (1878 г.), «ал-Фаваид ал-мухимма» (1879 г.), «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» (1888 г.), «ал-Барк ал-вамид фи радд 'ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид» (1888 г.), «ал-Хакк ал-мубин фи махасин ауда' ад-дин» (1889), «Хизамат ал-хаваши ли-изахат ал-гаваши» (1889 г.), «'Акида мухтасара» (1910 г.). Все эти источники написаны на арабском языке.

Вторая группа источников представлена историческими произведениями Ш. Марджани «Мунтахаб ал-вафиййа» (1879 г.), «Мукаддимат китаб вафиййат ал-аслаф» (1883 г.), «Рихлат ал-Марджани» (1898 г.) и «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар» (1900 г.). Первые два труда написаны полностью на арабском языке, остальные – на старотатарском языке.

Следующая группа состоит из трудов татарских богословов. Эти опубликованные сочинения были использованы в основном для изучения истории богословия у татар XIX – нач. XX вв. в целом. Это в первую очередь труды татарских ученых, предшественников Марджани, таких как Абу-н-Наср Курсави, например, «Китаб ал-иршад ли-л-‘ибад». Затем арабоязычные сочинения современников Ш. Марджани: «Музхир ал-калимат ал-джаруда аллати хийа фи-н-назура» Габдуллы ибн Музаффара ан-Насави, «Китаб зикр ал-‘акил ва танбих ал-гафил» М. Наджиба ат-Тунтари, «Тазкират ар-рашид би-радд кайд ал-хасид» Мухаммада аш-Шаулянкари и др. Были использованы и работы на старотатарском языке известных татарских ученых, например, «Гыйбадате исламия» Ахмад Хади Максуди, «Жэвамигуль кэлим шэрхе» Ризаэтдина Фахретдина и «Рахмэти илаһия бурһанлары» Мусы Бигиева.

Четвертую группу составляют классические источники по мусульманскому богословию, на некоторые из них ссылается сам Ш. Марджани, например, «ал-Фикх ал-акбар» Абу Ханифы (ум. в 767 г.), «ал-Акида ат-тахавийя» ат-Тахави (ум. в 923 г.) и «Шарх ал-‘акаид» ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.). Все эти источники написаны на арабском языке, но некоторые из них сегодня доступны и в переводе на русском языке.

Основу неопубликованных источников составили неопубликованные труды Ш. Марджани, хранящиеся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки имени Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета (ОРРК НБ КГУ)⁴¹. Это богословское произведение «Тазкират ал-муниб би-‘адам тазкийат ахл ас-салиб», завершённое автором в 1854 году. Источник хранится в ОРРК НБ КГУ в виде двух списков (№3924А, №692А), сделанных учениками Ш. Марджани в 1865 г. и 1880 г. Затем исто-

41 Ныне Казанского (Приволжского) федерального университета.

рические сочинения – 6-томный труд «Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф» (№609-615А) и трактат «Танбих абна ал-‘аср ‘ала танзих анба Аби-н-Наср» (№ 1468А). В качестве источников рассматривались и рукописные варианты некоторых вышеупомянутых изданных трактатов Марджани, которые сохранились в коллекциях рукописей ОРРК НБ КФУ и Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге (ГПБ). Все эти источники написаны на арабском языке.

В ходе исследования также были использованы материалы, касающиеся биографии и деятельности татарского мыслителя, из фондов Национального архива Республики Татарстан (НА РТ): документы Казанского губернского правления (Ф.2), посвященные мечети Марджани, и документы фондов Попечителя Казанского учебного округа (Ф.92) и Казанской татарской учительской школы (Ф.142), содержащие сведения о преподавательской деятельности Ш. Марджани в упомянутой школе; материалы Центрального государственного исторического архива республики Башкортостан (ЦГИА РБ): документы «Дела по жалобе Казанской соборной мечети муллы Багаутдинова Ш. из г. Казани о притеснении его в службе Казанским мухтасипом Хозяшевым» из фонда Оренбургского магометанского духовного собрания (И-295), касающиеся временного отстранения Ш. Марджани от должности имама и которые дополняют информацию из автобиографии татарского ученого в его книге «Мустафад ал-ахбар».

Таким образом, сохранившийся комплекс источников весьма разнообразен, с его помощью представляется возможным решить поставленные перед исследованием задачи. Основные источники исследования доступны на арабском языке.

Глава I. Ханафитское вероучение в общемусульманском контексте и мусульманское богословие у татар в XIX - нач. XX веках

1.1. Становление и развитие науки калам в мусульманском сообществе

Слово «калам» на арабском языке буквально означает речь или (связанные по смыслу) слова или предложение⁴². В средневековой мусульманской литературе под этим термином в широком смысле понимали всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а в специальном значении – спекулятивную дисциплину, дающую догматам ислама толкование основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (таклид)⁴³. Или же под ним имеется в виду наука, которая занимается подтверждением религиозных убеждений посредством достоверных (позитивных) доводов (ал-адилла ал-йакиниййа)⁴⁴. Ученые, занимающиеся проблемами калама, называются мутакаллимами.

42 См.: Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. - М.: Русский язык, 2001, статья «калам»; ал-Му'джам ал-васит. - Стамбул: ал-Мактаба ал-исламиййа, б.г., статья «калам».

43 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Калам//Ислам: Энциклопедический словарь (ИЭС). - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - С.128.

44 См.: ас-Са'ди, 'Абд ал-Малик. Шарх ан-насафиййа фи-л-'акида ал-исламиййа. - Багдад: Мактабат дар ал-анбар, 1988 (первое издание). - С. 7.

С точки зрения традиционных мусульманских богословов, решения или суждения по богословско-правовым вопросам (ал-ахкам аш-шар‘иййа) делятся на два вида: ‘амалиййа, т.е. имеющие отношение к видам деяний (например, обязанность пятикратной молитвы, запрет на прелюбодеяние и т.п.), и и‘тикадиййа, т.е. имеющие отношение к убеждению (например, вера в единство Бога, существование потустороннего мира, предписание столпов ислама). Первым видом занимается наука исламских норм и правил (‘илм аш-шараи‘ ва-л-ахкам), а вторым – наука единобожия и божественных атрибутов (‘илм ат-таухид ва-с-сифат). Этот второй вид имеет в среде богословов разные термины. Одни называют его вышеупомянутым названием (‘илм ат-таухид), т.к. известнейший аспект, обсуждаемый в нем, есть единство Аллаха. Другие называют его наукой о догматах (‘илм ал-‘акаид), третьи – наукой о основах религии (‘илм усул ад-дин)⁴⁵. А так как первоначально вопросы веры и культово-обрядовые предписания ислама рассматривались как единое целое, т.е. теология была частью науки *фикх* (мусульманской юриспруденции), этот вид назывался термином «ал-фикх ал-акбар» («наивеличайшее или наиважнейшее знание»)⁴⁶, что сохранилось в названии одного из источников исламского кредо, приписываемого Абу Ханифе. Наконец, его называют термином «‘илм ал-калам», потому что часто вопросы, затрагиваемые в книгах этой науки, начинались с заголовка «ал-калам фи каза ва каза» («Обсуждение по такому-то

45 С этой точки зрения, понятие религии (дин) содержит в себе основное и второстепенное (частное). Основным считаются вероубеждения или основные догматы ислама, а второстепенным или частным являются практические и духовно-нравственные действия, которые изучаются науками мусульманского права (фикх) и суфизма (тасаввуф) (см.: ас-Са‘ди, ‘Абд ал-Малик. Шарх ан-насафиййа фи-л-‘акида ал-исламиййа. - С. 10; Прозоров С.В. Усул ад-дин // ИЭС. - С.243).

46 См.: The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «Калам».

вопросу...»), или же так как проблема божественной речи (ал-калам) являлась одним из важнейших вопросов для мусульман, из-за чего у них возникал большой спор, а иногда погибало и подвергалось пыткам немало ученых⁴⁷.

Употребление данного термина, возможно, уходит корнями к греческому философскому термину «логос», первоначально имевшего значение слова, речи и языка⁴⁸. Благодаря каламу или диалектическим рассуждениям, изучались остальные важные для богословов науки, они получали способность обсуждать и проверять вопросы, связанные с шариатом, а также использовать метод илзама, т.е. выведение из тезисов, принимаемых оппонентом, заключений, для него нежелательных либо абсурдных.

Первое поколение мусульман не нуждалось в подобной науке по причине «чистоты» своих убеждений, благодаря присутствию Пророка Мухаммада ﷺ или близости к его периоду, также по причине незначительности случаев разногласий и возможности обращения к авторитетам раннего ислама⁴⁹.

После распространения ислама и появления среди мусульман неарабского элемента различного происхождения, ученые мусульманского государства начинают изучать в переводах греческую философию и логику. Вместе с этим появляются и уверенно заявляют о себе различные религиозно-политические группы. Впервые мусульмане начали проводить научные исследования по различным религиям и верованиям. В начале периода правления 'Аббасидов в исламском мире господствовала атмосфера толерантности. В источниках сообщается, что при дворе Ма'му-

47 См.: ас-Са'ди, 'Абд ал-Малик. Шарх ан-насафиййа фи-л-'акида ал-исламиййа. - С.7-10.

48 См.: The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «Калам».

49 См.: ат-Тафтазани, Са'д ад-дин. Шарх ал-'акаид. - Стамбул: 1999. - С.3.

на проводились собрания, которые были местом свободных дискуссий. На собраниях присутствовали последователи и духовные лидеры различных религиозных направлений, в том числе предводители христиан, зороастрийцев и манихеев. Ма'мун считал подобные беседы и научные споры надежным средством в поиске истины и, в отличие от омейядских халифов, был убежден, что победа над противником должна достигаться посредством аргументов, а не силой, поскольку полученная силой победа недолговечна и может закончиться упадком этой силы. По результатам научных споров и диспутов сочинялись книги, а наука о каламе дала возможность вести полезные дискуссии, использовать соответствующие аргументы, учитывать плюрализм мнений⁵⁰.

Среди мусульман появились группы и секты, убеждения которых не соответствовали общим правилам, нормам ислама и его главным источникам, подобно утверждениям тех, кто судил об Аллахе человеческими представлениями (величина, движение, цвет, место и т.п.), или тех, кто отрицал воскрешение из могил и т.п. Первыми из богословов, которые вызвались защитить исламские догматы от нападков различных религиозных группировок, взявших на вооружение философские учения, были представители мутазилизма.

Му'тазилиты (араб. му'тазила – обособившиеся, отделившиеся) появились в связи обособления от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. 728 г.), крупнейшей фигуры в религиозной жизни г. Басры того времени, его учеников Василя ибн 'Ата (ум. в 748 г.) и 'Амра ибн 'Убайды (ум. в 761 г.).⁵¹ Они разработали правила дискуссии и отражения доводов оппонентов на основе их же правил и методов доказательства. Однако, по мнению суннитских ученых,

50 См.: Зарринкуб, Абдол Хосейн. Исламская цивилизация. - М.: Андалус, 2004. - С.112-3.

51 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Мутазила // ИЭС. - С.175.

они отклонились от пути исламской общины, людей сунны (ахл ас-сунна), допустив ряд ошибок и подвергшись заблуждению в некоторых вопросах мусульманкой догматики. Например, наиболее известное утверждение му'тазилитов, несоответствующее суннизму, это идея о «промежуточном состоянии» (ал-манзила байна-л-манзилатайн), когда мусульманин, совершивший тяжкий грех (кабира), выходит из числа верующих, но не становится неверующим. Сунниты также отвергают положение му'тазилитов о «сотворенности» Корана или речи божьей (калам Аллах) и их утверждение о способности Бога творить только «наилучшее» (ал-аслах) или о Его обязанности совершать «наилучшее»⁵². Первоначально, му'тазилиты, как и шииты того времени, не противопоставляли себя сунне как секта. Противопоставление это возникло лишь в XI веке. До этого в X веке оппозиция му'тазилитов по отношению к большинству верующих была чисто богословской, также как и оппозиция суфиев⁵³.

В VIII-IX вв., благодаря му'тазилитам, была разработана богословская проблематика калама. Они играли значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата. При халифе ал-Ма'муне и его преемниках му'тазилитская доктрина была официально признана, некоторые из му'тазилитов занимали государственные ответственные посты⁵⁴. Принятие му'тазилитского калама рассматривалось ал-Ма'муном как средство консолидации религиозной жизни, укрепления единства всех этнических слоев мусульманской империи и,

52 См.: ас-Са'ди, 'Абд ал-Малик. Шарх ан-насафиййа фи-л-'акида ал-исламиййа. - С.11-12.

53 См.: Мец А. Мусульманский Ренессанс. Пер. с нем. Д.Е. Бергельса. - М.: ВиМ, 1996. - С.196; предисловие Наумкина В.В. к трактату Газали «Воскрешение наук о вере» (М.: 1980. - С.25).

54 См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С. 6.

что было для него, несомненно, особенно важным, повышения роли халифа в качестве арбитра при решении религиозных вопросов⁵⁵. Таким путем он хотел балансировать между суннизмом и шиизмом в области догматики. Несмотря на эти благие цели с точки зрения халифа и его окружения, неизбежно его власть шла на столкновение с интересами большинства мусульманского сообщества, придерживающегося традиционных воззрений, особенно с интересами улемов (‘улама’), так как му‘тазилитская позиция, естественно, вела к росту влияния светской власти.

Му‘тазилиты отвергали мистицизм, учение о возможности познания Божества интуитивным путем. Они создали схоластическое богословие в виде законченной системы догматов, которой пытались дать философское и логическое обоснование, отсутствующее в первоначальном исламе⁵⁶. В основе рационалистической теории му‘тазилитов лежал принцип божественной справедливости. Назначение разума они видели, прежде всего, в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного⁵⁷. Их учение о «свободе воли», «божественных атрибутах» и «сотворенности Корана», как и вообще создание законченной системы рационалистической апологетики, вызвало нападки theologов-традиционалистов. Ведь принятие этих доктрин ограничивало роль религиозных учителей, знатоков Корана и мусульманского права, считавших, что только они могут правильно интерпретировать священные тексты⁵⁸.

При халифе ал-Мутаваккиле (847-861) идеологические позиции му‘тазилитов в государстве после их многолетнего господ-

55 Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1216 гг.). - М.: «Муравей», 2001. - С.78.

56 Там же. - С.78.

57 Там же. - С. 80.

58 См.: там же. - С.82.

ства были сильно подорваны⁵⁹. Позднее они смогли укрепить свое положение под покровительством шиитской династии Буидов (945-1055). Их идеи нашли отражение в воззрениях йеменских зайдитов. Рационалистические установки и ряд теолого-философских построений му'тазилитов стали достоянием возникших впоследствии направлений калама - аш'аризма и матуридизма. Деятельность му'тазила способствовала формированию философской мысли, ориентированной на эллинско-эллинистические традиции (фалсафа), первым крупным представителем которой был ал-Кинди⁶⁰. Несомненной заслугой му'тазилитских ученых была защита положений исламской религии и ответы на различные измышления в ее адрес со стороны христиан, иудеев, зороастрийцев и т.д. Они стали основателями мусульманской апологетики, которая формировалась на различных богословских диспутах, которые проходили во дворцах халифов. Они успешно на идеологическом уровне боролись с различными сектами внутри ислама, исповедующими такие учения, как боговоплощение, переселение душ и т.д.

После X века в качестве ведущей школы калама утвердился аш'аризм (араб. аша'ира, аш'ариййа), основанный выходцем из му'тазилитской среды Абу-л-Хасаном ал-Аш'ари (ум. в 935 г.). Свою богословскую систему ал-Аш'ари и его последователи пред-

59 Этот халиф стал первым аббасидом, который официально стал придерживаться одного мазхаба, будучи последователем имама аш-Шафии. Однако он был под сильным влиянием ханбалитов в области вероучения. Он освободил из тюрьмы имама Ахамада ибн Ханбала и оказал ему почести. Он известен тем, что приказал разрушить все церкви, построенные при мусульманах, и даже мавзолей над захоронением ал-Хусайна ибн Али в Кербеле (см.: Али-заде, Айдын. Хроники мусульманских государств I-VII веков хиджры. - М.: УММА, 2004. - С.168).

60 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Мутазила // ИЭС. - С.176.

ставляли как «срединный путь»⁶¹ между позицией му‘тазилитов и доктриной традиционалистов⁶². То есть между теми, кто выступал за лишь рационалистическое объяснение догматов веры, и теми, кто отрицал возможность такого объяснения. По мнению многих богословов, аш‘аризм является одной из основных мировоззренческих школ ортодоксального суннитского ислама. Его также называют учением «позднего калама».

Мутазилизм не смог стать популярным и, к тому же преследуя известных суннитских ученых, потерял доверие мусульман. Во второй половине IX века старое суннитское «правовереие» снова обрело официальный статус.⁶³ Вместе с тем, уровень культуры в кругах образованной исламской интеллигенции значительно возрос, влияние научной и философской мысли было сильным. Поэтому теологи консервативных и ортодоксальных взглядов, знатоки хадисов, которых в свое время сильно критиковали му‘тазилиты, оказались в затруднительном положении. У них не было разработанной догматики, они довольствовались ссылками из Корана и хадисов, и уже не могли дать ответы на многие вопросы, интересовавшие образованную часть общества. Таким образом, своевременно, в соответствии с новыми вызовами времени, появляется традиционалистское богословие имама ал-Аш‘ари. В 912 году в Басрийской мечети этот имам публично

61 Многие религиозные исламские направления предпочитают называть свой путь срединным или серединой, опираясь на известный аят: «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины (васат) ...» (2:143). Даже ваххабиты считают свою точку зрения срединной.

62 См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С. 9.

63 Именно ханбалиты на какое-то время стали представлять серьезную силу в халифате. Ханбализм (в вопросах веры) можно считать разновидностью суннитского правовереия, однако не все ханбалиты исповедовали чисто суннитские взгляды и были подвержены из-за буквализма влиянию антропоморфизма (ташбих/таджим).

объявил о своем разрыве с му'тазилитами. В отличие от прежних ортодоксальных богословов, он стал защищать суннитское кредо не только ссылками на священные тексты, но и выдвигал доводы, основанные на логике и философии.

Отличие аш'аритов от му'тазилитов заключалось главным образом в более осторожном решении ими ряда вопросов, специфических для калама: они признавали извечность некоторых божественных атрибутов; отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабритов⁶⁴, придерживались концепции касба⁶⁵; признавали возможность «лицезрения» (ру'йа) праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого.⁶⁶ Аш'ариты считали, что «ташбих» или уподобление атрибутов Бога атрибутам человека ведет к язычеству, а отрицание внешних атрибутов Аллаха делает представление о нем абстрактным и ведет к атеизму.⁶⁷

Идеи аш'аризма получили распространение преимущественно в среде шафи'итов, третьей канонической богословско-правовой школе ислама. Такие известные исламские ученые, как ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), ал-Газали (ум. в 1111 г.), Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.), ан-Навави

64 Кадариты – мусульманские мыслители, поддерживавшие тезис о том, что человек является творцом своих действий; джабриты – мусульманские детерминисты, фаталисты, мыслители, которые в противоположность кадаритам, признавали Бога единственным подлинным действующим и считали, что человек принуждаем к своим действиям, а не осуществляет их свободно.

65 Касб – соединение деяния, которое замышляется и исполняется человеком с волей Бога. Т.е. по концепции касба, все деяния человека сотворены Богом, человек же приобретает их в касбе, не имея на него воздействия.

66 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Ашарийа // ИЭС. - С.32.

67 См.: Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1216 гг.). - М.: «Муравей», 2001. - С.170.

(ум. в 1277 г.), Ибн Халдун (ум. в 1406 г.) и Ибн Хаджр ал-‘Аскалани (ум. в 1449 г.) были аш‘аритами.

В период острого социально-политического кризиса IX века мусульманского общества важную роль начинают играть ханбалиты, сторонники одного из четырех канонизированных суннитских мазхабов. В отличие от других мазхабов ханбалитство возникло как религиозно-политическое движение и уже затем оформилось в догматико-правовую школу. Ханбалиты представляли взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма (ахл ал-хадис). Создатели ханбалитства главную причину кризиса видели в распространении спекулятивной теологии (калам), её рациональных методах в догматике и праве.⁶⁸ Враждебное отношение к каламу нашло свое воплощение в крылатых изречениях, приводимых от имени крупнейших религиозных авторитетов, таких как имамы Абу Йусуф, Малик ибн Анас, аш-Шафи‘и и Ахмад ибн Ханбал.⁶⁹ Однако подобные изречения в основном касались того, чем занимались теологи му‘тазилитского направления. Аш‘аритам приходилось отвечать на эти обвинения и обосновывать правомерность занятия наукой калам. Имам ал-Аш‘ари посвятил даже данному вопросу один из своих трактатов под названием «Истихсан ал-хауд фи ‘илм ал-калам» («Одобрение занятия каламом»)⁷⁰

Ханбалиты одними из первых приступили к систематизации традиционалистского вероучения. Был создан ряд разных по жанру работ (символы веры, сборники хадисов, сборники суждений ханбалитских авторитетов, специальные богословские сочинения), в которых излагались общие и частные положения

68 См.: Ермаков Д.В. ал-Ханабила // ИЭС. - С.271.

69 См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С. 11.

70 См.: там же. - С.12-14.

традиционалистской интерпретации основ веры и права, история мусульманской общины. Для ханбалитов были характерны простота, доступность догматических представлений, их неэлитарный характер в отличие от му'тазилитских догматов, ориентированных на образованную часть общества.⁷¹

В 1017 году халиф ал-Кадир (991-1031), находившийся под влиянием ханбалитов, специальным приказом, угрожая наказанием за неповиновение, потребовал от му'тазилитов полного отказа от их учения⁷². Тех, кто отклонялся от традиционного ислама, объявляли еретиками, предавали проклятию с минбаров мечетей, высылали и даже казнили. В том же году он составил мусульманский символ веры «Послание ал-Кадира» («ар-Рисала ал-кадириййа»), в главных положениях основанное на принципах ханбалитской ортодоксии и подписанное влиятельными богословами-традиционалистами ханбалитского толка, «дабы можно было видеть, кто же неверующий», и его обнародовали в торжественной обстановке в халифском дворце в Багдаде. Этот документ стал первым текстом такого рода в истории ислама, имевшим официальное значение. Это событие ознаменовало завершение становления мусульманского схоластического богословия. Появление официального ханбалитского символа веры было связано не только с желанием окончательно осудить му'тазилитизм, но и пресечь деятельность фатимидских проповедников исма'илизма⁷³. Он содержал критику шиизма во всех формах,

71 См.: Ермаков Д.В. ал-Ханабила // ИЭС. - С.271.

72 Как сообщают источники, он был шафитом и даже ученым этого мазхаба. Будучи зависимым в политике от Буидов, он проявил себя в религиозной деятельности (см.: Али-заде, Айдын. Хроники мусульманских государств I-VII веков хиджры. - М.: УММА, 2004. - С.209-10). Судя по содержанию его Послания он оказался под сильным влиянием ханбалитизма в его крайнем выражении.

73 Исма'илиты – последователи одной из основных ветвей шиитского ислама, признававшие Исма'ила, старшего сына шестого шиитского има-

му'тазилизма и даже аш'аризма, который рассматривался как опасный для традиционного ислама компромисс с му'тазилистами⁷⁴. Традиционалистскую суннитскую политику ал-Кадира усердно насаждали Газневиды, активно преследовавшие еретиков. Антиаш'аритскую политику продолжали и первый сельджукский султан, Тогрул-бек, и его вазир ал-Кундури, ревностные сунниты ханафитского толка.⁷⁵ То есть, со стороны традиционалистов против аш'аритов выступали также ханафиты. Это было настолько серьезно, что Тогрул-бек, воззрения которого соответствовали антиаш'аритским предписаниям кадиритского символа веры, в 1053 году приказал публично проклинать ал-Аш'ари со всех минбаров Хорасана,⁷⁶ что, конечно же, было исключением из правил и последствием недоразумений.

ма Джа'фара ас-Садика, его наследником, а его сына Мухаммада – седьмым имамом, вопреки шиитскому большинству, признавшему седьмым имамом Мусу ал-Казима, второго сына ас-Садика (См.: Прозоров С.М. ал-Исма'илий // ИЭС. - С.110-111).

74 См.: Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1216 гг.). - М.: «Муравей», 2001. - С.170-171.

75 См. предисловие Наумкина В.В. к трактату Газали «Воскрешение наук о вере» (М.: 1980. - С.25).

76 См.: Макдиси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир (950-1150гг.). Сб. статей. - М.: Наука, 1981. - С.176. Такое было возможно из-за того, что по ряду вопросов ханафиты-матуридиты расходятся принципиально с ашаритами. Например, османский автор Шейхзаде в своем «Назм ал-фарайд» (Стамбул, 1871) сообщает, ссылаясь на сочинение «Фатава ал-Кардари», что ханафитские ученые Бухары единодушно согласились, что иман (вера) не является нечто сотворенным (махлук), утверждавшие же противоположное объявлялись неверными. По этой причине (или по одной из них) известный мухаддис имам ал-Бухари был вынужден покинуть Бухару. Ашариты утверждают, что иман есть махлук. Поэтому неудивительно, что их могли проклинать. См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.54. Однако все это произошло на раннем этапе, в последующие периоды наблюдалось взаимное признание в рамках суннизма. Тем более что подобные вопросы выходили за рамки основных вероубеждений или догматов веры, поэтому в соответствии с шариатом несогласных по этим вопросам нельзя подвергать гонениям и

Заметим, что халиф ар-Ради (прав. 934-940), дядя халифа ал-Кадира, в свое время был отрицательно настроен против ханбалитов. Правление ар-Ради совпало с эпохой имама ал-Аш‘ари и тем временем, когда ханбалиты устроили в Багдаде крупные беспорядки, притесняя богословов других толков. Халифу в 935 году пришлось в суровых выражениях осудить ханбалитскую доктрину и деятельность приверженцев некоего ал-Барбархари, лидера ханбалитской смуты. «Вы мните, - заявил он, - что внешность ваших уродливых и паршивых лиц скроена по образу Господина миров, а ваш гнусный вид подобен Его облику. Вы говорите о Его длани, о Его перстах, о Его стопах, о Его золотых сандалиях, о Его волнистых волосах, о Его вознесении на небо и Его нисхождении в сей мир – Аллах много превышает того, что изрекают заблудшие и невежды. Вы нападаете на лучших в Общине; вы обвиняете в нечестивости и заблуждении сторонников семьи Мухаммада; вы призываете мусульман принять явные новшества в вере и порочные учения, неизвестные Корану. Вы порицаете посещение могил имамов и обвиняете паломников в новшестве...»⁷⁷. Он запретил всякое собрание ханбалитов, считая их деятельность вредной для общественного порядка. Но, как видим, им все же удалось позднее сблизиться с официальной властью. Однако и это было временным и ограниченным по территории явлением.

такфиру (обвинению в неверии). То есть благодаря более глубокому изучению друг друга, суннитские толки обнаружили совпадение по главным вопросам веры и преобладание формальных, а не существенных, разногласий между собой.

77 Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. - С.193. При этом надо понимать, что традиционные ханбалиты утверждали эти понятия как вечные атрибуты Всевышнего и соглашались с другими суннитами, что эти атрибуты или понятия не означают органы или орудия или не указывают на изменение Бога, так же как они отрицали и Его ограниченность или местоположение в пространстве.

По одной из точек зрения, аш‘ариты, защищая калам от нападок ханбалитов и других традиционалистов прибежали к такийя⁷⁸ и, в частности, приписывали ал-Аш‘ари традиционалистски-ханбалитское по содержанию сочинение «ал-Ибана ‘ан усул ад-дийана» («Разъяснение основ религии»).⁷⁹ По другой версии, имам ал-Аш‘ари позднее отказался от своих воззрений из книги «ал-Ибана», и в своей другой книге «ал-Лума‘» представил совершенно другое мнение, отличное от ханбалитского.⁸⁰ По мнению же представителей ханбализма, ал-Аш‘ари написал свой труд «ал-Ибана» в конце своей жизни, и тем самым он отказался от своих воззрений в пользу ханбалитских, вернувшись по-настоящему в лоно «чистого» ислама⁸¹. Тем не менее, очевидно, что последователи этого имама в области исламского мировоззрения следуют не ханбалитскому символу веры. Сам же ал-Аш‘ари, скорее всего,

78 Такийя – благоразумное скрывание своих вероубеждений во время крайней необходимости. Обычно практиковалась шиитами.

79 Этой точки зрения придерживаются Тауфик Ибрагим и А. Сагадеев (см.: ИЭС, статьи «ал-Аш‘ари» и «ал-Аш‘арийа». - С.32-33). Также мы слышали от некоторых исследователей калама, что якобы распространенная в исламском мире «ал-Ибана» ал-Аш‘ари не его сочинение, и что существует другая, т.е. настоящая, «ал-Ибана» этого имама.

80 Это предположение сделал азербайджанский исламовед Айдын Ариф Али-Заде (см.: Али-Заде А.А. Ашаризм в ортодоксальном исламском мировоззрении. - Казань: Иман, 2005. - С.10-11).

81 Это мнение т.н. ваххабитов или салафитов, т.е. современных последователей учения Ибн ‘Абд ал-Ваххаба. Именно это мнение, как единственно верное, распространяется на религиозных факультетах учреждений, подведомственных ваххабитам. С их точкой зрения об ашаритах можно ознакомиться на ваххабитских сайтах Интернета. Например, см. : ал-Мавсу‘а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му‘асира (Энциклопедия современных религий, сект и партий), подг. организацией Международная Ассамблея Исламской Молодежи (ан-Надва ал-‘аламиййа ли-л-шабаб ал-ислами) (отредактированное издание) // Мауки‘ ал-кашиф www.alkashf.net или Мауки‘ Сайд ал-фаваид www.saaaid.net . - С.59-73. В статье этой энциклопедии об ашаритах говорится, что почти все известные последователи аш-Аш‘ари вернулись к учению ранних исламских ученых, т.е. традиционалистов, и отказались от ашаризма.

мог утверждать различные мнения в зависимости от обстановки, он также мог совмещать их. Как писал аш-Шахрастани, упоминая мнение ал-Аш‘ари по поводу божьих атрибутов, «он склонялся к образу действия последователей первоначального учения [традиционалистов], отказывавшихся предаваться иносказательному толкованию, но высказывался также и о допустимости иносказательного толкования»⁸².

Большинство исследователей считает, что распространение аш‘аритского калама случилось благодаря вмешательству власти. Так сельджукский вазир Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.), который был аш‘аритом-шафи‘итом, всячески способствовал этому, несмотря на негативное отношение к аш‘аритам первых Сельджуков. Два учебных заведения, созданных им и названных его именем в Нишапуре и Багдаде, в составе преподавателей имели представителей аш‘аризма, таких как имам ал-Газали и ал-Джувайни. Багдадское медресе «ан-Низамийя» было самым большим исламским учебным заведением того времени. Аш‘аризм для Сельджукидов стал важным оружием в идеологической борьбе против Фатимидов. Также аш‘аризм распространялся благодаря таким политическим деятелям, как основатель государства Альмохадов ал-Махди ибн Тумарт (1080-1130)⁸³, легендарные правители и полководцы Нур ад-дин Занги (1146-1174) и Салах

82 аш-Шахрастани, Мухаммад. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам. Пер. с араб., введение и комментарий С.М. Прозорова. Серия «Памятники письменности Востока» LXXV. - М.: Наука, 1984. - С.96. Для полной ясности требуется провести детальный сравнительный анализ книг «ал-Ибана» и «ал-Лума‘», и выяснить: противоречат ли эти книги друг другу или же взаимодополняют?

83 Хотя и говорится об его ашаритском кредо «‘Акида муршида», по поводу этого правителя есть неоднозначные оценки в биографиях ученых. Так указывается на то, что к своему ашаризму он примешал кое-что из шиизма и хариджизма, еретических для суннитов учений.

ад-дин ал-Аййуби (ум. в 1198 г.).⁸⁴ Немалый вклад в дело правомерности занятия каламом, в соответствии с суннизмом, сделал имам ал-Газали. В трактате «ал-Мункиз мина-д-далал» («Исбавляющий от заблуждения») он писал: «Мутакаллимы ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиту её от той путаницы, которую вносят в неё еретики вместе со своими новшествами.... Поэтому-то и создал Всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков, смущающих людей и противные общераспространенной сунне».⁸⁵ Он также сказал о каламе в своем знаменитом труде «Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»): «Есть уловки, которые предназначены для того, чтобы развязать узел [на сердце] или ослабить, они именуется ересью. Однако есть и приемы, которыми можно бороться с первыми. Они предназначены также для того, чтобы закрепить узел и затянуть его на сердце. Эти приемы именуется каламом, а знающего их называют мутакаллимом. Он противостоит сеятелю ереси и стремится не дать ему развязать узел на сердце простых верующих... мутакаллим отличается от простого верующего не своей верой, а только тем, что он измышляет калам, которым не дает искустителю ересью развязать узел на сердце верующего».⁸⁶ Согласно Газали, калам не может быть идентифицирован с поня-

84 См. предисловие Наумкина В.В. к трактату Газали «Воскрешение наук о вере» (М.: 1980. - С.25-26); The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «al-Ash'ari». - С.52; ал-Мавсу'а ал-муйассара фил-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира (Энциклопедия современных религий, сект и партий) // Мауки' Сайд ал-фаваид www.saaaid.net . - С.70-71.

85 Данный отрывок в переводе А. Сагадеева приведен в журнале «Минарет» (№4 (007) 2005. - С.29) под заголовком «Для чего дискутируют богословы?».

86 ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Пер. с араб. В.В. Наумкина. - М.: 1980. - С.205.

тием 'акида, но является, скорее всего, инструментом, который защищает исламские догматы ('акаид) от ереси и искажения. По его мнению, такие ученые раннего ислама, как имамы аш-Шафи'и, Малик, Ахмад и Суфйан ас-Саури, утверждая незаконность занятия каламом, подразумевали му'тазилитскую школу их эпохи, единственный пример, который они знали. Он также считал, что ведение спора с помощью рациональных аргументов обязательно при необходимости (в борьбе с ересью), но вредно в остальных случаях.⁸⁷

Одним из поздних ханбалитских ученых, внесших существенный вклад в разработку ханбалитского кредо, был Ибн Таймиййа (1263-1328)⁸⁸. Большую часть жизни он провел в Сирии, где, в основном, действовали два вида суннитских медресе, ханбалитские и шафи'итские. В последних, обычно, преподавался аш'аритский толк воззрений. Соответственно, ученые также делились на два лагеря, но представителей аш'аритов-шафи'итов поддерживали власти, поэтому их идеология имела почти официальный статус. Ибн Таймиййа, несмотря на свое отрицательное отношение к каламу, греческой логике и философии,⁸⁹ и к некоторым суфийским традициям, свое ханбалитское кредо пытался построить на принципе «золотой середины» (васат), т.е. на совмещении элементов калама (опора на разум – 'акл), традиционализма (опора

87 См.: Nuh Ha Mim Keller. Kalam and Islam (the text of a talk given to the Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought on 4 January 2005 in Amman, Jordan) // Living ISLAM – Islamic Tradition (May 25, 2006), <http://www.livingislam.org>.

88 Конечно, надо учитывать, что какие-то утверждения этого ученого, ставшие частью ханбализма, не обязательно являются установленным мнением в самом ханбалитском толке. Также он мог исповедовать взгляды, противоречащие традиционному ханбализму, поэтому уместно утверждать о некой новой таймитской школе в исламском вероучении или внутри ханбализма.

89 См.: Зарринкуб, Абдол Хосейн. Исламская цивилизация. - М.: Андалус, 2004. - С.140; ал-Мавсу'а ал-'арабиййа ал-'аламиййа (всемирная арабская энциклопедия). – Эр-Рияд: Муассаса а'мал мавсу'а, 1999, статья «ал-Фалсафа ал-исламиййа» («Исламская философия»). - С.453, 459.

на традицию – накл) и суфизма (опора на волю – ирада)⁹⁰. Так, видимо, он надеялся на больший успех в распространении «истинного» суннизма. Стараясь во благо исламского «правоверия», немало своих трудов этот ученый посвятил критике аш‘аризма. Он написал два исламских кредо «ал-‘Акида ал-хамавиййа» («Хамавитский символ веры») и «ал-‘Акида ал-васитиййа» («Васитский символ веры»),⁹¹ первое из которых было очень враждебным по отношению к аш‘аритам и их каламистской теологии. За эти трактаты противники обвиняли его в антропоморфизме.⁹² В своем другом уже более фундаментальном труде «Дир’ та‘аруд ал-акл ва-л-накл» («Устранение противоречия между разумом и преданием») он попытался опровергнуть каламистские взгляды аш‘аритов и доказать соответствие достоверного предания (текстов Корана и хадисов) рациональному или логичному. Аш‘аритов, особенно поздних из них, он считал в числе отклонившихся от Корана и сунны.⁹³ Его идеи легли в основу современного салафитского движения, а в области догматики ваххабитов он стал одним из их главнейших авторитетов. Представители этого течения до сих пор выступают с критикой в адрес школ калама и отказываются считать калам наукой о вероучении.

90 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ибн Таймийа // ИЭС. - С.85. При этом его считают представителем крайних ханбалитских воззрений.

91 Первый трактат был предназначен для жителей г. Хама (Сирия), а второй – жителям г. Васит (Ирак). От этого и названия соответствующих сочинений. Но слово «васит» имеет также значение - находящегося в середине (васат), поэтому некоторые мусульманские ученые, особенно сочувствующие салафизму, упоминая этот труд Ибн Таймийи, говорят о кредо золотой середины.

92 См.: Makdisi G. Ibn Taymiyah // 2006, Islamic Philosophy Online, Inc. (www.muslimphilosophy.com/it/itya.htm); также см.: Ислам скрывает маску с экстремизма. Сб. статей. - М.: 2004. - С.29-30.

93 См.: ал-Мавсу‘а ал-‘арабиййа ал-‘аламиййа. – Эр-Рияд: 1999, статья «ал-Фалсафа ал-исламиййа». - С.459.

В Средней Азии, где наиболее сильные позиции занимали ханафиты, распространился калам матуридитского толка, названного так в честь имама Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 944 г.), ханафитского теолога из Самарканда, возможно тюркского происхождения⁹⁴. Первоначально, в этом регионе исламское вероучение учеников ал-Матуриди называлось ханафитским, также как их правоведческие взгляды и практики. После усиления нападков аш'аритской школы калама на воззрения ханафитов Мавераннахра, исходящих из северо-восточного иранского центра аш'аризма, города Нишапур, а также местных шафи'итских кругов, последователи школы ал-Матуриди заявили о существовании своего направления в каламе ал-Матуридиййа, корни которого исходили из учения имама Абу Ханифы. С другой стороны, они отстранились от тех ханафитов, которые исповедовали еретические, с их точки зрения, мировоззрения, в частности мутазилизов.⁹⁵ В середине XI века, после распространения влияния сельджуков, матуридитская теология Мавераннахра становится

94 См.: Ozcan, Hanifi. *Philosophy among the Early Muslim Turkish States // The Turks*. Ankara: Yeni Turkiye Publications, 2002, vol. 2, p.309. Однако арабские биографы сообщают об его арабском предке, известном сподвижнике Пророка, Абу Аййубе ал-Ансари. См. ал-Магриби 'А.'А. *Имам ахл ас-сунна вал-джама'а Абу Мансур ал-Матуриди ва-арау-ху ал-каламиййа*. Каир: Мактабат Вахба, 2009. – С.14.

95 См.: Рудольф, Ульрих. *Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде*, перевод с немецкого Л. Трутановой. – Алматы: Фонд «XXI век», 1999. - С.3-4. Мутазилистом, например, был известный правовед ханафитского толка, филолог Джарулла аз-Замахшари (1075-1144) из Хорезма, автор знаменитого тафсира «ал-Кашшаф». До появления ашаритов и матуридитов, среди мутазилизов прославился ханафитский судья Ахмад ибн Аби Дауд, ответственный за испытание улема в вопросе сотворенности Корана (см.: ал-Мавсу'а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира // *Мауки' ал-кашиф* www.alkashf.net или *Мауки' Сайд ал-фаваид* www.saaaid.net. - С.89). Среди среднеазиатских шафиитов также были представители мутазилизма. Например, имам ал-Каффал аш-Шаши (ум. в 976 г.), о котором сообщается, что он вернулся в лоно ашаризма из мутазилизма (см.: ас-Субки. *Табакат аш-шафи'иййа ал-кубра*. - Каир: Матба'ат ал-Халаби, 1963. - Т.3. - С.201-203),

известной и в центре исламского мира. Вероятно всего, самими Сельджукидами она воспринималась как ортодоксальное суннитское учение, соответствующее ханбалитской политике халифа ал-Кадира, поэтому, первоначально, они обрушились с гонениями на аш‘аритов, считая их продолжателями учения му‘тазилизма. Позднее, не без помощи тех же сельджукских правителей, а также благодаря зенгидам, ауййбидам и мамлюкам, было восстановлено равенство между отдельными суннитскими школами вероучения и права. Вторая волна распространения матуридизма произошла в период Османского государства, когда он стал официальной религиозной идеологией.⁹⁶ С XIV века впервые стали говорить о двух направлениях калама в суннитском исламе: учении ал-Аш‘ари и учение ал-Матуриди.⁹⁷ С этого времени становится нормой, что ханафиты, особенно мусульмане тюркского происхождения, считаются сторонниками калама матуридитского толка. Из Средней Азии матуридитская школа проникла в Поволжье и Приуралье, поэтому в литературе подчеркивалось, что мусульмане этого региона в вопросах веры следуют учению имама ал-Матуриди.

Одновременно с суннитской теологией развивалась и шиитская. Считается, что воззрения шиизма почти повторяют идеи му‘тазилизма. Однако это не совсем верно, особенно с точки зрения самих шиитских ученых. Шииты всегда претендовали на свою особую школу исламских воззрений. При этом надо учитывать и неоднородность шиитского ислама, имеющего немало сект и от-

он же, кстати, является распространителем шафиитской школы в регионе (см.: Йакут. Му‘джем ал-булдан... - Бейрут: Дар СаDIR, 1984. - Т.3. - С.308).

96 См.: ал-Мавсу‘а ал-муяссара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му‘асира // Мауки‘ ал-кашиф www.alkashf.net или Мауки‘ Сайд ал-фаваид www.saaaid.net. - С.85-86.

97 См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - С.2 (со ссылкой на труды немецкого ученого Уилферда Мэйдлунга).

ветвлений. Главной и основной ветвью шиитов являются имамиты, именно их догматика, в силу определенных обстоятельств, была хорошо систематизирована и развита. На то, что у имамитов было свое направление в каламе, указывает наличие имамитских символов веры. В шиитском источнике «Уйун ахбар ар-Рида», принадлежащем перу шейха ас-Садука (ум. в 991 г.), известному также под именем Ибн Бабуя, приводится письмо 8-го шиитского имама 'Али ар-Рида (ум. в 818 г.) для халифа ал-Ма'муна, где кратко сообщается о сущности ислама и начало которого посвящено имамитскому кредо. Этот же автор привел подобное кредо, уже подписанное и подтвержденное 10-м шиитским имамом 'Али ал-Хади (ум. в 868 г.). В свою очередь шейх ас-Садук написал трактат «'Акаид аш-ши'а ал-имамиййа» («Догматы шиитов-имамитов»)⁹⁸. Это сочинение, как и комментарий к нему шейха ал-Муфида (ум. в 1022 г.), до сих пор признается классическим наследием шиитского ислама.⁹⁹ Значительный вклад в разработку религиозно-философской системы имамитов внес также шейх Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.). Его труд по имамитской догматике называется «ал-'Акаид ал-джа'фариййа» («Джа'фаритские догматы»)¹⁰⁰. Следует заметить, что главной основой имамитского вероучения, упоминаемой во всех источниках имамитов, является их убеждение о том, что имам 'Али получил от Пророка Мухаммада ﷺ духовное завещание (ал-васиййа), выраженное через ясное указание (ан-насс), и что его потомки являются самым высшим источником (ал-марджа') после Корана. Соответственно другие основы их ве-

98 См.: ас-Субхани, Джа'фар. Ма'а-ш-ши'а ал-имамиййа фи 'акаиди-хим. – Тегеран: 1413 х. - С.14-20.

99 См.: Прозоров С.М. Ибн Бабуя // ИЭС. - С.84.

100 См.: ас-Субхани, Джа'фар. Ма'а-ш-ши'а ал-имамиййа фи 'акаиди-хим. – Тегеран: 1413 х.. - С.35-44. Джа'фариты – одно из поздних названий имамитов, в честь 6-го имама Джа'фара ас-Садика.

роучения могли совпадать с воззрениями других исламских толков и течений.

С XIII века началось сближение калама с фалсафа – с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины, которое было подготовлено со стороны ученых калама творчеством аш‘аритов аш-Шахрастани¹⁰¹ и Фахр ад-дина ар-Рази,¹⁰² а со стороны философов – шиитского ученого Насир ад-дина ат-Туси (ум. в 1273 г.). В результате, по выражению Ибн Халдуна, у «позднейших [мутакаллимов]» вопросы калама и вопросы фалсафа смешались так, что эти науки стали неразличимыми». Этот этап истории калама представлен трудами ал-Байдави (ум. в 1286 г.), ал-Иджи (ум. в 1355 г.), ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.), ад-Даввани (ум. в 1501 г.) и ас-Сийалкути (ум. в 1657 г.).¹⁰³

В настоящее время среди мусульман суннитского направления¹⁰⁴, если исключить те группы, которые называют себя салафитами, сложилось мнение, что ахл ас-сунна ва-л-джама‘а (люди сунны и согласия общины) в вопросах веры следуют одному из двух толков: аш‘аритскому или матуридитскому¹⁰⁵. Еще муфти Хиджжаза Ибн Хаджр ал-Хайтами (XVI в.), известный шафиитский ученый, на вопрос относительно людей ереси, в «ал-Фатава ал-ха-

101 аш-Шахрастани считается ашаритским богословом формально, т.е. по причине того, как он сам себя показал в своих сочинениях. Однозначно его религиозно-политические взгляды определить затруднительно. См.: Прозоров С.М. аш-Шахрастани // ИЭС. - С.297.

102 Эти два ашаритских ученых некоторыми исследователями называются представителями т.н. философского калама (см. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.16).

103 См.: Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Калам // ИЭС. - С.129.

104 Т.е. приверженцев четырех суннитских мазхабов: ханафитов, маликитов, шафиитов и ханбалитов.

105 Данная информация содержится в книгах и учебниках, выпущенных в традиционных суннитских центрах, а также на сайтах Интернета, принадлежащих традиционным суннитам. Например, см. sunnipath.com (иорданский сайт богословов суннитского толка).

дисиййа» ответил, что они – «те, кто противоречат ахл ас-сунна ва-л-джама‘а: последователям шейха Абу-л-Хасана ал-Аш‘ари и Абу Мансура ал-Матуриди, двум имамам суннитов».¹⁰⁶ Даже египетский мусульманский богослов и реформатор Мухаммад ‘Абдо, разъясняя связь организации «ал-‘Урва ал-вуска» с исламскими мазхабами, писал в одном из своих писем: «...Мы являемся суннитами аш‘аритами или матуридитами. В вопросах поклонения (ал-‘ибадат) же мы находимся в рамках четырех мазхабов, поэтому среди нас есть маликит, шафи‘ит, ханбалит и ханафит...».¹⁰⁷ Эта же идея наблюдается в учебных пособиях традиционных религиозных мусульманских учебных заведений, в том числе ал-Азхара,¹⁰⁸ в разработку учебных программ которых не вмешались представители ваххабизма или улемы Саудовской Аравии.

Таким образом, эти два толка, аш‘аритский и матуридитский, представляют суннитский калам, то есть калам в рамках шариата. Соответственно все другие школы калама и в области исламских догматов объявляются еретическими, в том числе и направление называющих себя салафитами (приверженцев идей Ибн Таймии), более известных в источниках как ханбалиты¹⁰⁹ или ахл ал-хашв, по причине их антропоморфистских убеждений.

106 Nuh Ha Mim Keller. Kalam and Islam (the text of a talk given to the Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought on 4 January 2005 in Amman, Jordan) // Living ISLAM – Islamic Tradition (May 25, 2006), <http://www.livingislam.org>.

107 См.: ‘Абдух, Мухаммад. ал-А‘мал ал-камила. Тахкик Мухаммад ‘Имара. - Каир: Дар аш-Шурук, 1993. - Т.1. - С.697.

108 Nuh Ha Mim Keller. Kalam and Islam (the text of a talk given to the Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought on 4 January 2005 in Amman, Jordan) // Living ISLAM – Islamic Tradition (May 25, 2006), <http://www.livingislam.org>.

109 То есть ханбалиты в области вероучения, а не фикха. Также их можно называть крайними ханбалитами. Традиционные ханбалиты по фикху могли быть ашаритами в акиде или придерживаться собственно чисто ханбалистских взглядов, однозначно не имеющих отношения к антропоморфизму. Извест-

1.2. Вера и вероучение в понимании Абу Ханифы и его последователей

Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит (699-767), также известный как ал-Имам ал-А'зам («Величайший имам»), был виднейшим правоведом ислама, основателем и эпонимом ханафитского толка. Благодаря его авторитету и талантливым ученикам, последователи ханафитской школы встречаются во всех уголках земного шара. Около трети суннитов придерживаются мазхаба Абу Ханифы, среди которых большая часть и российских мусульман. Он также известен как богослов, оказавший немалое влияние на формирование мусульманского богословия.

С Абу Ханифы начинается письменная традиция в исламском богословии. Ему приписывается первое записанное сочинение по исламской догматике – «ал-Фикх ал-акбар» («Важнейшее знание»), в котором сформулированы основные положения исламского вероучения.¹¹⁰ В этом сочинении¹¹¹ затронуты следующие вопросы по порядку их расположения:

основа единобожия;

но, что имам Ибн ал-Джавзи, крупный ученый ханбалитского мазхаба, подверг резкой критике ханбалитских ученых, опозоривших по его мнению мазхаб своими антропоморфистскими воззрениями (См. Ибн ал-Джавзи. Ал-Баз ал-ашхаб ал-мункид 'ала мухалифи ал-мазхаб. – Бейрут: дар ал-Джинан, 1987).

110 Боголюбов А. Абу Ханифа // ИЭС. - С.11.

111 Здесь имеется в виду наиболее известная версия «ал-Фикх ал-акбар», которая у специалистов называется «ал-Фикх ал-акбар – II». Первая версия этого сочинения передается от Абу Мути', соратника Абу Ханифы, она почти в три раза больше второй версии, написана в форме диалога.

о Коране как о слове божьем;
отличие атрибутов Аллаха от Его созданий;
отказ от толкования неясных (неоднозначных) мест Корана (муташабихат);
сотворение и предустановление (ал-халк ва-л-када);
натуральная умственная способность;
о деянии людей и свободе воли;
о пророческом достоинстве;
о праведных халифах;
о вере людей в связи с их греховностью;
совершение масх (протирание влажной рукой поверх кожаных носков) при омовении; чтение ночной дополнительной молитвы (таравих) в месяц рамадан;
постоянство веры;
малый ширк (многобожие);
о чудесах пророков, святых и неверных;
признание безначальности (вечности) божьих атрибутов и отрицание антропоморфизма;
о равенстве людей в вере и различии в деяниях;
о познании Всевышнего;
о благосклонности и воздаянии Всевышнего за деяния;
о заступничестве пророков;
о вечности рая и ада;
Аллах ведет по прямому пути и сбивает с него;
о загробной жизни и допросе в могиле;

строгость соблюдения очищения атрибутов божьих от всякого несовершенства (ат-танзих) и важность отрицания антропоморфизма;

о статусе коранических аятов;

дети Пророка Мухаммада ﷺ;

необходимость отказа от истолкования (ат-тауфид) и стремления к знаниям;

о вознесении на небо (ал-ми'радж) и признаках Судного дня.

Кроме этого Абу Ханифа является автором еще четырех небольших трактатов, посвященных мусульманскому кредо.¹¹² Богословское наследие Абу Ханифы носило преимущественно полемический характер, потому что в нем содержатся ответы имама на дискуссионные вопросы того времени. Для самого имама неизменные положения мусульманского вероучения были законченными и очевидными. С точки зрения Абу Ханифы, как и других исламских ортодоксов, эти положения, явленные божественным откровением, не требуют дополнительных обсуждений и дискуссий. Поэтому он говорил: «И если бы невежды не отрицали истину, то ученые не утруждали бы себя сравнениями и сопоставлениями». Как сообщается в источниках, он оставил занятие богословской схоластикой, полностью уйдя в сферу права.¹¹³

Имам 'Али ал-Кари ал-Ханафи (ум. в 1605 г.), комментируя ханафитскую фетву о порицании занятия каламом из сборника «ат-Татарханиййа», говорит, что положение нежелательности этого занятия верно либо при наличии спора и дискуссии, ибо это

112 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.21; имеется русский перевод всех богословских трактатов Абу Ханифы (Абу-Ханифа, Трактаты. - М.: Муравей, 2001). Аутентичность данных трактатов находится под вопросом, однако, в общем, особенно мусульманскими учеными, они признаются выражением мнения Абу Ханифы.

113 См.: Абу-Ханифа. Трактаты. - М.: Муравей, 2001. - С.7-8.

приводит к разжиганию смуты, непозволительным новшествами в религии и беспорядку в вероубеждениях, либо по причине ограниченности спорщика в понимании и знаниях, либо, когда спорщик желает своим спором не истину, а лишь победу в споре. Что же касается познания Бога, Его единственности, познания пророчества и т.п., то, как поясняет ал-Кари, это относится к категории «фард ал-кифайа», т.е. обязательно, чтобы была группа ученых, занимающихся подобными вопросами. Он также прокомментировал изречение ученика Абу Ханифы, Абу Йусуфа: «Не следует молиться за мутакаллимом», словами самого Абу Ханифы в беседе со своим сыном Хаммадом. Когда Хаммад сказал отцу, что тот запрещает ему заниматься каламом, в то время как он сам этим занимался, Абу Ханифа ответил: «Мы спорили, но при этом строго следили за тем, чтобы наш противник не ошибся. Вы же спорите и при этом хотите, чтобы ваш противник ошибся. Кто хочет ошибки своего противника в споре, тот хочет его неверия (куфр). Кто же хочет его неверия, тот сам становится неверным»¹¹⁴. Поэтому высказывания о запрете занятия наукой калам или его порицании следует понимать не абсолютным образом, а с учетом времени и других обстоятельств.

Один из турецких авторов, Измирли Исмаил Хакки, считает, что «ал-Фикх ал-акбар» является самым старым известным сочинением салафитского мазхаба, то есть толка праведных предшественников. В частности, он утверждает, что данное сочинение является основой или кратким изложением их доктрины, в то время как Ибн Таймиййа был во главе тех, кто подробно изложил эту доктрину¹¹⁵. По его же мнению, получается, что Абу Ханифа

114 См.: ал-Кари, 'Али. Шарх китаб ал-фикх ал-акбар. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1984. - С.219.

115 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.21; сочинение Измирли издано в Стамбуле в 1920 году.

не был мутакаллимом, был далек от калама и даже был предвестником салафизма, течения, возникшего благодаря Ибн Таймии. Его же трактат есть 'илм ат-тавхид (наука о единобожии), имеющий отношение к суннитам, и не есть 'илм ал-калам (наука калама), имеющий отношение к людям ереси и нововведений.

Современный турецкий исследователь, Сулейман Улудаг, после рассмотрения различных толкований и разъяснений к «ал-Фикх ал-акбар» пришел к выводу, что есть три понимания текста этого краткого сочинения¹¹⁶. Первое понимание относится к мутакаллимам, то есть имеет отношение к каламу. В этом направлении блистательным интерпретатором школы Абу Ханифы называется имам ал-Матуриди, затем последователи его толка калама Абу-л-Му'ин ан-Насафи (ум. в 1114 г.), Нур ад-дин ас-Сабуни (ум. в 1184) и Камал ад-дин ал-Байади (ум. в 1687 г.). Второе понимание принадлежит суфиям, т.е. является суфийским. Среди сторонников этого понимания упоминается ханафитский ученый ал-Калабади (ум. в 990 г.), автор знаменитого труда по исламскому мистицизму «ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-гасаввуф», часть которого была посвящена разъяснению «ал-Фикх ал-акбар». Наконец, третье понимание является салафитским¹¹⁷. Лучшим примером этого понимания является комментарий ханафитского ученого 'Али ал-Кари¹¹⁸. Таким образом, нет ничего удивитель-

116 См. там же. - С.26-28.

117 Т.е. соответствующим методу праведных предшественников (салаф) и очищенным от каламистских суждений.

118 Его комментарий является наиболее известным, так как он неоднократно издавался, в сравнении с комментариями ал-Матуриди и других мутакаллимов. Мы ознакомились с бейрутским изданием этого комментария. В своем предисловии 'Али ал-Кари приводит множество мнений в пользу запрета науки калама, а в заключительной части, наоборот, приводит мнения о его разрешении и пользе. Противоречивость мнений по данному вопросу хорошо разъясняется в поздних источниках по каламу. То, что толкование ал-Кари соответствует строго методу салафов, кажется нам спорным. После прочтения толкования ал-Кари складывается впечатление, что все же

ного, что Абу Ханифа является одновременно авторитетом трех разных способов понимания ислама. Краткое изложение воззрений приводит к различным толкованиям, порой противоречащих друг другу.

Если подробно рассмотреть воззрения Абу Ханифы в контексте доктрины салафитов, в частности толка ваххабитов, то мы обнаружим некоторые несоответствия, на которые, в принципе, ваххабитские авторы также указали. В «ал-Фихх ал-акбар» говорится, что с точки зрения произношения (лафз) Коран является сотворенным (махлук), и что вера (иман) есть не более чем признание (тасдик) сердцем и принятие (икрар) языком, она не возрастает и не увеличивается, что расходится с мнением ахл ал-хадис и ваххабитов.¹¹⁹ Эти и другие несоответствия можно наблюдать и в символе веры имама Абу Джа'фара ат-Тахави (ум. в 933

это тоже калам, правда, жестко ограниченный суннитскими рамками. Либо можно утверждать, что его метод соответствует методу мутакаллимов из числа хадисоведов, которые максимально в разъяснении догматов веры старались опираться на предание, т.е. Коран и хадисы.

119 См.: ал-Кари, 'Али. Шарх китаб ал-фикх ал-акбар. - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1984. - С.40-43, 124-129; ср. : ал-Фавзан, Салих. Шарх ал-'акида ал-васитийя ли-шайх ал-ислам Ахмад ибн Таймийя. - Эр-Рияд: 1411 х. - С.136-138, 178-180. При этом надо учитывать, что под салафитским пониманием не следует понимать воззрения ваххабитов, хотя некоторые параллели и есть. Скорее всего, здесь имеется в виду именно понимание ранних мусульманских ученых, в число которых входят четыре имама, основатели 4 школ суннизма, и в первую очередь понимание ранних ханафитских авторитетов. В доказательство этого, заметим, что 'Али ал-Кари цитировал в своем комментарии высказывания из комментария Ибн Аби-л-'Изза ал-Азра'и к кредо ат-Тахави, другому ханафитскому символу веры. Ибн Аби-л-'Изз ал-Азра'и, несмотря на свою принадлежность к ханафитам, являлся последователем Ибн Таймии, что и отразилось на его комментарии. После цитирования этого ученого и рассмотрения его высказываний по поводу одного из важных вопросов, связанных с «высоким положением» Аллаха, 'Али ал-Кари, опровергая его мнение, делает вывод, что тот с одной стороны опирался на передатчика, уличенного хадисоведами в фальсификации хадиса (мавду'), а с другой последовал в данном вопросе группе еретиков (см. с.171-172). При этом, из 11 ханафитских толкований кредо ат-Тахави, современные вахха-

г.), который изложил учение суннитов в соответствии с принципами школы Абу Ханифы и его двух учеников.¹²⁰

С другой стороны, если мы обратимся к наследию имама ал-Матуриди, разработчика ханафитского калама, то по мнению некоторых исследователей, там также обнаружатся некоторые несоответствия с воззрениями Абу Ханифы. Немецкий исследователь Ульрих Рудольф, подтверждая связь между двумя имамами, говорит, что зафиксированные идеи ал-Матуриди демонстрируют не только преемственность, но показывают и то, как далеко развитие ушло от истоков. Хотя, он оговорился, что сам ал-Матуриди, наверняка, подтвердил бы, что стремился лишь развить идеи Абу Ханифы, ведь он имел представление об этом иракском ученом через сочинения, которые приписывались ему и были написаны позднее.¹²¹ Но все равно, по мнению У. Рудольфа, сами сочинения Абу Ханифы далеки от главного произведения ал-Матуриди «Китаб ат-таухид»¹²². Таким образом, этот западный исследователь считает представление о самаркандском теологе как о простом интерпретаторе Абу Ханифы вводящим в заблуждение упрощением. С этой точки зрения, термин *матуридийя* среди мусульман родился не просто так, а после осознания матуридитского учения как особого направления в каламе. Это биты предпочитают именно толкование Ибн Аби-л-'Изза, и именно его они распространяют и предлагают для учебных заведений.

120 См.: ал-Хумаййс, Мухаммад. Шарх ал-'акида ат-тахавийя ал-муйассара. - Эр-Рияд: Дар ал-Ватан ли-н-нашр, б.г. (здесь в предисловии указаны три замечания, принадлежащих Ибн Аби-л-'Иззу, по поводу того, что не соответствует воззрениям праведных предшественников и большинства суннитов, см. с.6); Тахави. 'Акыда: символ веры. - Казань: Иман, 2000.

121 Немецкий исследователь ставит под сомнение принадлежность «ал-Фихх ал-акбар» и других сочинений Абу Ханифе, так как в этих текстах вероучение выглядит более обработанным, чем должно быть в соответствии с эпохой.

122 См.: Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.246.

подтверждается тем, что матуридизм упоминается в известных источниках по доксографии и каламу довольно поздно. Имам ал-Матуриди и его последователи объявляли себя сторонниками учения Абу Ханифы, поэтому в литературе их называли термином асхаб (приверженцы) Абу Ханифы или ханафитами Мавераннахра.

Поздний османский ученый Измирли считает, что матуридисты не были самостоятельной сектой или мазхабом, а были группой из числа ханафитских факихов Мавераннахра, занимающихся каламом. Они, в особенности ученые из Насафа, называли себя матуридитами, указывая на свою принадлежность к великому имаму ханафитов в их регионе, который прославился, защищая суннизм от нападков му'тазилитов и других еретических сект¹²³. Это также подтверждается тем, что термин *матуридиййа* появляется поздно, а именно, скорее всего после XIII века.¹²⁴ По мнению Измирли матуридизм представляет собой нечто среднее между аш'аризмом и салафизмом. Имам ат-Тахави, лидер египетских ханафитов, и другие ранние ханафитские ученые, по его же мнению, являются представителями салафизма¹²⁵.

123 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.34-36.

124 Шафиитскому судье Тадж ад-дину ас-Субки (ум. в 1370 г.) приписывается стихотворное сочинение «Касида фи-л-хилаф байна-л-аш'ариййа ва-л-матуридиййа» («Поэма о различиях между ашаритами и матуридитами»), также он рассмотрел эти различия в своем известном труде «Табакат аш-шафи'иййа ал-кубра». Он пришел к мнению, что таких различий 13, из них 7 являются формальными. При этом он подчеркивал, что матуридисты являются такими же суннитами как ашариты.

125 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s. 36. Следует не забывать, что турецкие авторы под салафизмом имеют в виду последователей метода праведных предшественников в вопросах веры, а не современную нам секту ваххабитов.

Для самих матуридитов более привычно называться ханафитами даже в области вероучения. Для них более надежным в их религии считается опора на авторитет более раннего ученого ислама, каковым был Абу Ханифа. Имам ал-Матуриди же существует для них в образе верного последователя Абу Ханифы и превосходного знатока его учения.¹²⁶ Самаркандский имам жил в то же время, что и ал-Аш‘ари, его теология исходила от Абу Ханифы, в то время как ал-Аш‘ари происходил из среды му‘тазилитов. Таким образом, они могли считать свое учение более ортодоксальным, воспользовавшись принципом старшинства и происхождения.

Как видим, требуется более серьезный научный подход в исследовании проблемы различий между двумя школами калама, а также различий между матуридитами и школой ранних ханафитов. Тем не менее, несмотря на эти различия и несоответствия, нам остается опираться на сложившуюся среди мусульман ханафитского толка традицию. Она заключается в том, что в области мусульманского права или в практических вопросах они следуют мазхабу Абу Ханифы, одного из четырех правовых канонических в суннизме, в области же воззрений или вопросов веры – мазхабу Абу Мансура ал-Матуриди, одному из двух канонических школ догматики. Второй мазхаб в вопросах веры – это толк имама Абу-л-Хасана ал-Аш‘ари. Оба имама считаются основоположниками науки калам суннитского направления¹²⁷. Таким обра-

126 См.: Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.3-5, 9.

127 ас-Са‘ди, ‘Абд ал-Малик. Шарх ан-насафийа фи-л-‘акида ал-исламиийа. - Багдад: Мактабат дар ал-анбар, 1988. - С. 8; вообще основателем калама считается му‘тазилит Васил ибн ‘Ата. Информация о мазхабах в вопросах веры и практики встречается в литературе жанра ‘илм-и хал. Например, у татар была популярной книга «Шарайт ал-иман» («Условия веры»), где утверждалось для шакирдов и читателей, что они следуют в вопросах практики имаму Абу Ханифе, а в вопросах веры – имаму ал-Матуриди (Шарайт ал-иман. - Ка-

зом, идея о том, что ал-Матуриди является восточным аналогом ал-Аш‘ари¹²⁸, и что два учения имеют несущественные различия, стала господствующей среди традиционных суннитов. Первоначальное противостояние между школами сменилось гармоничным сосуществованием в лоне суннитского богословия.

Достаточно ясно тождественность двух направлений калама мы наблюдаем в высказывании Абу Узбы (писал ок. 1713 г.) в своем труде «ар-Рауда ал-бахиййа», посвященном разногласиям между двумя школами: «Знай, что мир всего суннитского богословия (‘акаид) держится на учении двух столпов – имама Абу-л-Хасана ал-Аш‘ари и имама Абу Мансура ал-Матуриди. Каждый, кто последует одному из них, сподобится Божьего водительства и спасется от искажения и порчи своих религиозных воззрений (‘акида)... Знай, что аш‘ариты и матуридиты едины в основе суннитского вероучения. Их кажущиеся разногласия касательно некоторых вопросов не противоречат этому. Вследствие такого разногласия никто не становится еретиком, и никто из них не объявляет другого еретиком, пороча его религию, так как [разногласия затрагивают] вопросы частные, второстепенные по отношению к истинам общего вероучения или же [спорные] проблемы обусловлены многозначностью формулировок...».¹²⁹

заны: 1894). Также см.: Введение в ислам (мухтасар ильми-халь). - СПб.: Диля, 2005. - С.34-35 (книга составлена на основе турецкого оригинала).

128 См.: Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.5-8.

129 Абу-Узба, ал-Хасан. Ашариты и матуридиты: в чем отличия двух школ? // Минарет, №4 (007) 2005. - С.28-29 (перевод с арабского Рустама Батыра). Заметим, что отрывок напечатан в рубрике «Традиционное богословие». Также заметим, что для ваххабитов матуридизм и аш‘аризм всего лишь две еретические школы калама, т.е. с их точки зрения они не могут иметь никакого отношения к традиционному богословию. И, наоборот, для матуридитов и аш‘аритов ваххабиты являются разновидностью ахл ал-хашв или хашвитов, т.е. тех традиционалистов (ахл ал-хадис), которые проповедовали антропоморфические взгляды.

Кстати этот ученый, следуя по стопам аш‘арита-шафи‘ита Тадж ад-дина ас-Субки, перечислил разногласия между двумя толками по следующим вопросам:

1. Формальные расхождения:

оговорка в вере;
перемена предопределения;
облагодетельствование неверного;
непрестанность пророчества;
богоугодность божьей воли;
вера по традиции;
стяжание деяний.

2. Принципиальные расхождения:

наказание богопослушного;
сущность богопознания;
извечность божьих атрибутов;
сущность божьей речи;
посильность религиозных установлений;
безгрешность пророков;
тождество обозначения обозначаемому.

Как показала практика государства Османов, в котором матуридизм имел официальный статус, среди ханафитов также допускалось следование аш‘аризму. Даже, как указывает Сулейман Улудаг, большинство османских улемов только формально считались матуридитами, в действительности являясь аш‘аритами.¹⁵⁰ К такому выводу он пришел через изучение литературы, которая использовалась в учебных заведениях. Заметим также, что были

См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s. 19, 33.

ученые ашариты, которые в некоторых вопросах предпочитали мнение матуридитов. Таким образом, в эпоху Османов противостояние между двумя школами перешло в академическую плоскость и не имело политических последствий.

Когда говорят о ханафитском символе веры, то в первую очередь в среде современных мусульман, имеющих минимум религиозного образования, вспоминают символ веры ат-Тахави (известный как «ал-‘Акида ат-тахавиййа»). Его кредо действительно считается авторитетным в исламском мире. Все воззрения этого символа, за исключением нескольких моментов, признаются и ваххабитами, которые также способствовали его распространению. Главную роль в популярности данного символа играет личность самого имама ат-Тахави, который являлся одним из крупнейших знатоков ханафитского мазхаба¹³¹ и религиозным авторитетом (сика) как среди факихов, так и среди мухаддисов (хадисоведов), а также начало его кредо со следующих слов: «Это изложение вероучения ахл ас-сунна ва-л-джама‘а в соответствии с принципами школы правоведов этой религии Абу Ханифы ан-Ну‘мана ибн Сабита ал-Куфи, Абу Йусуфа Йа‘куба ибн Ибрахима ал-Ансари и Абу Абдаллаха Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани...».¹³² Известность и авторитетность автора, ссылка на столпы мазхаба сделали этот символ главнейшим источником в области вероубеждений среди мусульман-ханафитов, на протяжении многих веков. Сам символ веры ат-Тахави состоит из 105 высказываний. В нем затронуты следующие вопросы:

вера в Аллаха;

131 Первоначально был учеником крупного шафиитского факиха Исма‘ила ал-Музни, ведущего ученика имама аш-Шафи‘и, но затем увлекся ханафитским фикхом и стал ханафитом.

132 ал-Хумаййис, Мухаммад. Шарх ал-‘акида ат-тахавиййа ал-муйассара. - Эр-Рияд: Дар ал-Ватан ли-н-нашр, б.г. с.9; Тахави. ‘Акыда: символ веры. - Казань: Иман, 2000. - С.5.

вера в пророчество Мухаммада (с.а.в.);
вера в Коран;
неверие утверждающих антропоморфизм (ташбих);
истина лицезрения Аллаха;
вера в ночное перемещение и вознесение (ал-исра ва-л-ми'радж);
вера в знание Аллаха;
оценка деяний по завершению (ал-а'мал би-л-хаватим);
вера в судьбу и предопределение;
вера в престол (ал-'арш) и трон (ал-курси);
вера в ангелов, пророков и святыя писания;
запрет на вступление в разговоры о сущности Аллаха и спор о религии Аллаха и Коране;
ответ мурджиитам¹³³;
определение веры (ал-иман);
положение верующих, совершивших тяжкие грехи;
обязательность подчинения имамам и правителям;
следование за людьми сунны и согласия общины;
обязательность хаджа и джихада до Судного дня;
вера в ангелов и промежуточный мир (барзах);
вера в Судный день и то, что последует после него;
вера в Рай и Ад;
действия рабов божьих;
вменение в обязанность того, что возможно для исполнения;

133 Имеются в виду те, кто утверждал, что верующим на том свете обеспечено спасение, несмотря на их деяния, то есть утверждавшие, что деяния никак не влияют на веру человека.

Аллах ни в ком и ни в чем не нуждается, а мы нуждаемся в Нем;

любовь к сподвижникам Пророка ﷺ;
пророки лучше святых;
вера в признаки Судного дня;
опровержение предсказателей и гадателей;
религия Аллаха – ислам.

Видимо, вторым популярным источником ханафитских воззрений можно считать символ веры Абу Хафса ан-Насафи, известного как «ал-‘Акида ан-насафиййа» или «ал-‘Акаид ан-насафиййа».

Далее перечислим вопросы и темы, затронутые в этом кредо:
сущности вещей и пути их познания;
сотворенность мира;
создатель мира;
вечные атрибуты;
несотворенность Корана;
атрибут созидания (таквин) и воли;
лицезрение Аллаха;
Аллах – творец действий людей;
свобода выбора людей;
вменение в обязанность (таклиф) в соответствии со способностью;
срок, отпущенный для жизни (аджл);
может ли запретное (харам) быть средством существования (ризк);
ведение по правильному пути и заблуждение;

совершение более пригодного Всевышним;
наказание в могиле; воскрешение; Рай и Ад;
состояние верующего, совершившего тяжкий грех;
прощение грехов;
заступничество посланников и святых;
верующие, попавшие в Ад, пребывают там не вечно;
определение веры (иман);
вера не увеличивается и не убывает;
ислам и иман – одно и то же;
Аллах осчастлиливает и ввергает в несчастье;
посылание посланников; ангелы; святыя писания;
ночное перенесение и вознесение на небеса (ал-исра' ва-л-ми'радж);
чудеса святых угодников;
лучший из людей;
вопрос халифата;
условия бытия имамом (правителем мусульман);
упоминание сподвижников Пророка ﷺ с добром;
законность масха для кожаных носков;
разрешенность напитка набиз;
пророк лучше святого;
невозможность положения, при котором происходит отмена таклифа;
действия, приводящие к неверию;
польза мольбы живых для усопших;
признаки Судного дня;
муджтахид ошибается и бывает прав;

превосходство между людьми и ангелами.

Как видим, в сравнении с тахавитским символом, появились некоторые новые вопросы, в частности вступление о сущностях вещей и путях познания. Этот символ можно назвать матуридитским, так как он является кратким изложением доктрины ал-Матуриди и его последователей. Но он также и ханафитский по причинам, указанным выше, поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, написавший к нему комментарий, в названии употребил термин «ал-‘акаид ал-ханафиййа» вместо «ал-‘акаид ан-насафиййа». Если кредо ат-Тахави имеет отношение к ранним ханафитским ученым, то это кредо содержит в себе уже материалы, добавленные поздними ханафитами.

По нашему мнению, удобно разделить ханафитских улемов на две категории: ас-салаф (предшественники) и ал-халаф (преемники или поздние), также как классифицируются ученые ислама в отношении толкования неясных аятов Корана (ал-муташабихат).¹³⁴ У каждой из категорий есть свой подход, который имеет право на существование в соответствии с Кораном и сунной. Точка зрения каждой из двух групп логична и обоснованна по-своему. Естественно, что ханафиты могут придерживаться одного из взглядов, однако позиция поздних ученых учитывает ситуацию и реалии развитие общественной мысли в исламском обществе, и их подход видится нам идущим в ногу со временем, при этом, не выходящим за рамки, установленные шариатом.

134 См.: ас-Са‘ди, ‘Абд ал-Малик. Шарх ан-насафиййа. – Багдад: 1988. - С.68-73. Метод ас-салаф заключается в том, что они не берут на себя полномочий трактовки неясных мест в сакральных текстах. Вместе с этим, в вопросе об атрибутах божьих, они также отрицают антропоморфизм (ташбих), уподобление их человеческим атрибутам. Метод ал-халаф – это метод, допускающий истолкование таких мест в Коране и сунне, в соответствии с однозначными и ясными текстами (нусус) и установленными улемами принципами (усул), ради того, чтобы избежать отклонения к ереси, особенно к антропоморфизму в вопросе об атрибутах.

Если вкратце, на основании упомянутых символов веры, перечислить главные особенности ханафитской школы догматики, то можно прийти к следующему выводу:

1. Ханафиты верят, что человек самостоятельно (с помощью разума) может прийти к мысли о существовании Бога, и если он не уверует в Него, то он понесет наказание на том свете.

2. Аллаху присущи все атрибуты совершенства и нехарактерны все атрибуты несовершенства. Аллах существует (ал-вуджуд), без начала (ал-кидам), бесконечно (ал-бака), нет другого такого как Он (ал-вахданиййа), Он не похож на свои создания (ал-мухалафат ли-л-хавадис), Он не нуждается ни в ком и ни в чем (ал-кийам би-нафси-хи), Он живет и дарует жизнь (ал-хайат), Ему известно всё (ал-'илм), Он слышит всё (ас-сам'), Он видит всё (ал-басар), всё происходит по Его воле (ал-ирада), Он всемогущ (ал-кудра), Он говорит, не нуждаясь для этого в буквах, звуках, словах и т.д. (ал-калам), Он сотворяет всё сущее из ничего (ат-таквин). Созидательность Аллаха (ат-таквин) также извечна, как Его знание и сила.

3. К Богу не применяются такие понятия как время и место, ибо Он создал их и независит от них.

4. Праведники на том свете будут лицемереть Всевышнего, но без конкретизации.

5. Все неясные места Корана и сунны (ал-муташабахат), связанные с описанием Аллаха, лучше оставлять без истолкования, отрицая антропоморфные качества Всевышнего, т.е. их буквалистское понимание. В случае необходимости, когда буквальное прочтение ведет к противоречиям, допускается толкование в духе ясных указаний (ан-нусус) из Корана и сунны (ал-мухкамат).

6. Бог творит всё на основании Своего замысла и плана, при этом делая то, что пожелает, обладая абсолютной волей.

7. Аллах претворяет в жизнь то, что исходит от выбора самого человека. Человек совершает деяние силой, которую ему дает Аллах.

8. Коран является несотворенным словом Божьим. Но чернила, которыми он пишется, листы, на которых он записывается, его человеческое чтение и написание сотворено.

9. Грешный верующий, даже не совершивший покаяние, не останется навечно в аду. Бог может наказать грешника, но может и простить.

10. Вера (иман) не возрастает и не убывает. Возрастают и убывают богобоязненность, праведные деяния человека.

11. Вера (иман) – это признание сердцем и принятие языком. Деяния людские не являются частью веры. Нельзя верующему сказать: «Я – верующий, если пожелает Аллах (ин ша Аллах)», так как вера не терпит сомнений.

12. Верующий, совершивший тяжкий грех (кабира), не лишается веры.

13. Лучший из людей после пророков – Абу Бакр ас-Сиддик, затем ‘Умар ал-Фарук, потом ‘Усман Зу-н-Нурайн, после этого ‘Али ал-Муртада. Сподвижников Пророка ﷺ можно вспоминать только с добром. Святой (вали) не достигает степени пророков.

14. Исламский правитель не отстраняется от власти за несправедливость, произвол и нечестивые действия. Молиться коллективно можно за любым имамом, праведным и грешным (нечестивым). Упокойную молитву читают всякому мусульманину, несмотря на то, праведник он или грешник (нечестивец).

15. Живым допускается делать мольбу и милостыню в пользу усопших.

16. Посланники из людей лучше посланников из ангелов. Посланники из ангелов лучше обычных людей. Обычные люди лучше обычных ангелов.

1.3. Мусульманское богословие у татар в XIX - нач. XX веках

Прежде чем говорить о периоде XIX - нач. XX веков, важно заметить, что со времен принятия ислама предками современных татар, в регионе Поволжья и Приуралья были мусульманские богословы, в том числе из числа местного населения. Первое упоминание о наличии мечетей и медресе у болгар встречается в отчете Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, посетившего Болгар в 922 году. Автор «Таварих Булгария», Мухаммад Зариф Хусайн, сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Едигера и Адел-Шаха действовало более ста улемов и суфийских шейхов.¹³⁵ Арабский путешественник из Марокко, Ибн Баттута, сообщает о том, что хан Узбек, правитель Золотой Орды, провел большой маджлис, собрав на него шейхов, кадиев, факихов, шарифов и факиров (дервише).¹³⁶ Это указывает на то, что у татар с давних времен велась определенная научно-религиозная деятельность.

135 Произведение Хусайна Зарифа, менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. Хусайн Зариф опирался на сведения средневекового татарского автора Ахуна Шамсетдина. См.: Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p.37. Этот автор известен у нас как Хусаин Амирханов (1814-93).

136 См.: Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). – Казань: ТКИ, 2004. - С.195.

Конец VIII в. совпадает со временем начала распространения толка имама Абу Ханифы на мусульманских территориях, когда богословы этого толка входили в элиту аббасидского халифата. В 922 году происходит официальное принятие ислама всеми булгарами, появляется первое конкретное упоминание о приверженности болгар ханафитскому толку в отчете Ибн Фадлана. Ибн Фадлан довольно подробно описал Болгар, упомянул мечети и медресе, и привел рассказ о втором призыве (икама) на коллективную молитву, по содержанию которого можно судить о мазхабе болгар. Ибн Фадлан являлся представителем шафиитского толка, как и халиф его времени, поэтому он попытался заставить болгар исполнять религиозную практику в соответствии с мазхабом своего двора. Но ему не удалось этого сделать. Не обошлось и без финансового фактора, ведь крупная сумма денег, предназначенная для болгарского хана, так и не была получена в Средней Азии, несмотря на приказ халифа. В виду разочарования хана секретарь посольства не смог убедить болгар молиться как «следует». Деньги нужны были только для того, чтобы благословить постройку крепости для защиты от нападений хазар, а не для самой казны хана, т.е. особой материальной выгоды здесь не было. Хан был расстроен из-за неисполнения духовной составляющей его плана, для верующего человека это был большой удар, который сразу понизил авторитет багдадского посольства в его глазах. Однако надо отдать должное гостеприимству и толерантности болгарского хана и самих болгар. После возникшего спора и небольшого скандала он предложил компромиссное решение проблемы. На молитву стали призывать одновременно два муэдзина, один в соответствии с мазхабом имама Абу Ханифы, а второй – имама Шафии. Таким образом, уже в X в. болгары показали себя последователями ханафитской традиции.

О наличии внимания и интереса татар к богословию мы можем наблюдать в их литературном наследии. По мнению профессора Джамиля Зайнуллина, появление первых образцов богословской литературы следует связать с появлением первых тафсиров (толкований) Корана на татарском языке. Считается, что их истоки восходят к XIV веку¹³⁷. В более ранний период богословская тематика затрагивалась художественной литературой татар и их предков. Например, поэма «Кысса-и Йусуф» болгарского автора Кул Гали, завершенная 9 декабря 1212 года, кроме содержания в себе коранического сюжета, имеет в начале вступление, в котором мы можем видеть основные положения суннитского символа веры, но в форме прославлений и благословений.¹³⁸ Вступление этой поэмы содержит следующие пункты:

прославление Всевышнего (при этом упоминаются атрибуты Божьи);

благословения и приветствия Пророку Мухаммаду ﷺ (также упоминаются качества Пророка и его преимущество среди других посланников);

благословения четырем праведным халифам (в порядке их правления с упоминанием их преимуществ);

137 Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. - Казань: Магариф, 1999. - С.8.

138 См.: Кол Гали. Кыссаи Йосыф: Поэма. – Казан: Татар. кит. нэшр., 1989. - С.17-20; подобный пролог в более растянутой форме, но уже без упоминания Абу Ханифы, наблюдается в поэме «Хосров и Ширин» золотоордынского автора Котба (XIV в.) (см.: Котб. Хосрэу вэ Ширин (шигъри роман). – Казан: Магариф, 2003. - С.23-36); еще более упрощенное вступление можно наблюдать в прозаических произведениях (см.: Мэжмугыл-хикэят. Нэжип Исмэгыйль кучермэсе. (Сборник хикаятов. Средневековая татарская проза. 1 книга). - Казан: Татар. кит. нэшр., 1994. - С.10-11. - С.438-9 (в оригинале записан в 1775 г.)).

благословения внукам Пророка ﷺ, Хасану и Хусайну (с упоминанием их преимуществ);

благословения остальным сподвижникам Пророка (сахаба) и их преемникам (таби'ун) (с упоминанием их преимуществ);

благословения святым праведникам;

благословения Абу Ханифе;

испрашивание прощения грехов и помощи в деяниях (с упоминанием соответствующих атрибутов Аллаха и беспомощности Его рабов)¹³⁹.

Таким образом, мы можем наблюдать в прологе кредо автора в краткой форме, указывающее на то, что автор, читатели и слушатели, для кого писалось произведение, были суннитами ханафитского толка.

Важнейшие части произведений средневековых авторов посвящались изложению духовно-нравственных приоритетов. Это в основном прологи и эпилоги, в которых провозглашалось творческое кредо авторов. Важнейшее место отводилось также оценке религиозно-богословских авторитетов в истории мусульманского мира¹⁴⁰.

Вся история татарской литературы свидетельствует о неременном исламском элементе её произведений. Духовно-богословская тема занимает заметное место в творчестве татарских поэтов, писателей, таких как: Мухамадьяр, М. Кулый, Ахмадбек, А. Кандалий, Ш. Заки, А. Каргалый, И. Салихов, Г. Тукай, М. Гафур-ри, Дэрдемнд и др.¹⁴¹ Наиболее ярко богословская тематика про-

¹³⁹ В эпилоге также автор просит сделать читателей молитву за спасение его души.

¹⁴⁰ Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. - Казань: Магариф, 1999. - С.14.

¹⁴¹ См. там же. - С.4.

является в мунаджатах, жанре татарской письменной литературы и народного творчества.¹⁴²

В процессе своей творческой работы татарские авторы использовали десятки и более первоисточников на арабском и персидском языках. Порой они подвергали их анализу, выражали свою точку зрения, научно обосновывая, почему поддерживают или не разделяют то или иное мнение авторов сочинения. При этом они свои произведения писали и свободно комментировали также на арабском, персидском, османо-турецком языках.¹⁴³ Богословские произведения на арабском языке у татар появились приблизительно в XI веке¹⁴⁴. Причем практика использования арабского языка в богословских произведениях сохранялась до начала XX века. Когда Шихабуддину Марджани, находящемуся в Стамбуле по пути в хадж, задал вопрос один из мекканских шарифов: «Вы сами – тюрк, и ваш народ – тюркский, поэтому книги для него следовало бы писать на тюркском языке. Зачем же вы свои произведения пишете на арабском языке?», он ответил: «Мы пишем на арабском, потому что наши ученые и шакирды

142 См. Монэжэтлэр. - Казан: ТКН, 2005. - С.4, 36. В данном сборнике средневековых и позднего периода мунаджатов особый интерес представляет мунаджат «Бердер Аллаһым бэнем» («Один Он, мой Аллах»), который содержит упоминание атрибутов Аллаха, об ангелах, книгах, пророках, заступничестве Мухаммада, допросе Мункаром и Накиром в могиле, воскрешении из могил, весах Суда. В нем даже говорится:

«Игътикадда мээһэбем * Эһел соннэттер бэнем. (В воззрениях мой мазхаб – ахл ас-сунна)

Гамэлдэ Имам Эгъзам * Мээһэбидер мээһэбем. (В практических вопросах мой мазхаб – толк Абу Ханифы)» (стр. 11 – перевод наш).

143 Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. - Казань: Магариф, 1999. - С.14.

144 В этом веке жил шейх Ходжа Ахмад Болгари, учитель газневидского султана Махмуда (967-1030). В источниках упоминаются его сочинения по фикху «Тарикат ал-Болгариййа», «Джами ал-Болгариййа» и «Фаваид ал-Болгариййа» (см. Марджани. Мустафад ал-ахбар. – С.82).

знают арабский язык. Думаю, что если книги попадут в другие страны, то, может быть, там их прочитают»¹⁴⁵. Арабский язык был международным языком исламского сообщества и долгое время считалось необходимым среди мусульман писать научные труды на этом языке, тем более труды богословской тематики. Арабский язык называли ключом к воротам исламских наук. Поэтому, следуя общей традиции, татарские улемы старались писать на арабском языке. Даже их произведения на персидском и тюркском языках были «загружены» арабизмами в виде отдельных слов, фраз и предложений, настолько, что без знания языка Корана читать их было бессмысленно. Соответственно богословская терминология почти полностью состояла из арабских терминов.

Города Волжской Булгарии, Джучиева Улуса и Казанского ханства были своеобразными центрами исламской религии, в которых развивалось и пропагандировалось религиозное учение. Здесь жили и творили известные ученые, которые внесли серьезный вклад в мусульманское богословие. Была создана соответствующая этому инфраструктура¹⁴⁶. У татар были все предпосылки к развитию мусульманского богословия по различным направлениям. Хотя потеря государственности нанесла существенный урон татарам и их мусульманской учености, благодаря крепкому фундаменту, заложенному в предыдущие эпохи, а также связям с соседними исламскими регионами, ислам как религия начинает играть большую роль в жизни татарского общества.¹⁴⁷ Поэтому о прекращении развития богословия не может

145 Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. - Казань: 1898. - С.7.

146 См. о богословии этого периода: Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). - Казань: ТКИ, 2004. - С.201-228.

147 Подобного мнения придерживается и Юзеев А.Н. (см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С.81).

быть и речи. Вероятно, что оно обрело более локальный характер, появились более насущные проблемы, например, противостояние христианизации. Уровень исламской самоидентичности и образованности был настолько высок, что только немногочисленные представители татарского народа становились христианами по собственной воле. В жестких условиях существования и выживания в христианском государстве усилился суфийский фактор. Многие татары для получения исламских знаний отправлялись на Северный Кавказ (Дагестан) и в Среднюю Азию. С конца XVIII века с появлением новых свобод намечается возрождение социально-экономического положения татар, вместе с этим богословская сфера обретает тенденцию на обновление, получают популярность свежие идеи, особенно в области исламского законоведения (фикх). Период XVIII - нач. XX веков ознаменовался восходом плеяды знаменитых татарских богословов, таких как 'А. Утыз-Имяни, 'А. Курсави, Ш. Марджани, 'А. Баруди, З. Камали, М. Бигиев и другие.

Учитывая, что татары испокон веков следовали ханафитской школе богословско-правовых взглядов, именно основы этой школы и стали стержнем богословских суждений татар того времени. Заметим, что, как правило, татарские богословы в своих именах имели нисбу¹⁴⁸ *ал-ханафи* (ханафит), чтобы подчеркивать свое религиозное направление. Шихабуддин Марджани упоминает полное имя 'А. Курсави с этой нисбой,¹⁴⁹ несмотря на то, что тот

148 Нисба: имя, указывающее на происхождение: родовое или социальное или географическое и т.п.

149 Марджани. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср (рукопись, датированная 1880 годом) // ОРКК НБ КФУ. – № 1468А. – Л.16; Марджани. Вафийат ал-аслаф // ОРКК НБ КФУ. – № 614А. – Т.6. – Л.145б; также см.: ал-Газани, Шихабуддин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005, Приложение

ставил под вопрос традиции ханафитов.¹⁵⁰ Марджани подчеркивал следование Курсави ханафитскому мазхабу: «И призывал он их [т.е. бухарцев.-Д.Ш.] к приверженности к Книге Аллаха, сунне Его Посланника, иджма‘ общины, правильному кийасу и к обращению к книгам, которые сочинили предшественники из ханафитских имамов, и к пути, по которому двигались первые из ученых в вероучении (милла) ханафитов»¹⁵¹. Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы непрекращаем. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк наиболее верным из других.

Шихабуддин Марджани в своем труде «Китаб вафийат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который относится к историческим произведениям, рассказывает об основных религиозных школах и направлениях в исламе, приводит биографии известных уче-

1. - С.225; см.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.132.

150 См.: Кемпер М. ал-Булгари//Ислам на территории бывшей Российской империи. ЭС. Выпуск 2. - М.: 1999. - С.18.

151 Марджани. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср // ОРПК НБ КФУ. – № 1468А. – Л.2а; ал-Газани, Шихабуддин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005. – Приложение 1. - С.226.

ных-факихов.¹⁵² Много информации посвящено ханафитским улемам. Также Ризаэддин Фахрутдинов (1859-1936) и Мухаммад Мурад Рамзи (1884-1934) в своих исторических работах не обошли вниманием мазхабы, особенно когда речь шла о принятии ислама и предпочтении ханафитского мазхаба предками татар.

Минимум информации о мазхабах, т.е. краткая справка о них, приводится в книгах, относящихся к т.н. жанру «‘Илм ал-хал» («Гилми хал»)¹⁵³ (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников начального уровня и простых мусульман.¹⁵⁴ В них, как правило, упоминаются названия мазхабов и имена их основателей.¹⁵⁵ Есть книги, в которых вкратце говорится только об основателе ханафитского мазхаба.¹⁵⁶ У некоторых авторов вдобавок к этому приводятся имена учеников Абу Ханифы. Иногда в таких книгах, как, например в «Гыйбадате исламия» («Мусульманский молитвенник»)¹⁵⁷ Ахмада Хади Максуди (1868-1941), излагаются основы веры и поклонения строго в соответствии с ханафитским толком, однако никакой информа-

152 См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С.159.

153 См.там же. - С.162-163.

154 Например, в Шараит ал-иман (Казань: 1900) - известна, как и «Иман шарты» - содержатся краткие ответы на следующие вопросы: «Каков твой мазхаб по фикху?» и «Какие есть мазхабы по фикху?». См.: «Иман шарты»//Ислам на европейском Востоке: ЭС. - Казань: Магариф, 2004. - С.117.

155 Например, см.: Иман рисаләсе һәм әлиф-ба рисаләсе. - Казань: 1896, заключение (с.60); Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - Казань: «Иман», 2004. - С.10.

156 См.: Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - С.106: о книге Сайфуддина бин Абу Бакра из селения Саба «Тасхих ал-итикад» (Казань: 1889); с.131: о книге «Хуласа-и-гилми халь» (Казань: 1899 - автор не указан), где сообщается, что казанские мусульмане – последователи юридического учения имама Абу Ханифы.

157 См. о дореволюционном издании (Казань: 1898) у Катанова Н.Ф. Восточная библиография. - С.102-103. Эта книга популярна среди татар-мусульман и по сей день, она неоднократно издавалась в наши дни на кириллице.

ции о нем или, что автор опирался именно на него, нет. Понятно, что данное сочинение предназначалось для шакирдов начального уровня, поэтому в нем нет ссылок на источники и авторитеты.

В литературе более специфического характера, т.е. посвященной вопросам фикха, татарские авторы многократно ссылаются на ранние и поздние источники ханафитской школы, указывая их название или имена авторов. В некоторых трудах приводятся мнения и других мазхабов, чаще всего шафи'итского, по определенным проблемам. Для примера, можно упомянуть следующие издания: татарские переводы популярных мухтасаров¹⁵⁸ «Кудури», «Викайя», «Кайдани», «ат-Тарика ал-мухаммадия ли-л-Биркави»;¹⁵⁹ самостоятельные сочинения «Мухтасар ал-хави» («Сокращенный сборник») (Казань, 1899) Абу-н-Накиба Тютяри,¹⁶⁰ «Ми'радж ад-дирайа...» («Ступени знания к вопросу о допустимости шевеления пальца в ташаххуде») (Казань, 1902) Хафиз ад-дина Булгари, «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая») и «Рисалат дигаба» («Трактат о выделке кожи») 'Абд ар-Рахима Утыз-Имяни¹⁶¹.

Ярким примером богословских произведений татар XIX века является сочинение Шихабуддина Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозре-

158 Мухтасар – сокращенный или конспективный вариант книги.

159 «Мухтасар ал-викайя» был переведен и издан востоковедом А.К. Казем-беком (1802-70) в 1845 (см. Катанов. - С.58). Остальные переводы были выполнены Шайхульисламом Хамиди (1869-1911).

160 В этой книге, написанной на арабском языке, часто фигурируют мнения четырех имамов, т.е. основателей четырех суннитских правовых школ. См. Катанов. - С.172.

161 Утыз-Имяни А. Рисалат дигаба. - Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. - Ф.39-№46. См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.99-101; также см.: Адыгамов Р.К. Габдрахим Утыз-Имяни. - Казань: Из-во «Фэн» АН РТ, 2005. - С.81-83, 89-90.

ние истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»), изданное в Казани в 1870 году.¹⁶² Этот труд, как и «Рисалат дигага» А. Утыз-Имяни, хотя, судя по названию, говорит о частной проблеме фикха, на самом деле касается и теоретических положений этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. В ней разбираются сложные вопросы, связанные с понятием мазхабов, такие как иджтихад (решение, выносимое факихом на основе источников шариата в рамках одного мазхаба и вне его рамок), таклид (следование решению факиха в рамках одной правовой школы), талфик ал-мазахиб (смешивание мазхабов). Для мусульманского духовенства того времени это было настолько чувствительной темой¹⁶³, что не случайно с выходом этой книги в свет среди татарских богословов и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на Ш. Марджани со стороны кадимистов¹⁶⁴. Это уже не историческая справка о мазхабах и не их описание, а глубокие рассуждения о феномене исламских мазхабов. Этот ученый в вопросе о переходе с одного мазхаба в другой приходит к мнению, что такой переход по второстепенным проблемам не запрещается, и даже обязателен для защиты веры и религии личности¹⁶⁵. Автор приводит и список выдающихся мусульманских ученых, перешедших из одного мазхаба в другой, и примеры не-

162 Матба'ат Хазана, изд. Шаһиахмета Хисамуддина, 164 стр. (НБ КФУ: ТО116820).

163 В принципе, в наше время эта проблема также актуальна среди татарского духовенства по причине появления в регионе сектантской пропаганды об отказе от мазхабов, якобы по причине их несоответствия Корану и сунне Пророка.

164 См. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.129.

165 См. Ильяс, Таһир. Мәржанинен фикһи даирәсендә хезмәтләре // Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.79-80.

однократного изменения принадлежности к тому или иному мазхабу некоторыми учеными.¹⁶⁶ Ризаэддин Фахруддинов, находясь под влиянием идей Ш. Марджани и других ученых, также затрагивал тему мазхабов в своем «Жэвамигуль-кэлим шэрхе» («Толкование хадисов»)¹⁶⁷, где он говорил о мазхабическом фанатизме. Что же касается основных положений веры и религии, то в этой сфере автор «Назурат ал-хакк» призывает категорически следовать ханафитскому толку. Он говорил: «Что касается основных положений (усул) и сферы вероубеждений ('акаид), то наш [ханафитский] мазхаб представляет собой сказанное Кораном и повторяемыми (мутавафир) хадисами¹⁶⁸ с незыблемостью в рамках шариата в утверждении того, что он утвердил, отрицании того, что он отвергал, и оставлении речи о том, что он не признал, без какого-либо добавления к нему и убавления от него, не преступая его границы.... Не следует из него (т.е. нашего мазхаба.-Ш.Д.) те слабые мнения и глупые прихоти, приведенные сектами мутакаллимов из аш'аритов, му'тазилитов, ханбалитов, каррамитов и прочих. Поэтому, без всякого сомнения, этот наш мазхаб

166 См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.36-38. Причем, как мы видим, Марджани говорит о таком разрешении для ученых, которые понимают подобные вопросы религии. Как правило, улемы порицали такие переходы или обывательское отношение к мазхабам в определенных вопросах права для простых мусульман ('аввам), которые из-за незнания могут неправильно смешать мнения из мазхабов и в результате совершить грех. А запутанность и беспорядок в практических вопросах может привести к расстройству в вероучении человека, так как он в выборе мнения богословов обычно опирается на страсти, а не на убедительность того или иного довода богословов.

167 См. Ризаэддин бине Фэхретдин. Жэвамигуль кэлим шэрхе. Гарэби-урсы хоруфатында беренче басма. - Казань: «Иман», 1995. - С.175-179. Хотя это произведение содержит некоторые проблемы исламского правоведения, оно относится к жанру «Шарх ал-хадис», т.е. комментариям к изречениям Пророка Мухаммада (мир ему).

168 Имеются в виду хадисы с несколькими (не менее трех обычно) иснадами, либо такие сообщения, которые передаются многочисленными передатчиками.

есть истина, которой никому нельзя противостоять. Противоречащее ему утверждение, несомненно, несостоятельно, несмотря на то, что был ли приводящий его – мутакаллимом или философом или аш‘аритом или ‘адлитом (т.е. му‘тазилитом.-Ш.Д.) или джабаритом или захиритом или имамитом или ханбалитом или прочим»¹⁶⁹. Кроме этого автор в «Назурат ал-хакк» упоминает другие, кроме четырех распространенных среди мусульман, менее известные правовые мазхабы и их представителей.¹⁷⁰ Однако главный акцент делается на приоритет ханафизма.

Другая работа Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига ал-джаннийя фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), изданная в Казани в 1888г.¹⁷¹ также не обходится без упоминания преимуществ ханафитского толка. В этой книге термин мазхаб употребляется в значении школы исламских воззрений и науки спекулятивного богословия (калам). Автор неоднократно подчеркивал правоту ханафитского толка относительно мусульманского вероучения. Например, он пишет: «Поистине, «Насафитский символ веры» («ал-‘Акаид ан-насафиййа»)¹⁷², по причине его правильности в постулатах прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высшей степени и сильного влияния, водой, которой утоляется

169 Назурат ал-хакк. - С.40 (перевод наш. – Д.Ш.).

170 См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.34-35.

171 Тип. Вячеслава, 168 стр., 1500 экз. (НБ КФУ 3617-3631-А).

172 «Насафитская доктрина воззрений» или «Кредо ан-Насафи» - ханафитское кредо, написанное имамом Абу Хафсом Наджм ад-дином Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (ум. в 1142г.). Вышеупомянутая книга Марджани является толкованием этого ханафитского кредо.

жажда, и лекарством, которым излечивается больной»¹⁷³, и другом месте, говоря о людях истины: «Сказал имам Фахр ал-Ислам (да смилостивится над ним Аллах!): “Принцип науки единобожия и атрибутов есть следование Книге и сунне, избегание страстей и ереси, постоянное следование пути сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка ﷺ и их последователи, по которому шли праведники, и который указали нам наши шейхи, т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шайбани] или все родоначальники нашего [ханафитского] мазхаба (да смилостивится над ними Аллах!)”. Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти – содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), люди сунны и согласия общины (ахл ас-сунна ва-л-джама‘а) и спасенная группа (ал-фирка ан-наджийа) – это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними. Ведь они неразрывно связаны с их путем и тверды в нем»¹⁷⁴.

Напомним, что насафитский символ веры является кратким изложением матуридитского толка суннитского мировоззрения, распространенного среди ханафитов, особенно тюркского происхождения. В катехизисных сочинениях татар типа «Шараит ал-иман», подчеркивалась принадлежность к школе ал-Матуриди в вопросах веры. Отношение татар-мусульман к Абу-л-Мансуру ал-Матуриди не отличалось от мнения ханафитов Мавераннахра, особенно ранних матуридитов, таких как Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. в 1100 г.) и Абу-л-Му‘ин ан-Насафи. Мы говорим об образе ал-Матуриди как верном последователе Абу Ханифы. Как писал немецкий исследователь У. Рудольф: «Его появление не должно было обозначать никакого перелома в религиозном учении, а его

173 Ал-Хикма ал-балига. - С.2 (перевод мой).

174 Там же. - С.4-5 (перевод мой).

доктрина ни в коем случае не должна была стать новой парадигмой. Гораздо более ценилась традиция, и как дань этой традиции появился образ основателя школы Абу Ханифы и его блистательного интерпретатора Абу Мансура ал-Матуриди. После того, как эта концепция была однажды принята, она, естественно, продолжала сохранять свое значение и в последующее время...».¹⁷⁵ Поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, видимо опираясь на средневековые ханафитские биографические источники, но вместе с этим выражая свое мнение, упоминал в «Вафиййат ал-аслаф»: «...ал-Матуриди...один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике – Абу Джа‘фара ат-Тахави.¹⁷⁶ Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового своим учением, и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он один из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины. Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и таби‘инов. Он выносил решения согласно убеждениям Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках»¹⁷⁷.

Татары уделяли догматике важную роль в своей системе мусульманского образования. Сегодня трудно говорить о первых

175 Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.4-5.

176 Как уже мы говорили ранее, догматика ат-Тахави по сути есть воззрения Абу Ханифы и его учеников.

177 Марджани. Вафиййат ал-аслаф. – Т.2. – Л.3956-396а. Перевод с арабского А.Н. Юзеева с небольшими изменениями. См.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.79-80.

татарских (булгарских) медресе: что и как преподавалось шакирдам в области исламского вероучения¹⁷⁸. Однако известны направленность и толк, которые были избраны в акыде.¹⁷⁹ Поэтому мы можем только предполагать, какие именно источники акыды изучались предками татар. Первые мусульмане Поволжья и Приуралья имели теснейшие духовные и торговые связи с мусульманами Средней Азии, откуда к предкам татар пришел суннитский ислам ханафитского толка, соответственно и его первоначальные источники.¹⁸⁰ Все же история оставила для нас довольно подробные сведения о татарских медресе XVIII – XIX вв.

Во всех собраниях рукописных и печатных изданий наследия мусульман Поволжья и Приуралья наибольшее место занимают труды по догматике, хотя круг названий не так уж широк.¹⁸¹

178 Понятно, что в те времена еще не было привычного для нас разделения на соответствующие современным учебным программам дисциплинам. Студенты медресе под руководством наставников изучали книги, которые могли касаться конкретного ответвления знания или же затрагивать разные отрасли шариата.

179 См.: Шагавиев Д.А. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому толку ислама: история и современность // Минбар. Выпуск 2 – 2008. – С. 101-109; также см.: Шагавиев Д.А. Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. - Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – С.54-75.

180 Довольно подробно эти источники разобрал немецкий исследователь Ульрих Рудольф. См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999.

181 Об образовательном каноне татарских медресе можно судить по тем сведениям, которые нам оставили татарские историки, такие как Ш. Марджани, М. Мурад Рамзи, Р. Фахретдин и др. Немало интересного можно извлечь из некоторых современных исследований, например, фундаментального труда немецкого ученого Михаэля Кемпера «Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством» (пер. с немецкого, серия «Зарубежное исламоведение». - Казань: РИУ, 2008) и книги Резеды Сафиуллиной «Арабская книга в духовной культуре татарского народа» (Казань: Алма-Лит, 2003).

Во-первых, среди собраний часто встречается символ веры «ал-Фикх ал-акбар» («Важнейшее знание»), возводимый к имаму Абу Ханифе. Этот символ веры считается первым записанным сочинением по исламской догматике, в котором сформулированы основные положения исламского вероучения суннитского толка. Аутентичность этого трактата находится под вопросом, однако, в общем, особенно мусульманскими учеными, он признается выражением мнения Абу Ханифы. В сочинении «ал-Фикх ал-акбар» использована терминология, разработанная позже эпохи Абу Ханифы. Может быть, поэтому этот трактат не имел широкой популярности. Он не изучался в медресе, хотя и был известен ученым.¹⁸²

Наибольшей известностью и популярностью пользовался символ веры среднеазиатского имама Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.), в особенности комментариев ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) «Шарх ал-'акаид». Дореволюционные и современные источники единодушно свидетельствуют об этом главном учебном пособии татарских шакирдов. Например, Дж. Валиди писал, что «самыми популярными сочинениями в мусульманских, в том числе и в татарских медресе были «'Акаид Несефи» с комментарием Тафтазани».¹⁸³ Предки казанских татар до революции заучивали текст этого кредо наизусть в медресе и подробно изучали толкование ат-Тафтазани к нему с помощью разных супракомментариев, которые также издавались в Казани. Шихабалдин ал-Марджани рекомендовал всем имамам знать хорошо насафитский символ

182 В Поволжье в свое время имели хождение два толкования этого трактата Абу-л-Мунтахи 'Исматаллахи (ум. в 1532 г.) и 'Али ал-Кари (ум. в 1605 г.), о чем свидетельствуют издания, хранящиеся в восточных коллекциях библиотек нашей страны.

183 Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917 г. (фрагмент книги)//Библиотека журнала «Казань» - №6. - Казань, 1992. - С.19; также см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 105.

веры, а мударрисам (преподавателям медресе) досконально изучить толкование ат-Тафтазани.¹⁸⁴ При этом сам ал-Марджани не был доволен его толкованием, о чем говорит написание им нового толкования под названием «ал-Хикма ал-балига ал-джаннийя фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа» («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов»)¹⁸⁵. До него из татарских богословов на столь смелый шаг¹⁸⁶ решился Абу Наср ал-Курсави, который даже прокомментировал кредо ан-Насафи дважды. Комментарии к «ан-Насафиййа» ал-Курсави и ал-Марджани также указывают на высокий статус этого матуридитского символа веры среди татар. Ризаэтдин Фахретдин (Ридааддин Фахраддин) сообщает, описывая порядок преподавания в татарских медресе, что «Шарх ал-‘акаид» вместе с толкованиями изучался приблизи-

184 См.: Шигабетдин Мәржани. – Әлмәт: Рухият, 1998. – С. 142 (книга является переложением на современный татарский язык биографии ал-Марджани из сборника 1915 года: Шараф, Шахар (Шәһәр Шәрәф). Мәржанинен тәржемәи хәле // «Мәржани» жьентыгы. - Казан: Мәгариф, 1915. - С.2-193). Статус мударриса у татар был выше чем статус имам-хатыйба.

185 См.: Шагавиев Д.А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. - Казань: Алма-Лит, 2008. – С. 47-48.

186 Решиться на отказ от известного комментария – было смелым и дерзким шагом, так как ат-Тафтазани в глазах большинства суннитов считался непререкаемым авторитетом, мнения которого не обсуждаются. Критика ал-Марджани на труды ат-Тафтазани, при мудром распространении, могла иметь серьезные последствия на авторитет ат-Тафтазани среди ханафитов, особенно среди рьяных фанатиков этого толка. Но кто из поздних ученых-богословов мог сравниться с ат-Тафтазани, звезда которого возшла столь высоко. Он настолько стал знаменитым, что его именем называли наиболее талантливых и умных знатоков науки усуль (методологии фикха и религии). Так каирского факиха и муфассира Джаляладдина ал-Махалли, учителя имама ас-Суйуты, называли «арабским Тафтазани». Любая критика в его сторону, даже конструктивная, была обречена на неуспех, более того критика ожидали тяжелые последствия. В конце концов, ал-Марджани не стал отказываться от толкования ат-Тафтазани в учебном процессе.

тельно на 15-й год обучения¹⁸⁷, т.е. уже на последних уровнях и уже зрелыми шакирдами.¹⁸⁸

После книги «Шарх ал-‘акаид ан-насафиййа» шакирды изучали толкование Джалал ад-дина ад-Давани (ум. в 1501 г.) на кредо ‘Адуд ад-дина ал-Иджи (ум. в 1355 г.),¹⁸⁹ известное у татар как «Мулла Джаляль».¹⁹⁰ Учитывая важность и этого источника, ал-Марджани в свое время написал к нему пояснения.¹⁹¹

Упомянутые источники, кроме насафитского кредо, являющегося матуридитским, имели отношение в основе к ашаритскому каляму. Но в этом нет ничего удивительного, потому что, во-первых, ашаритский толк суннитского каляма является таким же каноническим как и матуридитский, а во-вторых, богословские произведения «Шарх ал-‘акаид» и «Мулла Джаляль» изучались с помощью матуридитских пояснений.

Что же касается авторитетного среди суннитов кредо имама ат-Тахави (ум. в 923 г.) под названием «ал-‘Акида ат-тахавиййа» или «Байан ас-сунна», то оно не нашло распространения в до-революционных медресе Поволжья и Приуралья, видимо, из-за сильной бухарской традиции. Однако мусульмане Волго-Уральского региона изучали тахавитский символ веры в индивидуальном порядке, на что указывает наличие в коллекциях рукописей шакирдов, например, учеников ал-Марджани, которые переписывали его. Одно из многих толкований на кредо ат-Тахави издавалось в Казани в 1911 году. Комментарий принадлежал Сирадж

187 С учетом того, что обучение велось с начала октября до конца марта, а начинали учиться приблизительно с 6-8 лет.

188 См.: Фахреддинов Р. Болгар вә Казан төрекләре. - Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – С.240-242.

189 См. указ соч. – С.242.

190 Точное название – Шарх ал-‘акаид ал-‘адудиййа.

191 См. второй параграф второй главы этого исследования.

ад-дину ал-Хинди ал-Мисри и называлось «Шарх байан ас-сунна».¹⁹²

По утверждению Хасана 'Аты ал-Габаши татары изучали тахавитскую акыду после русского захвата их земель, так как желающие учиться исламским наукам отправлялись в Дагестан, где эта акыда тогда изучалась. Какой-то период в Поволжье обучение велось по дагестанской системе, поэтому, как полагает ал-Габаши, это было благоприятным временем для получения исламских знаний, так как изучались ранние богословские произведения, ученики не углублялись в тонкие проблемы акыды и практически не изучали науку калям и логику. Затем во времена Екатерины II по политическим и экономическим причинам усилились связи с регионом Средней Азии, и поток шакирдов и купцов направился в сторону Бухары, вследствие чего на казанских землях установилась другая система, а именно бухарская система обучения со своими традиционными источниками. Как представитель джаидов, Хасан 'Ата ал-Габаши, сожалел, что «ат-Тахавиййю» сменила «ан-Насафиййа», написанная на 200 лет позднее, а потом и более поздние сочинения «Шарх ал-'акаид ан-насафиййа» ат-Тафтазани и «Шарх ал-'акаид ал-'адудиййа» Джалал ад-дина ад-Давани.¹⁹³

192 См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 113. Добавим, что в Казани в 1876 г. открылась Татарская учительская школа, где татарские учителя преподавали по русской методике. Это заведение, хотя в нем и учились татары, не имело отношения к медресе, оно финансировалось государством. Однако в этой школе изучалась исламская религия. Примечательно, что вероучение в ней преподавал Ш. Марджани, и здесь он использовал в качестве пособия символ веры имама ат-Тахави. См.: Юсупов М. Шигабутдин Марджани. - Казань: ТКИ, 2005. - С.69; со ссылкой на Сб. «Марджани». - Казань, 1915. - С.129. Что же касается комментария Сирадж ад-дина ал-Хинди, то оно стало использоваться в казанском медресе «ал-Мухаммадия», что было скорее исключением из правил.

193 См.: ал-Габаши, Хасан Ата (Хәсән Гата әл-Габәши). Мәржани хәзрәтләрен иске төшерү // «Мәржани» жыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. - С.130-132.

Все же сочинение «‘Акаид ан-Насафи» представляет в кратком виде ханафитскую доктрину воззрений. Именно этому небольшому труду имама Абу Хафса ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении матуридитской школы калама,¹⁹⁴ которой придерживается большинство последователей ханафитского мазхаба. Этот символ является ханафитским, поскольку имам ал-Матуриди был систематизатором догматики учения Абу Ханифы. Поэтому татарский богослов Шихабуддин ал-Марджани, написавший к нему комментарий, в названии употребил термин «ал-‘акаид ал-ханафийа» вместо «ал-‘акаид ан-насафийа». Если кредо ат-Тахави имеет отношение к ранним ханафитским ученым, то кредо ан-Насафи продукт мысли поздних ханафитов. Однако насафитский символ веры не отличается сильно от тахавитского. Оба символа из-за краткости нуждаются в толковании. Поэтому в вышеупомянутой замене, ни какой проблемы для ханафитов Поволжья и Приуралья не видится.

Хасан ал-Габаша справедливо замечал, что изучение множества комментариев, пояснений и глосс (ал-хаваши) отдаляло шакирдов от истины, окончательно запутывало их и отнимало у них много времени. Однажды, пишет он, когда, шакирды, одним из которых был он, задали вопрос учителю, жалуясь на долгое изучение книги “Мулла Джаляль” из-за множества комментариев и пояснений, тот ответил им, что “это еще очень мало, вот в Бухаре пять страниц книги “Мулла Джаляль” пять лет изучают”.¹⁹⁵

Здесь мы не ведем речь о более примитивных учебных пособиях для начального уровня типа «Шараит ал-иман», которых

194 См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999. - С. 197.

195 ал-Габаша, Хасан ‘Ата (Хэсэн Гата эл-Габэши). Мәржани хэзрэтләрен искә төшерү // «Мәржани» жыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. - С. 134.

было достаточно у татар, но именно они из-за простоты были востребованы народом и оставались актуальными.

Среди татарских ученых были и такие, которые имели свое, не похожее на мнения большинства, понимание в области исламского права и веры, в частности в вопросе мазхабов. Наиболее выдающимся таким татарским богословом и мыслителем, по нашему мнению, был Муса Джарулла Бигиев (1875-1949). Так сложилось, что его вклад в богословскую науку исламского мира был существенным, о нем и его трудах знают во многих мусульманских странах. У него есть произведения, посвященные частным вопросам фикха, где упоминаются различные мнения в мазхабах, так и труды по исламской мысли, где он непосредственно рассуждает о феномене мазхабов, например, «Халык назарына берничэ мэсьэлэ» (Несколько вопросов вниманию народа) (Казань: 1912). Наличие мазхабов, по его мнению, является естественным и нормальным явлением.¹⁹⁶ Однако он считал, что Коран не может быть полностью разъяснен четырьмя или более мазхабами, и говорил: «Выражение, что нужно следовать одному из имеющихся или грядущих мазхабов равносильно утверждению о том, что установления такого мазхаба заменяют Коран»¹⁹⁷. Муса Бигиев расценивал навязывание мусульманам следования одному из мазхабов и фанатизм такого следования богопротивной ересью, тормозом исламской мысли. Он также писал: «Я, конечно же, уважаю последователей всех истинных мазхабов, возникших в мире ислама, более чем кого-либо. Но моя внутренняя вера говорит мне, что ислам стоит выше всех мазхабов. Заявления о том, что ислам заключается в каком-то одном мазхабе или во всех мазхабах, не является выражением уважения к муджтахидам. Ибо

196 Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. Пер. с турецкого А. Хайрутдинов. - Казань: Иман, 2004. - С.101.

197 Бигиев, М. Озын коннэрдэ рузэ (Пост в длинные дни). Казан: 1911. - С.4-5; Гёрмез, Муса Джаруллах Бигиев. - С.111 (перевод Хайрутдинова А.).

такая претензия означает, что ислам переписан и пересмотрен. Поэтому я никоим образом не могу ставить мазхабы факихов, споры мутакаллимов, фантазии суфиев, аналогии философов, стремления политиков, теории социологов выше чудесных аятов Благородного Корана и сунны Пророка»¹⁹⁸.

Непреложным фактом является то, что в конце XIX века началась упорная богословская дискуссия между джадидистами-новометодниками и кадимистами-традиционалистами. Противоположными полюсами этой дискуссии стали фигуры Ш. Марджани и И. Динмухамметова. Оба имели многочисленных учеников и сторонников. Оба являлись харизматическими лидерами. Оба были о себе высокого мнения. Оба писали свои богословские сочинения исключительно на арабском языке. Один взял на себя роль обновителя веры, другой – защитника устоявшихся традиций. Противостояние происходило на фоне появления мусульмански образованного купечества. У них было свободное время, они увлекались богословскими диспутами, они же материально подпитывали обе стороны.¹⁹⁹ Все это благотворно влияло на расцвет татарского богословия.

Вообще, в трудах татарских богословов наряду с частными и бытовыми вопросами обсуждаются довольно серьезные проблемы. Немалая заслуга в этом принадлежит джадидам, которые заставили участвовать в этом процессе и представителей кадимизма. В области мировоззрения обсуждались такие вопросы, как взаимосвязь между разумом и божественным откровением, толкование священных текстов, различие между каламом и на-

198 Бигиев, М. Халык назарына берничэ мэсьэлэ. Казан: 1912. - С.39; Гёрмез, Муса Джаруллах Бигиев. - С.112 (перевод Хайрутдинова А. с небольшими изменениями от нас).

199 См.: Якупов В.М. От издателя//аш-Шаулянкари, Мухаммад. Напоминание праведного о кознях завистника (Тазкират ар-рашид би радди кайди ал-хасид). Пер. Р. Адыгамова. - Казань: Иман, 2004. - С.4-6.

укой единобожия, критика аш'аризма, всеобщая божественная милость, критика мистицизма. Например, одно из главных произведений Мухаммада Наджиба ат-Тунтари (Тюнтяри) «Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар», имеющее 88 страниц, полностью посвящалось проблеме сотворения мира во времени,²⁰⁰ которая многократно затрагивалась у татарских богословов. В первой части своего трактата М. Наджиб Тюнтяри рассматривает вопрос с точки зрения исламского вероучения, приводя мнения из авторитетных суннитских источников, а во второй критикует три произведения татарских авторов, говоривших о данной проблеме.²⁰¹ Большой резонанс среди татарской общественности имели публикации Мусы Бигиева по поводу универсальной божественной милости, где он утверждает, что милость Божья объемлет всех: и верующих и неверных, которые не останутся навечно в аду.²⁰² В области принципов права (усул ал-фикх) затрагивались проблемы иджихада и таклида, смешивания суждений разных мазхабов (талфик), о чем уже говорилось.

Вышеупомянутое касалось в основном суннитского направления ислама. Поэтому в этой связи примечателен труд Мусы Бигиева, посвященный шиитскому исламу. Поскольку современными учеными еще не проанализировано это богословское произведение, мы хотели бы остановиться на нем подробно. На-

200 ат-Тунтари, М. Наджиб. Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар. - Казань: 1900; также см.: Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002, s.80.

201 Имеются в виду сочинения «һай'ат джадидэ» Шамс ад-дина ат-Тахири (Культяси) (Казань: 1896), «Байан ал-хакк» Шах Ахмеда-муллы ибн Мухаммади (Казань: 1898) (см.: Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - Казань: «Иман», 2004. - С.35, 114) и «Мизан ал-ми'йар» (автор и дата не выяснены).

202 См.: Биги, Муса Джарулла. Рахмэти илаһия бурһанлары. - Оренбург: 1911; он же. - Рахмэти илаһия гомумияти хаккында игтикадым // Шура, №23, 1909. - С.716-720; он же. - Рахмэти илаһия гомумияти хаккында бэраһинем // Шура, №24, 1909. - С.750-756.

зывается это сочинение: «ал-Ваши‘а фи накд ‘акаид аш-ши‘а» («Критика шиитских воззрений»)²⁰³ Эта книга представляет собой наиболее полный свод основных воззрений мазхаба ал-имамиyyа, или толка имамитов, которые являются одной из основных ветвей шиитского ислама, умеренными шиитами, признающими двенадцать имамов из рода ‘Али ибн Аби Талиба. Она переиздавалась неоднократно, особенно в Египте. Первое издание книги было осуществлено в 1935 году в Багдаде. Кроме того, индийские ученые перевели ее на язык урду.²⁰⁴ Автор неоднократно подчеркивает в своей книге, что он исследовал воззрения шиитов на элемент их вредного действия для самих шиитов, а также для других мусульман. Данная книга, по нашему мнению, демонстрирует насколько, далеко и глубоко продвинулась татарская богословская мысль.

Во вступлении к своей книге автор обращается к шиитским муджтахидам²⁰⁵ с призывом объединиться и аннулировать суждения из шиитских источников, которые представляют опасность для религии ислама. Иначе, по его мнению, вражда и противостояние будут усугубляться. Далее М. Бигиев объясняет причину написания своего труда. Автор со знанием описывает шиитские святые места, в которых он побывал, и постепенно, знакомит читателя с сутью проблемы. Несомненно, М. Бигиев хорошо знал основы шиитского толка. В Иране и Ираке он общался с известными шиитскими богословами того времени, такими как Мухсин

203 В нашем распоряжении было каирское издание «Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа» 1984 года, т.е. издание университета «ал-Азхар» (287 стр.).

204 См. Гёрмес. - С.171.

205 Муджтахид у шиитов означает высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину. Он имеет право давать заключения не только по частным вопросам, но и по вопросам догматов веры и основ права.

ал-Амин ал-'Амили (1865-1952)²⁰⁶ и Мухаммад Кашиф ал-Гита (1877-1954)²⁰⁷. Он посещал их собрания, мечети, участвовал в их праздниках, чтобы получить сведения о практической стороне шиизма.

Главная часть начинается с описания идейных положений имамитов: вероотступничество большинства сподвижников Пророка ﷺ; проклятия на первых мусульман; искажение существующего Корана; отрицательное отношение к исламским государствам и другим исламским толкам; отклонение от всеобщего военного джихада; непризнание хадисов, переданных суннитскими учеными; неприемлемые истолкования некоторых аятов; такиййа (благоразумное скрывание веры); заключение временного брака. Далее идет подробное обсуждение каждой темы в отдельности: имамата (вопроса власти), такиййа (скрывания веры), мут'а (временного брака). Автором не обойдены вниманием и правовые вопросы, касающиеся наследства и ростовщичества. Значительное внимание в книге уделено вопросу мут'а.

В разделе, посвященном пришествию двенадцатого имама, приводится рассказ из шиитского источника «ал-Вафи», где повествуется картина из прошлого, до создания Всевышним людей и поясняется природа наследования статуса имама по духовной линии. Муса Бигиев завершает его фантастической трактовкой,

206 Мухсин ибн 'Абд ал-Карим ал-Амин ал-Хусайни ал-'Амили, затем ад-Димашки – последний из имамитских муджтахидов в Сирии. Родился в Ливане, учился в Неджефе (см. аз-Зирикли. - Т.5. - С.287, статья «Мухсин ал-Амин, Мухсин ибн 'Абд ал-Карим»). Муса Бигиев встретился с ним в Куфе и Тегеране, где он находился с визитом. Дата встречи в Тегеране упоминается Бигиевым точно: 26 августа 1934 года (см. ал-Ваши'а. - С.27-28).

207 Мухаммад Хусайн ибн 'Али, известный как Кашиф ал-Гита' – имамитский муджтахид из Неджефа, литератор, один из лидеров национально-освободительных революций в Ираке. Был участником международной исламской конференции в Иерусалиме в 1350 году по хиджре, где его в первый раз видел Муса Бигиев (см. аз-Зирикли. - Т.6. - С.106, статья «Кашиф ал-Гита', Мухаммад Хусайн ибн 'Али»; ал-Ваши'а. - С.34).

заявляя, что Аллах сделал дух Абу Бакра ас-Сиддика (самого главного врага шиитов) побратимом духа Пророка Мухаммада ﷺ в мире духов, тем самым, превратив его в полноправного преемника после себя в земной жизни.²⁰⁸

В некоторых вопросах М. Бигиев симпатизирует шиитам, однако дух неприязни к шиизму пронизывает всю книгу от начала до конца. Автор делает не только вызов шиитским ученым в ней, но и желает, чтобы сунниты имели возможность получить более полную объективную картину о шиитских воззрениях, связанных с идеологией и правоведением. Да, автор ратует за сближение двух главных ветвей ислама, и даже сообщает, что задолго до написания этой книги он высказался об этом в своей публикации, в которой он предложил для всего исламского мира признать имамитов пятым официальным мазхабом после четырех известных суннитских.²⁰⁹ Это смелое для того времени заявление через 15 лет стало реальностью посредством фетвы шейха ал-Азхара Махмуда Шалтута, одного из основателей агентства по сближению между исламскими мазхабами (Дар ат-такриб байн ал-мазахиб ал-исламиyyа), который разрешил совершать поклонение в соответствии с имамитским и зайдитским толками.²¹⁰ Тем не менее, богословской науке известен и другой факт, что еще задолго до этого, Шихабуддин Марджани (1818-1889) издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов.²¹¹ Тем самым, в первую очередь он подчеркнул, что имамиты

208 См. там же. - С.280-285.

209 См. там же. - С.101.

210 См. ал-Хурасани, М. Ва'из Задэ. Нида' ал-вахда ва-т-такриб байн ал-муслимин ва-мазахиби-хим. Тегеран: Рабитат ас-сакафа ва-л-'алакат ал-исламиyyа, 1997. - С.242-244.

211 См. Максуди А. Дамелла Мэржэни хэзрэтлэре // Марджани (сб. ст. на тат. яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.220. Злые языки, перефразируя прозвище Марджани «Шихаб ад-дин», называли

являются мусульманами, потому что казанские мусульмане по ошибке их таковыми не считали; во-вторых, он косвенно указал на то, что они представляют собой такой же канонический мазхаб, как и четыре других.²¹² Несомненно, что Ш. Марджани оказал влияние в этом вопросе на М. Бигиева. Однако далее в своей книге он объявляет, что он был вынужден отказаться от этой идеи. И надежда на объединение, как он думает, остается только после существенной реформы главных шиитских источников.²¹³ То есть, причина раздора, по его мнению, кроется только в шиизме, и они сами должны исправить это положение.

Хотя книга посвящена критике шиизма, иногда, от автора достается некоторым суннитским ученым. Например, досталось имаму Ибн Хазму (ум. в 1063 г.), представителю захиритского мазхаба, за его доводы об отношении мусульман к христианам и огнепоклонникам. Ибн Хазм отрицал какое-либо рациональное начало в мирном отношении к христианам, по сути, враждебным мусульманам, и враждебном отношении к огнепоклонникам, по сути миролюбивым к мусульманам, объясняя это лишь приказами из Корана и сунны, пусть даже противоречащими логике. Бигиев же, опираясь на Коран, сунну и разум, призывает к веротерпимости ко всем религиям, заявляя, что Ибн Хазм, несмотря на то, что он является великим имамом и крупным писателем, ошибся в данном вопросе. Также он доказывает невозможность противоречия священных текстов здравому смыслу.

его «Шига биддин», что означало «шиит по вере». Сам Ш. Марджани вряд ли был знаком с шиитскими источниками в оригинале.

212 Традиционно татарские муллы, следуя более строгой по отношению к шиитам среднеазиатской школе ханафитов, не допускали этого. В средние века доходило и до такого, что ханафитские муллы даже запрещали отдавать своих девушек за юношей из шафиитского толка, являющегося суннитским.

213 См. ал-Ваши'а. - С.21.

Этот труд Мусы Бигиева породил ответную волну полемики у шиитских богословов.²¹⁴ Ученые же суннитского толка высоко оценили работу М. Бигиева.²¹⁵ Это сочинение не ограничивается освещением вопросов, связанных только с шиизмом, но и служит «ключом» в решении, понимании некоторых насущных проблем ислама, актуальных и для нашего времени.

Увлечение татарских ученых богословием отражалось и на обычную жизнь. Все татарское общество было вовлечено в религиозную жизнь. Их школы были религиозными, их литература содержала исламский характер, в повседневной жизни им часто приходилось обращаться к муллам и ишанам для решения тех или иных проблем. Всё новое рассматривалось через призму религиозных убеждений, мнению духовенства отводилась решающая роль. В татарских медресе порой изучению калама придавалось очень много внимания, хотя усвоение материала было не на должном уровне. Среди татар были популярны богословские диспуты, которые оставляли неизгладимое впечатление на обывателей.²¹⁶ Эти споры велись и на страницах татарских газет

214 Шиитский муджтахид Шараф ад-дин ал-Мусави (ум. в 1958 г.), откликнулся на книгу М. Бигиева, точнее на её первоначальный неполный вид, с публикацией: «Ответы на вопросы Джаруллаха» (Аджвибат масаил Джараллах). Она была издана в 1937 в Сайде (Ливан). Но эти ответы в виде рукописи были готовы уже через четыре месяца после распространения тетради Бигиева. Также известно, что Мухсин ал-Амин написал ответ на «ал-Ваши'а», который был назван «Разрушение ал-Ваши'а» (Накд ал-ваши'а фи накд 'акаид аш-ши'а) или «Шииты между действительностью и заблуждениями» (аш-Ши'а байна-л-хакаик ва-л-аухам). Рассказывая о М. Бигиеве, автор «ал-А'лам» сообщил, что на «ал-Ваши'а» имеются опровержения. Это значит, что есть и другие ответные работы.

215 Современный арабский исследователь, доктор богословия Насир ал-Кафари, в своем трех томном труде, посвященном изучению принципов имамитского толка шиитов, опирался на труд татарского ученого, причем считая его одним из важнейших источников.

216 Вспомним в этой связи произведение «Ике йоз елдан сон инкыйраз» («Вырождение двести лет спустя») Гаяза Исхаки (Казань: 1904), где автор с

и журналов. Самый рядовой мусульманин мог сталкиваться с проблемами богословия, чаще всего в примитивной форме, при исполнении определенных религиозных традиций или участия в них. Религиозные обряды несли в себе следы исламского мировоззрения. Редко какой-либо обряд обходился без упоминания символа веры, хотя бы кратким образом.

По нашему мнению, наиболее ярко занятие богословием отразилось на текстах мусульманской проповеди (ал-хутба). В качестве примера пятничной проповеди (хутбат ал-джум'а) татар, в которой можно наблюдать влияние идей из калама, приведем перевод преамбулы одной из хутб Ш. Марджани:

«Вся хвала Аллаху! Он превыше всякого дела, занимающего Его, или всякого забвения, заставляющего Его смутиться (или что-либо забыть). Он далек от того, чтобы было подобие Ему, соперничающее с Ним, или противостоящее Ему, или препятствующее Ему. Он совершил «истива»²¹⁷ на троне (ал-'арш), но трон

сарказмом отзываясь об этих спорах, никчемных с его точки зрения. Действительно, непосвященным в тонкости калама или фикха, эти диспуты могли показаться бессмысленными. Пользы от таких споров для обычных татар было мало. Однако, с точки зрения знатоков калама или фикха, они помогли лишний раз поупражняться в методах спора и аргументирования, указывали на наиболее осведомленного и опытного ученого, иногда приводили к общему мнению по отдельному вопросу.

217 Описание Бога действием «истава 'ала-л-'арш» трактуются большинством богословов не в прямом смысле. Имя действия «истива» в аяте означает владение и получение (см. обоснование этого в ас-Са'ди. - С.68-73) и употребляется в качестве прославления как выражения «табарака», «та'ала», «'азза», «джалла» и т.п. Слово «истива» в арабском языке имеет более 10 значений. Ни одно из девяти значений глагола «истава», упомянутых в арабско-русском словаре Баранова Х.К., не подходит для трактовки этого атрибута с точки зрения традиционного суннизма. Этот атрибут и подобные ему следует толковать в соответствии с традиционным вероучением, следуя правилу, что толкование не должно войти в противоречие с аятами категории «мухкамат» (ясные или имеющие прямой смысл). Смыслы «восседание» или «утверждение» для «истива» не соответствуют божественным атрибутам. Слово «ал-'арш» («трон») обычно трактуют в прямом смысле, так как в аятах

не несет Его. Он совершает «нузул»²¹⁸ (или «нисходит»), но не как перемещающийся, обиталище которого освобождается. Он вознаграждает нас за праведное деяние, прекрасен же раб Божий, совершающий его! Он дает нам надежду видеть Его в Раю, когда же разочаровался надеющийся на Него?! Он воздаст за малое и за большое, противоположное ему. Он бывает кротким к ослушнику, покрывает и не предупреждает его. Неверный утверждает Ему соучастника, но Он игнорирует его. Если Он нападет (или схватит), то пропал хосрой (царь персидский) и его войска, сгинул кесарь (царь византийский) и его крепости. Свидетельствую, что нет божества кроме Аллаха, единственного, не имеющего Себе сотоварища. И свидетельствую, что Мухаммад – Его раб и посланник, посланный с Исламом, истоки которого чисты, да благословит Аллах его, его семью и сподвижников, и приветствует...»²¹⁹. Здесь мы видим фразы и слова, посвященные атрибутам Бога, которые не встречались в Коране или хадисах в такой форме. Сторонники буквального подхода к священным текстам, противники калама, считают такие описания нововведением (бид'а). Во второй части хутбы, как и полагается суннитской хутбе, вознесены молитвы поименно за четырех праведных халифов, затем двух внуков и двух дядей Пророка ﷺ, потом с обобщением за мухаджиров, всех сподвижников и их преемников. Черты пятничной проповеди напоминают элементы, указывающие на исламские догматы, в прологах литературных произведений, о которых мы говорили в начале этого раздела. В хутбе специально не упоминаются и не

и хадисах, сообщается, что его понесут ангелы. Му'тазилиты комментируют «истава 'ала-л-'арш» метафорически как «стал править».

218 В прямом смысле означает «спуск» или «схождение», поэтому также не допускается трактовка в таком значении. Обычно, комментируя это действие, говорят о нисхождении милости или повеления или ангелов Аллаха.

219 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Казань: 1900. - Т.2. - С.53; Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С.2.

благословляются имамы четырех суннитских школ фикха или двух толков калама, так как не может быть отдельной хутбы для ханафитов или шафи'итов. Она должна содержать общие принципы суннизма. Зато при совершении акта бракосочетания, сразу после арабской хутбы (хутбат ан-никах), татарский мулла должен был сказать по-татарски: «Итак, по велению Аллаха Всевышнего, по сунне Пророка ﷺ, по мазхабу имама Абу Ханифы Ну'мана ибн Сабита ал-Куфи ас-Суфи²²⁰ (милость ему!) и единоголосному мнению всех муджтахидов, вы такой-то отдать дочь свою такую-то замуж такому-то за брачный дар в такой-то сумме согласны?». ²²¹ То есть, татарский мулла конкретно подчеркивал в данном случае принадлежность к ханафитскому толку суннитов.

Таким образом, богословие, в широком смысле этого слова, у татар XIX – нач. XX веков продолжало традиции средневековья, но с другой стороны, благодаря реформаторским веяниям, обсуждались новые вопросы, ранее не затронутые. У татар были чисто теологические и юридические произведения, религиозно-дидактические произведения, учебные пособия для медресе. Среди татар было модно проводить научно-религиозные диспуты, которые касались как проблем калама, так и ритуально-обрядовых аспектов. Особое внимание уделялось богословско-правовой школе ханафитов.

220 Именно так указывалось традиционными ханафитами его имя, с нисбой «ас-Суфи», что означает, что он был суфием. Считается, что на путь суфизма Абу Ханифа стал за два года до своей смерти.

221 См.: Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С.30-31. В другом варианте перед именем Абу Ханифы перечислено еще больше титулов (см.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Казань: 1900. - Т.2. - С.58; Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С. 33).

Глава II. Шихабуддин Марджани и его богословские труды

2.1. Жизнь и деятельность Шихабуддина Марджани и формирование его религиозных взглядов

Имя и происхождение. Шихаб ад-дин Абу-л-Хасан Харун²²² ибн Баха' ад-дин ибн Субхан ибн 'Абд ал-Карим ибн 'Абд ат-Тавваб ибн 'Абд ал-Гани ибн 'Абд ал-Куддус ибн Йадаш ибн Йадкар ибн 'Умар ал-Казани ал-Марджани ал-Булгари, известный в русскоязычной литературе как Шигабутдин Марджани, родился по новому стилю 15 января 1818 года в селе Ябынчи (Епанчино), недалеко от села Марджан (Марьян) нынешнего Атнинского района республики Татарстан.²²³ Предок Ш. Марджани 'Абд ал-Куддус (Габделкоддус) является первым поселенцем и основателем де-

222 Как показало общение с исследователями, которые тем или иным образом занимались произведениями Марджани, многие из них не знали, что настоящее имя Марджани, данное ему родителями: Харун. Хотя многие исследователи в своих работах о Марджани игнорировали эту информацию, отрадно заметить, что в современных энциклопедических словарях его настоящее имя упоминается. См.: Халидов А.Б. ал-Марджани//Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып.2. - М.: «Восточная лит-ра» РАН, 1998. - С.59; Юзеев А.Н. Марджани//Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. - С.186.

223 См.: Фахретдинов Р. Болгар вэ Казан тореклэре. - Казан: Татар. кит. нэшр., 1993. - С.177; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - Казань: ТКИ, 1981. - С.213; Юзеев А.Н. Марджани//Ислам на европейском Востоке. - С.186.

ревни Марджан (Марьян). Именно после него предки Ш. Марджани стали называться фамилией-псевдонимом «ал-Марджани», что означает «относящийся к селу Марджан».²²⁴ Надо отметить, что часто в рукописях упоминалась его принадлежность к Казани в форме «ал-Казани», однако вместо арабской буквы «каф» писалась буква «гайн», по причине чего нисба читалась как «ал-Газани». Видимо, так проявлялась одна из версий происхождения названия города Казань от имени средневекового татарского хана Газана (внука хана Хулагу), которого знали и арабские историки.²²⁵

Полное имя Ш. Марджани было упомянуто Ризаэддином Фахретдиновым в «Асар»²²⁶. Имя «Шихаб ад-дин» (Шихабуддин/Шиһабетдин), на самом деле, является прозвищем (по араб. лакаб) для Марджани, под которым он в основном и известен, или именем обращения (хитаб), т.е. именем с элементом ад-Дин или Аллах. Марджани следовал давней традиции средневековых мусульманских авторов, которые обычно имели в своих полных именах следующие части: хитаб (иногда совпадало с лакаб), кунья (имя по форме Абу фулан: отец такого-то)²²⁷, исм алам (лич-

224 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.27. Данная книга является транслитерацией части сборника 1915 года, посвященного Ш. Марджани, на современную графику татарского языка с комментариями. Автором этой части, называемой «Мэржинен тэржемэи хэле» («Биография Марджани»), является Шахар Шараф.

225 См.: Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар). Перевод со старотатарского Р.К. Адыгамова. - Казань: АН РТ Из-во «Фэн», 2006, Ч. 1. - С.134.

226 См.: Болгар вэ Казан торекләре. - С.177, 183.

227 Т.е. имя по отцу (отчество) или по сыну (сыновство), например: Абу Хасан (отец Хасана), Ибн Батута (сын Батуты) и Ибн Сина (сын Сины). См.: Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963. - С.266. Иногда, кунья не указывает на настоящих сына или отца, т.е. человек с куньей Абу 'Али может никогда не иметь сына 'Али, но окружающие будут обращаться к нему так в знак уважения, даже до со-

ное имя, данное родителями), насаб (цепочка имени отца, деда и т.д.), нисба (имя, указывающее на происхождение: родовое или социальное или географическое и т.п.), лакаб (прозвище, добавочное имя) и шухра (имя, под которым автор чаще всего встречается в литературе).²²⁸ Таким образом, известное для нас имя этого ученого – Шихаб ад-Дин ал-Марджани – является шухра, состоящее из элементов хитаб/лакаб и нисба.²²⁹ В своих сочинениях «ал-Хикма ал-балига» и «Назурат ал-хакк» Ш. Марджани привел свое имя во вступлении, но не со всеми элементами, поставив на первое место свое настоящее имя (личное имя): Харун ибн Баха ад-дин ал-Марджани Шихаб ад-дин.²³⁰ В начале его неизданного труда по фикху «Тазкират ал-муниб» приводится то же самое, кроме того, что там написано: «...называемый Шихаб ад-дином».²³¹ В другом же своем сочинении «Мустафад ал-ахбар» он упомянул себя уже только как Шихаб ад-дин ибн Баха ад-дин ал-Марджани.²³² То же самое мы можем наблюдать на личной печати Марджани от 1864 года, которая хранится в государственном музее РТ. На личной же печати его сына Махмуда написа-

вершеннолетия. Также в случае с Марджани, у него не было сына по имени ал-Хасан. В некоторых арабских странах обращение непосредственно по имени, особенно к замужним женщинам, считается неприличным.

228 Об этих терминах см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С.8-9.

229 Интересно, что традиция наречения арабскими прозвищами/именами возрождена и в наши дни среди некоторой части мусульманской молодежи. Как правило, старшие нарекают младших, имеющих имена немусульманского происхождения, или же кто-то сам называет себя понравившимся арабским именем.

230 ал-Хикма ал-балига. - С.2; Назурат ал-хакк. - С.2.

231 ОРРК НБ КФУ, №692ар.

232 Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. - Казань, 1897. - Т.1.

но следующее имя: «Махмуд ибн Харун ал-Марджани».²³³ Сам Марджани относился негативно к тому, чтобы детей нарекали именем типа хитаб. Имена, такие как Фахр ад-дин (Фахруддин/Фахретдин – «Гордость религии»), Садр ад-дин (Садруддин/Садретдин – «Сердце религии»), ‘Ала’ ад-дин (Аляуддин/Галэветдин – «Высь религии») и т.п., он не считал именами, т.е. основными собственными именами, но они являлись, по его мнению, прозвищами, которыми назывались великие ученые.²³⁴ Прозвище Шихаб ад-дин, т.е. «Метеор религии» или «Летающая звезда ислама», скорее всего, было получено им от отца. Но возможно это сделали его учителя в медресе Ташкичу, отметив его заслуги в учебе и рвение к знаниям. Не исключено, что так его мог назвать дед. По мусульманской традиции имена и прозвища детям даются обычно отцами, иногда прислушиваются к мнению дедов. Существовала практика наречения уважаемыми среди мусульман людьми, например, ишанами и муллами. Дети Марджани, независимо от пола, также имели прозвища и куньи. Например, его старший сын Мухаммад, имел кунью Абу-л-‘Аббас (Эбелгаббас) и прозвище Бурхан ад-дин («Довод религии»), а старшая дочь ‘Алия (Галия) – Умм ал-Хайр (Оммелхэер) и Хайр ан-Ниса’ («Лучшая из женщин»)²³⁵ Татары, сегодняшнее поколение, относятся к подобным именам, как к типично татаро-мусульманским именам, не задумываясь об их значениях. Однако, на самом деле,

233 Оттиск этой печати мы наблюдали на книгах из библиотеки сына Ш. Марджани, хранящихся в государственном архиве при Госмузее РТ.

234 См.: Ильяс, Таһир. Фикъһ олкъэсендэге хезмэтлэре // Мэргани (сборник, посвященный столетнему юбилею со дня рождения Ш.Марджани). - Казань: Иман, 2001 (переиздание 1915 года с транслитерацией на современную графику). – Т.1. – С. 118.

235 Баруди, Галимжан. Мэргани хакында ижмалы мэгълумат // «Мэргани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С. 170.

предшествующие поколения татар,²³⁶ знающие арабские смыслы этих прозвищ, нарекали себя или других ими по причине достижения нарекаемым определенной степени в отношении религии, или же называли ими своих детей, желая, чтобы в будущем они соответствовали своим именам. Исследователи жизненного пути Марджани, думаем, согласятся с тем, что он в течение всей своей жизни старался соответствовать своему прозвищу.

Детство, отрочество и начальное образование. Говоря о Марджани, нельзя не упомянуть о его деде и отце, о которых он рассказал в своих исторических трудах «Мустафад ал-ахбар» и «Вафийат ал-аслаф». Дед Ш. Марджани – Субхан ибн Абд ал-Карим, уроженец деревни Чаки ал-Кубра (ныне Арский район Татарстана), был довольно просвещенным человеком своей эпохи. Он длительное время являлся имамом (настоятелем мечети) и мударрисом (учителем медресе) села Хусна (Кысна), находящегося недалеко от Арска. Выдержав соответствующие экзамены у оренбургского муфтия ал-Бурундуки, он по указу получил должность муллы и мударриса. Ш. Марджани отмечает, что это был первый официальный указ, оформленный на русском языке и датированный 1811 г.²³⁷ Субхан Марджани умер в 1834 году, когда Шихабуддину Марджани было 16 лет. Ш. Марджани виделся с ним часто, особенно после смерти своей матери в 1823 году.²³⁸

236 То же самое относится и к другим мусульманским народам. Когда мы в книгах встречаем имена (типа хитаб) мусульманских ученых, то в большинстве случаев, они являются прозвищами, под которыми они стали известными.

237 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.21.

238 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Казань, 1900. - Т.2. - С.137; Шихабетдин Мэджани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.28.

Его отец – Баха’ ад-дин (Багауддин/Баһаветдин) Абу-л-‘Ала’ Мухаммад²³⁹ ибн Субхан родился в январе 1787 г. в деревне Чаки ал-Кубра. Он юношей уезжает в Бухару и устраивается в медресе «Турсуния», общается с просвещенными людьми, много читает классиков Востока – Хафиза, Саади, Навои, Физули и других. Несмотря на уговоры эмира Бухары Хайдара ибн Ма‘сума, который, желая оставить его в Бухаре, сулил ему то должность преподавателя, то прельщал карьерой судьи, Баха ад-дин, проучившись в Бухаре 12 лет, в 1814 г. возвращается на родину и начинает преподавать в деревне Ябынчи.²⁴⁰ Там он женился на Хубайбе бинт ‘Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк ибн Музаффар ибн Муртада ибн ‘Али ибн Йусуф ас-Сембери ал-Чокалы, от которой в 1818 г. родился Ш. Марджани.²⁴¹ В 1821 г. получив официальный указ на право продолжить свою прежнюю деятельность, он переезжает в деревню Ташкичу, где и остается до своей смерти.²⁴² Скончался он в 1856 году в возрасте 72 лет.²⁴³

Ш. Марджани лишился матери, когда был в пятилетнем возрасте. Её отец – ‘Абд ан-Насир (Габденнасыр), мишарин по происхождению, уроженец деревни Чокалы Симбирской губернии, переехав в село Ашит (Арский район РТ), также был имамом и мударрисом. Ш. Марджани часто виделся с ним, и он также оказал на него свое влияние в ранние годы, как и дед по отцу.²⁴⁴ «Его дом всегда был полон людьми учеными, ...когда вопрос касался

239 Как видим, отец Ш. Марджани также больше известен под своим прозвищем «Баха ад-дин» («Блеск религии»), при этом у него есть имя «Мухаммад» и кунья «Абу-л-‘Ала». См.: Фахретдинов Р. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.183.

240 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.131; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.21-22.

241 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.27, 31.

242 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.22.

243 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.29.

244 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.147; Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.29-31.

фикха, он приводил многочисленные доказательства из древних источников»²⁴⁵, – писал Марджани.

Именно, благодаря окружению такими людьми, Ш. Марджани с детства определил свой путь, решив пойти по стопам своего отца. Учитывая, что мальчик, будущий ученый, воспитывался в суровой обстановке под надзором мачехи,²⁴⁶ можно представить, что свободное время он отдавал учению, и с радостью проводил время со своими дедами, которые любили и жалели его. Его близкие современники отмечали, что в детстве Ш. Марджани был склонен к размышлению, придумывал новые виды игр и занимал сверстников своими задумками. Не был он лишен и чувства юмора. Иногда, он любил пошутить, например, надевал бумажную маску и пугал детей и старух.²⁴⁷

Как отмечали его современники, Ш. Марджани уже с детства отличался хорошим физическим здоровьем и силой, был очень смелым, еще подростком начал участвовать в поединках народной борьбы куреш. Что касается духовной стороны, то, как сообщалось, он с ранних лет был религиозным, искренне относился к своим обязанностям и никогда не пропускал ни одной из пятикратных молитв.²⁴⁸

Начальное образование Ш. Марджани получил в медресе своего отца, в деревне Ташкичу. Это медресе в свое время было довольно известным в Казанском крае. В XVIII веке мудarrisом этого медресе был 'Абд ас-Салам (Абдуссалам/Габдессэлам) ибн Урай, учитель Батыршы, стоявшего во главе освободительного

245 Марджани. Вафийат ал-аслаф. - Т.6. - Л.179; Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.8 (перевод с арабского А.Н. Юзеева).

246 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.38-39; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.22.

247 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.32-34.

248 Там же. - С.34-35.

движения татаро-башкирских крестьян. Как отмечает Марджани, в этом медресе учениками 'Абд ас-Салама были написаны и переписаны немало оригинальных книг.²⁴⁹

В то время в медресе не было определенного порядка с точки зрения многих аспектов. Например, не было возрастных рамок для учащихся, так Ш. Марджани посещал медресе отца с шести лет. Процесс обучения опирался на книги. Закончив одну книгу по дисциплине, шакирд переходил к следующей. Ученики учились не регулярно, а когда для этого имелись возможности. Юному Марджани, как самому старшему из детей в семье, приходилось выполнять много поручений по домашнему хозяйству, смотреть за младшими, что даже, иногда, у него не было времени ходить учиться. Учеба в медресе длилась до 10-15 лет, в течение которых шакирды заканчивали от 5 до 10 книг с комментариями и супра-комментариями к ним. Ученики могли получить не более одного урока в день. Из книг религиозных дисциплин шакирды, после того как они осваивали арабский и персидский языки, изучали по фикху «Мухтасар ал-викайа» и «Шарх ал-викайа», по каламу «Шарх 'акаид ан-Насафи», по логике «Шамсиййа», по основам фикха «Тавдих» и «Талвих». Об изучении в обычном деревенском медресе таких предметов, как тафсир, хадис, арабская риторика, история ислама, математика и естественные науки, тогда еще не помышляли.²⁵⁰

Марджани с самого начала учился с усердием, старался хорошо понимать изученное. Как он сам замечал, усвоенный и понятый урок хорошо закреплялся в его памяти. Его учителя, видя его достижения и успехи в учебе, предрекали ему большое буду-

249 См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.147; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.22-23.

250 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.36-39. Полные названия упомянутых книг и их авторов упоминаются у Сафиуллиной Р.Р. в книге «Арабская книга в духовной культуре татарского народа».

щее. Он не ограничивался изучением предметов и книг, преподаваемых в медресе, часто засиживался в домашней библиотеке, прилагая немалые усилия для понимания арабских и персидских книг. Бывало, что ему приходилось прочитывать книгу четыре раза, чтобы понять её.²⁵¹

Уже с 12 лет он начинает составлять небольшие книги, относящиеся к т.н. жанру «Гилми хал»²⁵² (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников медресе начального уровня и простых мусульман.²⁵³ С учетом условий того времени и среды, это указывало на неординарность личности будущего ученого. Так Ш. Марджани, будучи шакирдом медресе, делал свои первые шаги в просветительской деятельности.

Склонность серьезно размышлять о прочитанном, стремление выяснить истинное положение вещей замечается у Ш. Марджани с юношеских лет. Так, биографы отмечают, что уже в 15 лет он задавал учителям такие вопросы, ответить на которые было далеко не просто. Иногда он дискутировал со своим дедом и отцом. В поисках удовлетворительного ответа он читает произведения различных авторов и, обнаруживая расхождения в толкованиях одних и тех же положений, стремиться доискаться истины. Исследователи отмечают у него критическое отношение к первоисточникам уже с ранних лет.²⁵⁴ Достигнув 19 лет, Марджани, начинает критиковать не только утверждения простых мулл, но и слова известных авторов.²⁵⁵

251 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.37-40.

252 См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - С.162-163.

253 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.41-43.

254 См.: там же. - С.40-41; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.23.

255 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.40.

Об атмосфере, окружавшей Шихабуддина с детства и об образованности своих предков свидетельствует сам Марджани: «Что касается научных вопросов, то я помню, что однажды спросил его [т.е. деда]: «Может ли человек в состоянии ритуальной нечистоты читать Коран?». Он ответил: «Да, может, но ему нельзя прикасаться к Корану». Я спросил: «А что свидетельствует об этом?». Он ответил: «Аллах Всевышний говорит: «Прикасаются к нему только очищенные»²⁵⁶. Но нет свидетельства, которое делало запретным чтение Корана для неочищенных. Отличие состоит в том, что не допускается отсутствие чистоты рта и языка, в отличие от руки». Я не совсем удовлетворился ответом и задал тот же вопрос отцу. Отец разгневанно спросил у меня: «Разве ответ деда тебя не удовлетворяет? Его знание не хуже, чем у других»²⁵⁷.

С 17 лет Ш. Марджани принимает участие в преподавании в медресе своего отца и, будучи неудовлетворенным учебником по арабской грамматике на персидском языке, составляет свой учебник на арабском языке с целью облегчения для шакирдов. В эти же годы он проявляет интерес к исследованию древностей, читает надписи на надмогильных камнях, находящихся невдалеке от родной деревни.²⁵⁸

Среднеазиатский период. Достигнув 21 года 17 мая 1838 года Ш. Марджани отправляется с торговым караваном на учебу в Бухару. Никуда не выезжавший до этого Марджани получил неизгладимые впечатления от своего первого путешествия. Кругозор молодого ученого расширился. Известно, что на протяжении всего пути, который со всеми остановками продлился семь месяцев,

²⁵⁶ Коран, 56:79 (перевод Крачковского).

²⁵⁷ Марджани, Вафийат ал-аслаф. - Т.6. - Л.181; Очерки Марджани о восточных народах. - С.8 (перевод с арабского А.Н. Юзеева); также см.: Шихабетдин Мэджани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.41.

²⁵⁸ См.: Шихабетдин Мэджани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.42; Юсупов М.Х. Шихабутдин Марджани как историк. - С.23.

он вел путевые заметки. Остановившись на некоторое время в Троицке, он впервые посещает собрания мусульманских ученых, на которых иногда сам вступает в полемику. Интересно, что наряду с обычным багажом Марджани вез с собой необходимый для татарского шакирда или муллы набор книг, такие как «Мулла Джалал» [комментарий ад-Даввани к «‘Акаид» ал-Иджи], «Таудих ва талвих» [«ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких» Таджа аш-Шари‘а и «ат-Талвих» ат-Тафтазани], «Шарх ‘акаид ан-Насафи» [комментарий ат-Тафтазани к «‘Акаид» ан-Насафи], «Шарх ал-викайа» [толкование к «ал-Викайа» Таджа аш-Шари‘а] и т.п. Даже во время движения каравана Марджани, находясь на верблюде, читал книги. Как он сам рассказывал потом, именно таким образом он заучил наизусть книгу «‘Акаид ан-Насафи», к которой позднее он написал свой комментарий.²⁵⁹

Прибыв в Бухару и сняв комнату (худжра) в медресе Ишана Ниязкули, Марджани начинает брать уроки у Мирзы Салиха ал-Ходжанди (ум. в 1840), который также был учителем его отца Бахаутдина, и других, известных и уважаемых улемов Бухары.²⁶⁰ Среди этих ученых упоминается ‘Абд ал-Му’мин ибн Узбек ал-Афшанджи (ум. в 1866), который разделял взгляды предшественника Марджани – Абу-н-Насра Курсави. ‘Абд ал-Му’мин ал-Афшанджи критиковал порядки бухарских медресе, с чем соглашался и Марджани. Одновременно с учебой Марджани давал уроки и сам, зарабатывая себе на пропитание и приобретение книг. Некоторое время он жил в самом большом медресе Бухары «Кукельташ».²⁶¹

Система образования в Средней Азии не претерпела сильных изменений со времен средневековья. Прослушав курс у определенного учителя, студент получал от него «иджаза» (свидетель-

259 См.: Шиһабетдин Мэржани. - С.45-49.

260 См.: там же. - С.50-52.

261 См.: там же. - С.51, 52, 55-58.

ство о квалификации). Чем известнее были учителя, удостоверявшие квалификацию студента, тем больше было у него впоследствии шансов проникнуть в научную мусульманскую элиту, стать факихом, кади или преподавателем в религиозных школах. Поэтому студент, желавший заслужить репутацию образованного человека, переходил от учителя к учителю и накапливал «иджазы».²⁶² Также и Марджани брал уроки у разных ученых, стараясь извлечь для себя как можно больше пользы.

Примечательно, что самой первой книгой, по которой будущий ученый брал уроки у среднеазиатских шейхов, был «Шарх ‘акаид ан-Насафи» («Комментарий к догматам ан-Насафи») ат-Тафтазани.²⁶³ Этот труд по каламу являлся самым авторитетным и распространенным в мусульманской школьной среде,²⁶⁴ особенно среди приверженцев ханафитской школы богословия. Именно с этой книги мусульманские ученые регионов Поволжья и Средней Азии начинали свой путь в исламских науках.

В книге «Мукаддима» Ш. Марджани писал, что в бухарских медресе изучались учебники по арабской грамматике «Кафийа» и «Шарх Мулла Джами», затем учебник по логике «Шамсиййа» и комментарии к нему, потом комментарии и глоссы к «‘Акаид ан-Насафи», после этого переходили к книге по логике «Тахзиб ал-мантик». Затем в области калама изучалась книга «Хикмат ал-‘айн» с комментариями к ней, потом «Мулла Джалал» или «Шарх ал-‘акаид ал-‘адудиййа» с комментариями. Из науки принципы исламского права (усул ал-фикх) брали уроки по книге «Таудих», из хадисов по книге «Мишкат ал-масабих» и из тафсира по «Тафсир ал-Байдави». Правда, все книги изучались неполностью. Та-

262 См.: Фильштинский И.М. История арабов и Халифата. - М.: 2001. - С.303.

263 См.: Шихабетдин Мэржани. - С.52.

264 См.: Сафиуллина Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - С.103.

кие известные книги по ханафитскому фикху как «Шарх ал-викайа», «ал-Хидайа», «ал-Фараид ас-сираджиййа» не входили в состав основных учебников медресе, но преподавались неофициально для желающих на дополнительных уроках или на дому.²⁶⁵

В первые годы Марджани аккуратно и регулярно посещал занятия в различных медресе, хорошо готовился к урокам, досконально изучал различные толкования и комментарии к книгам, по которым брались уроки, при обсуждении уроков выделялся среди других студентов. Учителя, заметив его способности и неординарное мышление, стали посылать некоторых шакирдов учиться к нему.²⁶⁶ Но, чем глубже Ш. Марджани погружался в традиционные схоластические «науки», преподаваемые в бухарских медресе, тем острее в нем росло недовольство учебной программой, в которой вообще не отводилось места светским наукам. Хотя Ш. Марджани и ставил перед своими мударрисами вопрос о необходимости некоторой реформы преподавания, успеха он не добился. Поэтому в последующем все свое внимание он уделял самообразованию.²⁶⁷

После пяти лет пребывания в Бухаре, Марджани отправляется в другой ближайший центр религиозных наук – Самарканд и устраивается в медресе «Ширдар». Здесь его главным учителем был Абу Са‘ид ас-Самарканди (ум. в 1849). Видимо, благодаря ему и его библиотеки, у Марджани появляются идеи о реформах в религиозном учении, он начинает более объективно относиться к мусульманским источникам. Марджани, сравнив ранние источники с более поздними, приходит к мысли, что мусульмане отошли от взглядов, выраженных в Коране и сунне. Вследствие этого он становится сторонником идей ‘Абд ан-Насира Курсави,

265 См.: Шиһабетдин Мәржани. - С.53.

266 См.: там же. - С.52.

267 Юсупов М. Шигабутдин Марджани. - Казань: ТКИ, 2005. - С.32.

которому он посвятил отдельный трактат («Танбих абна' ал-'аср 'ала танзих анба' Аби-н-Наср» («Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре»)).²⁶⁸ Труды Курсави оказали значительное влияние на формирование реформаторских и религиозно-философских взглядов Марджани, в частности, на концепцию «открытия дверей иджтихада» и критику идей мутакаллимов.²⁶⁹

Абу Са'ид, будучи также знатоком истории, сумел привлечь Марджани к занятию этой наукой. В «Вафиййат ал-аслаф» Марджани очень тепло отзывался о нем. Он писал: «Этот ученый был первопричиной тому, что я стал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических сочинений»²⁷⁰. Таким образом, татарский ученый наряду с мусульманской догматикой начинает интересоваться историей.

Время, проведенное в Самарканде, было для Марджани плодотворным. После двух лет в Самарканде он снискал уважение от Абу Са'ида за свои усердие и знания и получил иджазатнама²⁷¹. Сам он предпочитал для продолжения образования этот город

268 См.: рукописные списки, НБ КФУ №1468А (л. 16-76), №749А (л. 506-54а, 816-886); Шиһабетдин Мэргжани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.60-62, 66; Юсупов М. Шигабутдин Марджани как историк. - С.34-35; Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002, s.75; ал-Газани, Шихабдин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005, Приложение 1. - С.225-233.

269 См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С.127.

270 Марджани, Вафиййат ал-аслаф. - Т.6. - С.422; Шиһабетдин Мэргжани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.61; Юсупов М. Шигабутдин Марджани как историк. - С.37.

271 Своеобразное свидетельство о научной степени, которое давало право преподавать знания, полученные от наставника.

Бухаре, однако из-за конфликта с одним из мударрисов был вынужден вернуться в Бухару.²⁷² Если в Бухаре формируются взгляды Марджани как религиозного деятеля, не согласного с ортодоксами лишь в системе обучения, преподавания наук в медресе, то в Самарканде, под влиянием Абу Са'ида, Марджани всерьез приступает к занятиям историческими науками и тем самым закладывает основы для своих будущих реформаторских и просветительских идей.²⁷³

В Бухаре Марджани останавливается на этот раз в медресе «Мир Араб». Здесь Марджани в течение пяти лет продолжает учиться у бухарских улемов, посещает библиотеки, дает уроки шакирдам и пишет свои сочинения. Среди его новых наставников выделялся Хусайн ибн 'Умар ал-Кирмани, обладатель крупной библиотеки, который способствовал большему приобщению татарского ученого к науке истории. По его рекомендации Марджани начинает писать свой энциклопедический труд «Вафиййат ал-аслаф». Марджани также участвовал на собраниях улемов, у него были друзья и единомышленники.²⁷⁴

В этот период Марджани написал критическую работу о методах обучения естественным наукам в Бухаре «А'лам абна' ад-дахр би-ахвал ахл Маварааннахр» («Уведомление сынов эпохи о положении жителей Мавераннахра») (рукопись не сохранилась), в которой он критиковал сложившуюся в Бухаре систему образования, комментарий к предисловию трактата «аш-Шамсиййа» ал-Катиби по логике (не изд.), трактат «ат-Тарика ал-мусла ва-л-'акида ал-хусна» («Образцовый метод и наилучшее убеждение» (К., 1890) по логике и принципам фикха. Много времени

272 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.68; к сожалению, подробности конфликта не описаны.

273 См.: Очерки Марджани о восточных народах. - С.11.

274 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.69-76; Юсупов М. Шигабутдин Марджани как историк. - С. 37-38.

он занимался сбором, переписыванием древних исторических рукописей, документов, цитат средневековых ученых, которые позднее вошли в его труды.²⁷⁵

Казанский период. После одиннадцатилетнего пребывания в Средней Азии 21 мая 1849 года Марджани с крупным караваном торговцев отправляется на родину. Важность этого события для молодого татарского ученого заключалась в том, что во время пути он оставил неизгладимое впечатление о себе и своих знаниях у купцов, участников каравана, которые, прибыв в Казань, рекомендовали его на должность имама мечети Первой махаллы (ныне мечети «ал-Марджани»). Бывший имам данной мечети мулла Са'ид ибн Хамид покинул Казань в то время для осуществления обряда хаджа, поэтому фактический лидер казанских мусульман купец Ибрахим Юнусов искал ему замену.²⁷⁶ Таким образом, встреча торговцев из каравана с Юнусовым решила судьбу Ш. Марджани.

Испытательные экзамены, которые Марджани прошел в Казани и Уфе для назначения имамом и мударрисом Первой казанской мечети, носили формальный характер, так как вопрос был решен Юнусовым. Сам Марджани был потрясен порядком экзаменов, особенно в уфимском муфтияте.²⁷⁷ Несмотря на это, Ш. Марджани, являясь неординарной личностью и хорошим знатоком шариата, был достоин занять почетную должность муллы главной мечети города. Фактически экзамен произошел

275 См.: Шиһабетдин Мэржани. - С.75-6; Юсупов, Шигабутдин Марджани как историк. - С. 29, 39.

276 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.80-82

277 На собрании улемов для испытания Марджани в Казани было сказано много речей по определенным вопросам калама, в которых большинство собравшейся публики ничего не понимало. В Уфе Марджани попросили прочитать лишь суру «ал-Фатиха». См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.43-47; Шиһабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С. 83-85.

на маджлисе в доме Юнусовых, где собравшееся казанское мусульманское духовенство задали молодому имаму ряд вопросов по каламу. В частности, был поднят вопрос об одном из доказательств единственности Аллаха, известном среди богословов, как «бурхан таману'» (доказательство, основанное на столкновении воли). Почти все были довольны ответами Марджани, в которых он ссылался на известных средневековых ученых, таких как Ибн Сина и ат-Туси. Так 6 марта 1850 года на основании указа № 2011 он назначается настоятелем 1-й Казанской мечети и главным преподавателем медресе при ней.²⁷⁸

Так начался казанский период жизни Ш. Марджани. По нашему мнению, к этому периоду Марджани уже сложился как богослов, его богословские взгляды сформировались, уже ничто не могло существенно изменить его воззрения. Следующий этап его жизни был посвящен преподавательской деятельности и написанию трудов, чтобы донести свои знания и идеи до других. Назначение на должность имама и мударриса первой мечети Казани сразу же укрепило его позиции в глазах соотечественников, и в его лице город обрел новый религиозный авторитет.

Марджани поставил перед собой цель: преобразовать, реформировать сознание мусульман в духе Нового времени. Он призывал возвратиться к первоисточникам мусульманской религии – к Корану, сунне, словам авторитетных муджтахидов и предлагал на основании знания этих источников самому выносить иджтихад (самостоятельное суждение по вопросам религиозной и общественной жизни мусульман). Между тем большинство мулл и ишанов не только не знало древних источников, но и было не способно к самостоятельному мышлению. На их фоне Марджани служил ненужным примером для подражания.²⁷⁹ Поэтому в те-

278 См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.43-47.

279 Очерки Марджани о восточных народах. - С.12.

чение всего казанского периода своей жизни ему приходилось терпеть нападки недоброжелателей, противников и завистников из среды духовенства. Свои идеи в области реформирования образования он так и не смог реализовать.

Путь, пройденный Ш. Марджани в Казани, был очень нелегок во всех отношениях, не исключая личной жизни, осложненной дразгами провинциального города, где всеми делами, касающимися татарской общины, правил один из самых влиятельных богачей Ибрагим Юнусов, известный во всей губернии как Озын Ибрай (Длинный Ибрай). Он был в близких отношениях с представителями царской власти в Петербурге. Без его санкционирования ни одно начинание, ни одно мероприятие, связанное с жизнью татарской общины, не претворялось в жизнь. Являясь практически полновластным хозяином татарской общины в Казани, Ибрагим Юнусов любил играть роль мецената и стремился окружить себя талантливыми людьми.²⁸⁰ Первые пять лет в Казани прошли для имама и преподавателя Марджани вполне удачно, как и для его учеников (шакирдов). Юнусов, будучи хозяином и руководителем медресе, всесторонне помогал Марджани, который много времени посвящал учебному процессу. После смерти первой жены Марджани И. Юнусов посодействовал ему в новой женитьбе. Рядом с мечетью для него был построен дом.²⁸¹ Однако гордый и независимый Ш. Марджани не подчинялся прихотям и причудам этого богача, считал себя выше его, полагая превосходство знания и ума над богатством, пресекал его вмешательство в учебные дела.²⁸² В результате, благодаря испорченным

280 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.41.

281 См.: Шиһабетдин Мэджани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 83-85.

282 О самодурстве И. Юнусова в Казани ходили различные легенды, некоторые из них рассказаны Шахаром Шарафом в биографии Марджани (см.: Шиһабетдин Мэджани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 89-91; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.41).

отношениям с покровителем медресе, а также недоброжелателям Марджани из числа местного духовенства, он под различными предлогами был два раза (в 1854 и 1874 гг.) по указу муфтия лишен должности имама и мударриса²⁸³, после чего он дважды восстанавливался. Из архивных документов явствует, что общественность протестовала против такого самоуправства муфтия. В Духовное управление поступили многочисленные письма, в которых указывается, что лишение Марджани права руководить работой медресе является большой утратой для общины, и подчеркивается нежелание членов общины принять в качестве имама и мударриса другого лица. В одном из таких писем было написано следующее: «Имам и мударрис мулла Шихабуддин Багаутдинов, поистине достойные вечного уважения, усердный учитель и ревностный исполнитель своих обязанностей, имеет к тому же кроткую нравственность, к прихожанам приветлив и с учениками был весьма обходителен, любовь и уважение оных привлек к себе до такой степени, что вступлением его в должность имама и мударриса число учеников против прежнего в училище вдвое или и того больше увеличилось, которые по устранению его, муллы Багаутдинова из училища, оставили учение. Одним словом, сей мулла Шагибутдин Багаутдинов – достойный и редкий учитель, и подобно ему в правилах закона преподавателя приход никогда не имел и иметь невозможно...»²⁸⁴.

Помощь и содействие И. Юнусова медресе Марджани значительно ослабли, многое задуманное ученым ради улучшения учебного процесса осталось лишь в его мечтах и надеждах. В самые тяжелые моменты своей жизни, во время тех событий, Мар-

283 См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. – Т.2. – С.48-51; Шихабетдин Мэрджани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С. 91-92, 139-141; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.41.

284 ЦГИА РБ. – Фонд Оренбургского духовного собрания. – Оп. 3. – Д. 3499. – Л. 84.

джани, разочаровавшись в порядках, установленных местной татарской элитой, серьезно подумывал о переезде в арабские страны.²⁸⁵ Вплоть до 1871 года, несмотря на материальные трудности в медресе, находясь в оппозиции элите, терпя от них различные нападки и обвинения, Ш. Марджани продолжал со всем усердием преподавать исламские науки, и одновременно с этим писать свои богословские и исторические труды. В 1867 году он получает от Духовного собрания мусульман в Уфе должность ахуна и мухтасиба²⁸⁶.

В 1871 году медресе Ш. Марджани обретает самостоятельность, в 1881 году шакирды переходят в новое каменное здание медресе «Мэдрэсэ-и Галия»,²⁸⁷ которое сохранилось до наших дней. Впервые в истории местной педагогики Ш. Марджани вводит правила внутреннего распорядка для учеников своего медресе. Основные тезисы Марджани, касающиеся реформы религиозного учения и школьного обучения, сводились к следующему: а) на любой религиозный вопрос каждый по своему разумению из Корана сам должен найти ответ; б) категорически покончить с обычаем слепого подчинения мнениям других; в) изъять из медресе старые богословские книги схоластического содержания; г) в медресе ввести преподавание Корана, хадисов и истории ислама; д) не возражать преподаванию в медресе светских наук и русского языка; е) вернуть мусульман к основам древнеисламской культуры времен Пророка Мухаммада ﷺ. В последнем пункте выражено основное содержание мыслей и стремлений Марджани,

285 См.: Шиһабетдин Мэргани. – Әлмэт: Рухият, 1998. - С. 93.

286 См.: там же. - С.138. Мухатсиб – мусульманский чиновник, ответственный за соблюдение мусульманами норм шариата, исламской морали в различных сферах, общественной жизни и в быту. Ахун (ахунд) – духовный сан у мусульман, стоящий выше муллы и мухтасиба; в отдельных регионах глава мусульманского духовенства. Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. - С. 28, 260-261.

287 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Әлмэт: Рухият, 1998. - С.95-100.

выдвинутых в свое время А. Курсави, - освободить учение ислама от чуждых его духу наслоений, внесенных в него сознательно или неосознанно в последующие века, очистить его от фальсификаций и суеверий, изгнать из него фанатизм и исключительность.²⁸⁸

В Казани в 1876 г. открылась Татарская учительская школа²⁸⁹, где татарские учителя преподавали по русской методике. Это заведение, хотя в нем и учились татары, не имело отношения к медресе, оно финансировалось государством. Однако в этой школе изучалась исламская религия. Вероучение в ней преподавал Ш. Марджани, и здесь он использовал в качестве пособия символ веры имама ат-Тахави и «Мухтасар ал-Кудури». Все предметы преподавались на русском языке, кроме мусульманского вероучения, которое велось на арабском и татарском языках. Штат школы комплектовал В. Радлов (ум. в 1918 г.), первый инспектор в Казанском учебном округе и ученый-тюрколог, который хорошо знал Ш. Марджани. Именно он пригласил на должность вероучителя ахуна Казани²⁹⁰ с окладом в 540 рублей в год²⁹¹. По мнению В. Радлова, которого поддерживал татарский ученый, будущие выпускники учительской школы, имея и мусульманское и русское образование, должны были занять должности учителей русского языка и постепенно сменить старых консервативных мулл в татарских деревнях²⁹².

По воспоминаниям современников Ш. Марджани положительно отнесся к открытию этого учебного центра для татар. В день открытия он произнес праздничную речь (хутба), в которой подчеркнул важность изучения мусульманскими наукам, не забыв

288 Юсупов М. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С.61.

289 НА. - Ф.92. - Оп.1. - Д. 12335. - Л.40.

290 НА. - Ф.92. - Оп.1. - Д. 12513. - Л.3.5.6.

291 НА. - Ф.92. - Оп.1. - Д. 12335. - Л.9 об.

292 НА. - Ф.92. - Оп.1. - Д. 16128. - Л.3-4.

при этом сделать реверанс в адрес государя-императора, подписавшего указ об открытии школы²⁹³.

Татарский ученый проработал в этой школе в течение 9 лет, где он преподавал каждодневно, в среднем по 9 часов в неделю. Татарское общество встретило факт работы ахуна в русском учебном заведении неоднозначно. Распространялись слухи о его продажности русским властям, говорили, что он стал миссионером. Даже близкие ему люди на первых порах не одобрили его поступок²⁹⁴.

Стратегический план Радлова – Марджани оказался преждевременным, идеалистическим, и, в конечном итоге, ошибочным. Уже на втором году в школу стали принимать таких воспитанников, которые по своему уровню мусульманского образования не могли служить той цели, которая отводилась им в будущем. Именно таких учеников Марджани более всего не желал видеть в учительской школе. Татарский богослов хорошо владел методикой преподавания шариатских дисциплин для старших шакирдов и совсем не умел работать с малограмотными, не знающими родного и основ арабского языка детьми, пришедшими из русско-татарских школ или окончивших лишь мектебе²⁹⁵. В конце концов, Ш. Марджани был вынужден оставить это учреждение в 1884 году.

293 Рахимов С.Т. Ш. Марджани и Казанская татарская учительская школа / С.Т. Рахимов // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 131.

294 Рахимов С.Т. Ш. Марджани и Казанская татарская учительская школа / С.Т. Рахимов // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 131; см.: Юсупов М. Шигабутдин Марджани. - Казань: ТКИ, 2005. – С.66-69.

295 Рахимов С.Т. Ш. Марджани и Казанская татарская учительская школа / С.Т. Рахимов // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 131-132.

Несмотря на свои прогрессивные взгляды в сфере религиозного обновления и не всегда совпадающие с общим мнением суждения в области богословия, Марджани не разочаровался и не усомнился в ценностях суфизма, о чем будет сказано подробно позднее. Составители сборника «Марджани» писали, что он настолько ценил и чужое и свое время и до такой степени самозабвенно предавался исследованию и науке, что избегал на улице встреч со знакомыми. Еще арабский историк Ибн Мискавайх (ум. в 1030 г.) замечал: «Наука открывает свое лицо только тому, кто проводит ночи в неустанных научных занятиях. Нужно оставить все дурные привычки, не давать воли своим мирским страстям, покинуть общество друзей, уклониться от праздных разговоров, устремлять свой взор в глубины истины».²⁹⁶ Данные советы, как видно из рассказов современников, исполнялись татарским ученым строго, что даже формировало негативное мнение о нем и служило причиной обид на него. Видимо, это стало причиной нападков на него со стороны Ишмухаммада Динмухаммедова, известного как Ишми-ишан, имама из деревни Тюнтер, который тщетно домогался встречи с Марджани. По мнению Мунира Юсупова, никаких принципиальных разногласий в мировоззренческих вопросах Марджани и Ишми-ишана не было, да и не могло быть. Оба закончили традиционные мусульманские медресе, оба совершенствовали свое образование в Бухаре, были глубоко верующими людьми, оба следовали суфийскому пути и писали теологические труды. Ишмухаммед Динмухаммедов, в отличие от Ш. Марджани, в своих сочинениях предпочтение отдавал не науке, а теологии и, исходя из своего опыта, полагал, что в старых классических медресе нет ничего плохого. Каждый из них был прав по-своему. Трудно даже определить, кто из них джадидист-новометодник, а кто кадимист-традиционалист. Линия раз-

296 См.: Фильштинский И.М. История арабов и Халифата. - С.304.

дела между ними проходила по нравственным вопросам. Иногда полемика по данному вопросу выливалась на страницы печати. И находились люди из царской охранки или из среды православных миссионеров, которые были не прочь подлить масла в слабый огонь дискуссии и настраивать стороны друг против друга.²⁹⁷ Скорее всего, так и было. Споры очень редко касались ключевых вопросов. Зачастую они шли в основном не по узловым моментам, а по поводу слов, даже диакритических точек, вольной интерпретации авторитетных книг.²⁹⁸ Зато такая полемика способствовала развитию богословских диспутов в среде татар в новом направлении.

Марджани был достаточно скандальной личностью для современников, особенно привыкших к старым порядкам и не желавших что-либо менять. Его высказывания и фетвы были настолько ошеломляющими и шокирующими для мулл того времени, ограниченных в своих знаниях рамками определенных поздних источников по фикху, что было логично ожидать негативной реакции на его обновленческие идеи. Кем только его не называли, в соответствии с тем или иным его высказыванием или действием. На него вешали ярлык шафи'ита²⁹⁹, ваххабита, му'тазилита, ши'ита или рафидита, мунафика (лицемера), без-

297 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: ТКИ, 2005. - С.59.

298 См. мнение Якупова В.М. по данной проблеме (см.: аш-Шаулянкари, Мухаммад. Напоминание праведного о кознях завистника (Тазкират ар-рашид би ради кайди ал-хасид). Пер. Р. Адыгамова. - Казань: Иман, 2004. - С.4-5); также см.: ан-Насави, Габдулла. Обличение «Назурат ал-хакк» (Музхиру ал-калимат ал-джаруда алляти хия фи ан-назура). Пер. Р. Адыгамова. - Казань: Иман, 2004.

299 Несмотря на то, что шафиитский мазхаб является третьим суннитским толком из четырех, в среде ханафитов сложились определенные, не совсем обоснованные с точки зрения шариата, традиции негативного отношения к шафиитам. Эти два мазхаба, как наиболее распространенные, часто боролись между собой за сферы влияния. Между учеными мазхабов шли постоянные споры. Иногда фанатизм приводил к междоусобицам и локальным

божника, неверного и миссионера.³⁰⁰ Однако это происходило из-за невежества, зависти и фанатизма. Через это до него прошел Абу-н-Наср ал-Курсави, может быть в более острой форме. Вообще, такое положение было уделом любой выдающейся личности, отказавшейся подчиниться общественному мнению той среды и эпохи.

В последние три года своей жизни, особенно после кончины подававшего большие надежды 20-летнего сына Махмуда (ум. в 1885 г.), Ш. Марджани сильно ослаб здоровьем. Предчувствуя приближение смерти, больше времени он уже посвящал чтению Корана, иногда читал сборники персидской поэзии, по возможности старался завершить вторую часть «Мустафад ал-ахбар». За полмесяца до кончины он выходил в медресе и давал уроки, затем постоянно находился на постели дома. Наконец, вечером 18 апреля 1889 года сердце выдающегося татарского ученого остановилось. До последнего дня, как и в прежние времена, Шихабуддин Марджани советовал друзьям и ученикам читать Коран. В последние минуты жизни он повторял аят из суры «Гром»³⁰¹, после чего произносил формулу такбира³⁰², и в конце сказал: «Субхана-л-лази а'та кулла шай'ин халка-ху сумма хада» («Сла-

конфликтам. Видимо, с тех давних времен, среди ханафитов прозвище «шафиит» стало нести отрицательную окраску.

300 См.: Шихабетдин Мэржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 119, 147; Риззәтдин хәзрәт мәкаләсе // «Мэржани» жьентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С. 200.

301 «Если бы был Коран, благодаря которому сдвинулись бы горы, разверлась бы земля или заговорили бы покойники, то им оказался бы этот Коран. Но любое решение остается только за Аллахом...» (Коран 13:31 -перевод Кулиева Э.Р.).

302 Т.е. «Аллаху акбар, аллаху акбар, ла илаха иллаллах, валлаху акбар, аллаху акбар, ва-ли-л-лахи-л-хамд» («Аллах превелик! Аллах превелик! Нет божества кроме Аллаха и Аллах превелик! Аллах превелик и Аллаху вся хвала!»). Данная формула обычно читается во время главных мусульманских праздников.

ва Тому, Кто придал облик каждой вещи, а затем указал путь!») и «Аллах раббу-на ва рабб ал-'аламин» («Аллах – наш Господь и Господин миров»)³⁰³.

После смерти знаменитого ученого первым имамом был избран его сын Бурганутдин (ум. в 1916 г.). Но более полезным для мечети и медресе Марджани стал его ученик и зять Сафиулла Абдуллин. В 1884 году Шихабуддин хазрат отдал за него замуж дочь Галию. Старейший дамелла понимал, что его оставшийся единственный сын, в силу слабого здоровья и отсутствия ярких организаторских способностей, вряд ли сумеет продолжить новаторские традиции медресе «Марджания» и стать лидером общины. Поэтому, видимо, не случайно, что сразу же после смерти Ш. Марджани в июне 1889 г., Оренбургское Магометанское Духовное собрание вызвало С. Абдуллина в Казань для совместного с Б. Марджани корректирования печатаемых в Казани копий Корана и других мусульманских книг³⁰⁴. Скорее всего, казанский ахун Ш. Марджани незадолго до кончины принял самое непосредственное участие в подготовке данного решения Духовного собрания. Сафиулле Абдуллину, приступившему к своим обязанностям в 1899 году по приглашению прихода мечети, удалось возродить традиции медресе Марджани как центра мусульманской образованности и свободомыслия, и, тем самым, воплотить в жизнь некоторые идеи своего знаменитого наставника.

Наконец, осталось осветить один из аспектов жизни Марджани, который подробно не рассматривался в исследованиях отечественных ученых. Знаменитый татарский ученый был неравнодушен к суфийскому течению ислама, хотя многим иссле-

303 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 161-63; Гомәри, Габдрахман. Боек оһаз Мәржани хәҙрәт һакында һатыйратым (һатирәләрем) // «Мәржани» жьентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.2. - С. 61-62.

304 См.: НА РТ. – Ф.2. – Оп.2. – Д.3965. – Л.382об.

дователям в области татарской истории мало известно об этом. Суфизм на протяжении многих веков был популярным и распространенным явлением на мусульманском Востоке. Несмотря на то, что в современном Татарстане суфизм не имеет сильного влияния и распространения в сравнении, например, с Дагестаном, это течение среди мусульман Волго-Уральского региона имеет давнюю историю. Автор «Таварих Булгария», Мухаммад Зариф Хусайн, сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Едигера и 'Адел-Шаха действовало более ста суфийских шейхов.³⁰⁵ По мнению западных исследователей Беннигсена и Уимбуша, первые суфии этого региона были представителями кадиритского братства.³⁰⁶ Однако, учитывая, что ислам, его доктрина и традиции, проникли в Волжское Булгарское государство из Средней Азии, где орден кадирийя не распространен, это мнение не может быть принято. После монгольского нашествия среди булгаро-татар получил распространение суфийский тарикат Ахмада Йасави (ум. в 1167 г.), основателя тюркской ветви суфизма. Существование этого братства в Волго-Уральском регионе было непрочным, но длительным по времени. Ему следовали татары на Урале и в Сибири.³⁰⁷ Как и в Средней Азии, йасавийя

305 Произведение Хусайна Зарифа, менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. На него ссылается профессор Хамид Алгар в своей статье «Shaykh Zaynulla Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga Ural Region» (Muslims in Central Asia: Expression of Identity and Change, London, London, 1992, p.113-132), также А. Беннигсен и С.Э. Уимбуш. Хусайн Зариф опирался на сведения средневекового татарского автора Ахуна Шамсетдина. См.: Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p.37; Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. - Уфа, 2000. - С.68.

306 См. Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union, p.36-37 (также см. схему-карту на стр.Х).

307 В настоящее время малочисленные последователи данного братства действуют на территории Казахстана, на родине Йасави в Туркестане.

в Поволжье и Приуралье, лишившись своего влияния, уступила место накшбандийскому братству, с которым она была тесно связана.³⁰⁸ Впоследствии среди татарского духовенства полностью доминировала накшбандийа.

Когда мы делим татарских ученых той эпохи на джадидов (сторонников реформ) и кадимов (противников реформ), мы не можем утверждать, что лишь последние были сторонниками суфизма. На самом деле провести такую черту между ними не представляется возможным. Многие видные представители джадидизма были накшбандийскими мюридами. Почти все известные татарские просветители и мыслители, которых принято считать оппозиционерами официальному духовенству, того периода имели отношение к накшбандийскому тарикату³⁰⁹. Марджани, будучи ярким представителем джадидизма, мог в тоже время быть суфием, как и другие джадиды. Другой выдающийся татарский мусульманский ученый и мыслитель Муса Джарулла Бигиев в одном из своих произведений неоднократно называл себя суфием.³¹⁰ Похожее явление наблюдается и в арабском мире того периода. Египетский мусульманский реформатор Мухаммад 'Абдух (Абдо) был неравнодушен к суфизму и имел отношение к ша-

308 Основатель накшбандийа Баха' ад-дин Накшбанд является седьмым звеном в цепи среднеазиатских суфийских авторитетов (хваджаган), первым из которых был Абу Йусуф Али Хамадани (ум. в 1140). Ахмад Йасави был одним из учеников Хамадани. Баха ад-дин Накшбанд обучался какое-то время под руководством йасавийских наставников. См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. - СПб., 2004. - С.249-250, 312.

309 Тарика (тарикат) – метод мистического познания Истины или мистический путь; также под тарикатом понимается суфийское братство.

310 Речь идет о его арабоязычном произведении «ал-Ваши'а», посвященном критике шиитских догматов.

зилийскому³¹¹ тарикату.³¹² Мусульманские реформаторы имели претензии, прежде всего к суфиям своего времени, к тем, кто, по их мнению, искажил истинный суфизм. Суфизм же в своем классическом виде привлекал их. Называться суфием или утверждать свою принадлежность к ним в обществе, которое уважительно и благосклонно относилось к суфизму, было вполне разумным и объяснимым шагом. Реформаторство и обновление, по их мнению, не противоречило суфизму.

Суфийский элемент в становлении личности Ш. Марджани наиболее проявился в его среднеазиатском периоде жизни. Марджани был учеником трех суфийских шейхов накшбандийского ордена: ‘Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. 1852 г.), ‘Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. 1855 г.), Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.).³¹³ Все трое принадле-

311 Шазилиды – крупнейшее северо-африканское суфийское братство, основанное Абу-л-Хасаном аш-Шазили (1197-1258). Современные последователи этого тариката есть и в России, в том числе в Татарстане.

312 Он писал в своих мемуарах, что воспитывался у шейха шазилийского тариката, который оказал на его жизнь огромное влияние в плане духовного развития и стремления к знаниям (см.: Музакират ал-имам Мухаммад ‘Абдух. Тахкик Тахир ат-Танахи. - Каир: ал-Хай’а ал-‘амма ли-кусур ас-сакафа, 2005. - С.30-34). В одной из бесед с одним из суфийских шейхов шазилийского тариката он заявил ему, что он из людей шазилийа (см.: Хивар фи-т-тасаввуф ва-л-вилая // ‘Абдух, Мухаммад. ал-А‘мал ал-камила. Тахкик Мухаммад ‘Имара. - Каир: Дар аш-Шурук, 1993. - Т.3. - С.546).

313 См.: Марджани: Мукаддимат вафийат ал-аслаф. - Казань, 1883. - С.285; Баруди, Галимжан. Мэржани хакинда ижмалы мэгълумат // «Мэржани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С. 168; Шараф, Шахар. Мэржинен тэржемэи хэле // [сборник] Марджани. - Казань: Магариф, 1915. - С.72; Шиһабетдин Мэржани. - Өлмэт: Рухият, 1998. - С.76-77 (данная книга является транслитерацией (и частично переводом со старотатарского) части сборника 1915 года, посвященного Ш. Марджани, на современную графику татарского языка с комментариями. Автором этой части, называемой «Мэржинен тэржемэи хэле» («Биография Марджани»), является Шахар Шараф); Ризаэдин Фахретдин. Болгар в Казан тореклэре. - Казань, 1993. - С.181; Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesmе (1850-1917), Istambul: Otuken, 2002, s.168.

жали к ветви накшбандийского братства ал-муджаддидийа³¹⁴. Согласно археографическим источникам и сведениям самого Марджани учение этой ветви в Поволжье проникает из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули³¹⁵ (ум. в 1802 г.) – духовного наставника Утыз-Имяни.³¹⁶ Шейх Фаизхан из Кабула, имевший множество татарских последователей, имел высокий авторитет среди мусульман. Об этом писал Марджани, приводя слова кади ‘Абдаллаха, который говорил: «В Мавераннахре не было равного ему [шейху Фаизхану] или подобного в каких-либо науках». Шейх Шамсуддин ал-Балхи рассказывал об учености ал-Кабули такое, что приводит в изумление слушающего и заставляет литься слезам»³¹⁷.

Первый суфийский учитель Марджани шейх ‘Убайдулла был сыном и духовным преемником бухарского шейха муджаддидийа Халифы Нийязкули (Ишана ат-Туркмани)³¹⁸. Халифа Нийязкули, чей престиж был высок в Бухаре, также имел группу татарских

314 См.: об этой ветви Накшбандийа: Babadzanov B. “On the History of the Naqsbandiya Mugaddidiya in Central Mawara’annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries”, in: Muslim Culture in Russia and Central Asia [vol.1], Berlin, 1996, p.385-414. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Bochum, 1997, p.86-98. Позднее в Волго-Уральском регионе благодаря шейху З. Расули среди татаро-башкирского населения получило распространение накшбандийское учение ветви халидийа, которая сама была боковым ответвлением муджаддидийа. См.: Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. - С.68.

315 Его сильсию (цепь духовной преемственности) возводят по линии Джами (ум. 1492) и Хамадани к Абу Бакру.

316 Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. ОРКК КФУ №614А. - Т.6. - Л. 343а; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С.116.

317 Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. - Т.6. - Л. 2126-213а; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - С.116-117.

318 См. о Халифе Ниязкули: Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Bochum, 1997, p.90-92.

последователей. Самым сильным учеником из татар у Нийазкули был выдающийся ученый Абу Наср ал-Курсави.³¹⁹

Шихабуддин Марджани не просто был мюридом (учеником) шейхов. Он получил от шейха Сахибзадэ иджазат, т.е. право быть муршидом – духовным учителем.³²⁰ При этом был соблюден традиционный для накшбандийа порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад)³²¹, был облачен в суфийское «рубище» (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь.³²² В этом статусе татарский ученый мог посвятить себя полностью воспитанию новых мюридов, создать суфийский кружок (халака) или обитель (завийа или ханака). Марджани в «Вафийат ал-аслаф» после того, как упомянул, что у него есть связь с накшбандийским тарикатом (т.е. силсила) и разрешение обучать мюридов, приводит цепь духовной преемственности от своего наставника ‘Абд ал-Кадира ал-Хинди до Баха’ ад-дина Накшбанда.³²³

319 Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. - С.71; также см.: Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme, s.52, 169-70.

320 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.76.

321 Как разъясняется в книге современного дагестанского накшбандийского шейха Саида Чиркейского, письменное разрешение является главным показателем авторитетности муршида и имеет большое значение в суфийских кругах. См.: аль-Чиркави, Саид-афанди. Сокровищница благодатных знаний. - Москва: Ихлас, 2003. - С.233-239.

322 О суфийских атрибутах см.: Эрнст, Карл. Суфизм. - Москва: Гранд, 2002. - С.189-191; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. - С.198-9.

323 См.: Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. - Т.4. - Л. 43а; частичный перевод отрывка с данной информацией см.: в Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С.32.

Третий суфийский наставник Ш. Марджани упоминается Ризаэдином Фахретдином в «Асар» в главе «Остазлары вэ шээхлэре» («Учителя и шейхи Марджани») ³²⁴ и Галимджаном Баруди в сборнике «Марджани» ³²⁵. Известно только, что Марджани встретился с ним в Медине во время хаджа. В Медине татарский ученый пробыл около двух недель. О времени, посвященному духовному наставлению, из этих дней информации нет. Как он сам пишет: «Шейх Мазхар хазрат после пятничной молитвы, повернувшись в сторону священной могилы, сделал для меня молитву (ду'а)» ³²⁶. Учитывая, что шейх Мазхар обратился лицом в сторону могилы Пророка ﷺ, можно предположить, что его молитва имела какой-то особый суфийский характер.

Сообщения, которые передает Шахар Шараф со слов современников Марджани, говорят, что его образ жизни в Бухаре напоминал картины из жития праведных мусульманских ученых, отшельников, истинных аскетов. Например, он старался всегда быть один и даже на улицах ходил, опустив голову, окутавшись халатом, так чтобы его никто не узнавал. Сам он обосновывал это боязнью встретить знакомого, с которым бы ему пришлось долго говорить, что в свою очередь привело бы к никчемной трате времени. ³²⁷ Это наглядный пример проявления аскетическо-

324 См.: Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.181.

325 См.: Баруди, Галимжан. Мэргани хакында ижмалы мэгълумат // «Мэргани» жыентыгы (Сб. Марджани). - С. 168.

326 Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. - С.20; Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.130; Шиһабетдин Мэргани. - Әлмэт: Рухият, 1998. - С.132.

327 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Әлмэт: Рухият, 1998. - С.72-73. Интересно, что из основ тариката, которому следовал Ибн ал-'Араби, являлись следующие деяния: разговаривать только в случае крайней необходимости, предпочитать молчание, выходить в люди только по необходимости, уединение вдали от людей. См.: аль-Чиркави, Саид-афанди. Сокровищница благодатных знаний. - М.: Ихлас, 2003. - С.113-114. Удивительно, что Мухаммад Абдо также пишет о себе, что в годы учебы в ал-Азхаре после того, как он уже яв-

го поведения суфия. Один из его современников, который жил рядом или вместе с ним, передавал, что Марджани на рассвете (т.е. на утреннюю молитву) отправлялся к ишану³²⁸ Сахибзадэ и находился у него до восхода солнца, каждый день он читал определенные фрагменты из Корана (т.е. читал вирд³²⁹). О суфийском поведении татарского ученого говорит и случай, когда Марджани с целью благословения (табаррук) пил чай, приготовленный из остатков, оставленных после собрания крупных бухарских ученых.³³⁰

Возможно некоторые явления суфизма или того, что некоторые исследователи называют народным исламом, в Средней Азии не находили его одобрения. Об одном факте такой оценки также передает Шахар Шараф.³³¹ Марджани, наблюдая в Бухаре чрезмерное почитание жителями могил и громкое взывание к

лся учеником шейха, он старался изолироваться от людей и не разговаривать с ними. За каждое пророненное без необходимости слово в случайной беседе он просил прощения у Аллаха. См.: Музакират ал-имам Мухаммад 'Абдух. Тахкик Тахир ат-Танахи. - Каир: ал-Хай'а ал-'амма ли-кусур ас-сакафа, 2005. - С. 34.

328 Ишан – почетное наименование суфийского наставника в Средней Азии и Поволжье.

329 Суфии каждый день регулярно читают определенные части из Корана, а также специальные формулы восхваления и поминания Бога (зикр), благословения Пророку Мухаммаду (салават), молитвы (ду'а).

330 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 73; Марджани, если судить по статьям из сборника «Марджани», старался и в Казани общаться с людьми только по делу, дорожил своим временем, не упускал возможности мудро наставлять и воспитывать шакирдов и простых мусульман. Что касается коллективных намазов, то он не пропускал их без веской причины. Также сообщается, что иногда, находясь в Средней Азии, Марджани спал не более одного часа в сутки, без вреда для своего здоровья. Заметим, что среди мусульман имеют хождение истории о том или ином известном улеме или шейхе, где рассказывается, что он не спал вообще или спал очень малое количество часов.

331 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С.79.

помощи святым (тавассул или мадад)³³², хвалил про себя свой народ, считая, что татары обращаются с просьбой напрямую к Аллаху и произносят громко лишь призыв на молитву (азан) и формулу «Аллах превелик» (такбир)³³³. Но при этом он не высказался о запрете данных действий бухарцев. Это указывает на то, что он не придерживался крайних взглядов по данному вопросу,³³⁴ а занимал позицию традиционного вероучения и не был против обрядов, имеющих распространение в суфийской среде.³³⁵

Среди учеников (шакирдов) Марджани упоминается Заки ад-дин ал-Муслими³³⁶, имам и преподаватель медресе в Петро-

332 При этом обращаются к покойному святому или пророку, чтобы тот попросил за них у Аллаха. Такой практики, видимо, на территории Татарстана не наблюдалось, по причине отсутствия могил пророков или святых очень высокого ранга.

333 Имеется в виду произнесение «Аллаху акбар» во время праздников Курбан-байрам и Рамазан-байрам после обязательного намаза.

334 Например, приверженцы ваххабизма запрещают практику тавассуля (обращения к покойным святым) и почитание могил, объявляя это многобожием. В накшбандийском тарикате, самом строгом из суфийских братств в приверженности установлениям шариата, такие обряды допускаются с соблюдением определенных условий. Излишество и чрезмерность, нарушение условий, как правило, происходит в среде необразованных и рядовых мусульман.

335 Если опять сравнивать татарского ученого с египетским муфтием Мухаммадом Абдо, то последний, несмотря на подтверждения своей принадлежности к суфизму, называл подобные проявления «народного ислама» неприемлемым нововведением (бид'а). См.: 'Абдух, Мухаммад. ал-А'мал ал-камилла. - Каир: Дар аш-Шурук, 1993. - Т.3. - С.535-539, 555.

336 См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Казань, 1900. - Т.2. - С. 277-278; Заки ад-Дин 'Абд ал-Хабир ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими упоминается Ризаэдином Фахреддиновым в списке учеников Ш.Марджани (см. Болгар вэ Казан тореклэре. - С. 182); Р. Фахреддинов написал подробно о нем в своем «Асар». См.: Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. - Оренбург: «Вақыт», 1912г. - С.127. Родственник Заки ад-дина 'Абд ал-Хамид ал-Муслими, сообщает что Марджани и Заки ад-дин больше были лучшими друзьями, чем учителем и учеником. Марджани наставлял его и помогал ему во время пребывания в Бухаре. См.: ал-Муслими Абд ал-Хамид. Марджани // Шура, 1916 №6. - С.150.

павловске, один из выдающихся, по мнению Ризаэтдина Фахретдина, мусульманских ученых России и Мавераннахра. Ризаэтдин Фахретдин в своем трактате «Ибн ‘Араби», в главе, посвященной мнению российских мусульман по поводу знаменитого философа-мистика Ибн ал-‘Араби (1165-1240), приводит строки письма Заки ад-дина своему учителю Марджани: «Мухйи ад-дин ибн ‘Араби был величайшим шейхом, воспитателем многих гностиков. В книге «ал-Футухат» [«Мекканские откровения»] он много раз касается этой темы. Его слова подобны лучезарному свету, они являются знанием, подкрепленным опытом... Мы хотим облагородиться этими великими строками, получить благословение от этих чистых строк, приблизиться к духовности этого человека...»³³⁷. Заки ад-дин ал-Муслими скорее всего, по нашему мнению, был не только шакирдом, получающим религиозные знания от учителя, но и также мюридом Марджани. Примечательно, что в одном из своих посланий он называет Марджани «Мудрым учителем» или «Учителем-мудрецом» (ал-Устаз ал-Хаким), что очень свойственно для суфиев, а после его имени упоминает формулу «Куддиса сирру-ху» («Да освятится его сирр!»).³³⁸ Обычно данная формула в арабском языке несет следующий смысл: «Да освятит Аллах его могилу или прах!», и используется после упоминания имени покойного суфийского авторитета или праведного мусульманина. Учитывая, что Заки ад-дин ал-Муслими умер в 1879 году, т.е. до кончины своего учителя, употребление им такой формулы после имени Марджани нужно переводить следующим образом: «Да освятит Аллах его душу!», т.е. в чисто суфийском смысле. Бо-

337 См.: Фахреддинов Р. Ибн ‘Араби. - Оренбург: «Вақыт», 1912. - С.127.

338 Это послание было опубликовано и вошло в заключительную часть произведения Марджани «ал-Хикма ал-балига». См.: ал-Хикма ал-балига. - Казань, 1889. - С.159.

лее точно слово сирр означает у суфиев самую глубинную часть души человека, которая обращена к Богу.³³⁹

С конца 18 века до начала 20-го века в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль, как уже упоминалось, играло суфийское братство Накшбандийя. Суфизм пустил крепкие корни, практически все мусульманские учебные заведения контролировались учеными, состоявшими в рядах данного братства.³⁴⁰ Должности официального духовенства также распределялись среди последователей данного тариката. Не исключено также, что в то время высокое положение в обществе, предложение новых идей в сфере религии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия не представлялось возможным. Поэтому, на наш взгляд с этой точки зрения, Марджани перед возвращением на родину не упустил шанса получить статус муршида (духовного наставника). Это подобно тому, как в эпоху Советского Союза многие талантливые и хорошо образованные молодые люди для дальнейшего роста по служебной лестнице обзаводились партийными билетами. При этом Марджани мог оставаться сторонником мистического пути и искренне верить в дело суфизма. Вернувшись в Казань, он не пошел по

339 Трактовка слова «сирр» была предложена нам профессором Кнышем А.Д., с которым мы непосредственно обсуждали данный вопрос. Позднее я обнаружил, что такая же формула произносится после упоминания имени ныне здравствующего накшбандийского шейха Назима ал-Кубруси ал-Хаккани (род. в 1922) его учениками. Персидский суфий ал-Худжвири (ум. приб. в 1071 г.) писал: «Сирр – тайное прибежище Любви [к Всевышнему-Д.Ш.].» ал-Худжвири, Али. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший суфийский трактат по суфизму. - М.: 2004. - С.386.

340 См.: Algar, Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev – The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia, Durham-London 1992, p.112-114; Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Перевод и предисловие Насырова И.Р. - Уфа: 2000. - С.14, 70.

пути, который избрал для себя шейх Зайнулла Расули. В результате он не прославился в этой ипостаси.

С другой стороны Ш. Марджани достиг определенных духовных степеней, чтобы считаться настоящим суфием и муршидом, но, следуя определенным принципам, считал себя неготовым к активной суфийской деятельности или не видел подходящей среды вокруг себя для этого. Сами суфии считают, что иджазат от шейха невозможно получить случайным образом, лишь понравившись ему или оказав ему какие-либо услуги. Во-первых, шейх должен получить определенный знак (знамение) от Всевышнего, и, во-вторых, чтобы быть муршидом нужно обладать рядом качеств.³⁴¹ В конце концов, мюриду необходимо пройти определенные этапы или стоянки мистического пути, которые хорошо описаны в суфийской литературе. Поэтому Марджани все-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал своими суфийскими взглядами, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольствия Всевышнего.

³⁴¹ См.: Кныш. Тасаввуф // ИЭС. - С.228; Мухаммад, Юсуф Хаттар. Суфийская энциклопедия. - М.: Ансар, 2005. - С.276-283; аль-Чиркави, Саид-афанди. Сокровищница благодатных знаний. - Москва: Ихлас, 2003. - С.294; Иса, Абдуль-Кадыр. Истина суфизма. - Москва: ИД «Ансар», 2004. - С.44-45; Эрнст, Карл. Суфизм. - Москва: Гранд, 2002. - С.176-177, 187. По причине обладания большими знаниями в области религии, способности доказывать свою точку зрения, своего внешнего вида, и, в немалой степени, особого поведения среди людей, Марджани внушал окружающим почтенный страх, люди невольно уважали и возвеличивали его. Даже противники Марджани в его присутствии не решались что-либо сказать против него. Здесь мы хотим сказать, что Марджани обладал харизмой, т.е. духовным авторитетом. Возможно, были те, кто считал его святым или истинным шейхом. Общаясь с современными суфиями или людьми, имевшими дело с шейхами и ишанами, приходится слышать похожие рассказы. Они утверждают, что ощущали особые чувства в присутствии духовного мастера, не желая того, чувствовали почтение по отношению к нему и боялись его гнева.

Одним из примеров такого поведения для Марджани мог служить его дед по матери 'Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк. В свое время он получил разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817 г.), которое он до своей кончины никому не показал, проявив скромность и самоуничижение,³⁴² что, в принципе, совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандийя, скрывать свое благочестие от окружающих.

Примечательны в этой связи оценки современников Марджани, оставленные в сборнике, посвященном столетию его рождения. Отец писателя Фатиха Карими Гильман-ахун рассказал о том, как Марджани в Казани в своей мечети, встретившись с ним и его попутчиками по хаджу, очень коротко с ними побеседовал и ушел домой.³⁴³ Друзья Гильман-ахуна, вернувшиеся из Мекки и ощутившие на себе внимание своих и тамошних мусульман, в том числе суфиев, ожидали, что Марджани в обнимку встретит их, поведет к себе домой в гости и щедро угостит их. Однако их настроение было испорчено. Гильман-ахун, ошеломленный этим, тогда сказал старшему группы: «В Хиджазе нас чрезмерно восхваляли, даже снабдили некоторых наших бумагами, дающими полномочия ишанов и шейхов. Наконец-то выяснилось, что все эти оценки не соответствуют действительности. Истинную оценку дал нам Марджани. Если есть истинный шейх в мусульманском мире – это несомненно он. Настоящим ученым не подо-

342 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С.146; Шиһабетдин Мәржани. - Әлмәт: Рухият, 1998. - С. 30; об этом ишане написано в «Мустафад ал-ахбар» и «Асар».

343 См. «Мәржани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С. 194-5; Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.165-6; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. - С.57-8.

бает болтать с каждым встречным и поперечным. Этот человек, как и его труд «Назурат ал-хакк...», заслуживает высшей похвалы...». ³⁴⁴ Современники Марджани, как и сам он, отмечали разницу между истинными суфиями и псевдосуфиями. Лицемеров и обманщиков, выдающих себя за шейхов, было достаточно. Даже в сердце исламского мира ощущались такие проблемы. Вполне обоснованно, что некоторые из мусульманских ученых настороженно относились ко многим ишанам и шейхам своего времени, старались избегать их общества.

В историко-биографических работах Ш. Марджани упомянуты сотни суфийских шейхов и ученых. Как правило, он всегда упоминал ишанов и шейхов с хорошей стороны и не выступал против суфизма. В своих трудах он часто приводил цитаты из книг Ибн ал-'Араби, говоря о нем с очень большим уважением. В «Вафийат ал-аслаф» он писал о нем: «Этот человек был милостью Аллаха, морем истин и знания, гордостью ученых, набожным верующим. Он очень хорошо знал Коран и сунну, разбирался в шариатских и светских знаниях. У него происходили великие озарения...». ³⁴⁵ Также положительно он отзывался о Баха' ад-дине Накшбанде: «Он был одним из выдающихся суфийских шейхов, величайших гностиков своего времени, глава общины Накшбандийа... Его тарикат и убеждения были праведными и соответствовали шариату, исключали ересь... У нас есть связь с его тарикатом...». ³⁴⁶ Рассказал Марджани и о татарских суфиях, например, он упоминает Абу Мухаммада Касима ал-Казани (ум. в

344 Перевод Мунира Юсупова.

345 Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. - Оренбург: «Вақыт», 1912. - С.128.

346 См.: Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. - Т.4. - Л. 43а; Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С.31-32.

1581 г.), который «был одним из известных суфийских шейхов и виднейших людей, стоявших на Пути в свою эпоху и к нему обращались за советом в вопросах благочестия, набожности и праведности... пользовался доброй славой, большой известностью, был почитаемым и уважаемым человеком и к нему шли люди из Булгара, Мавераннахра и Хорезма... стал последователем тариката под руководством великого шейха ‘Абд ал-Вали ал-Кухзари...».³⁴⁷ В своих богословских трудах Марджани не обходился без цитат из известных суфийских источников, таких как «ал-Футухат ал-маккийя» («Мекканские озарения») Ибн ал-‘Араби, «ад-Дурра ал-фахира» («Славная жемчужина») ал-Джами, «Хильат ал-авлийа’» («Украшение святых») Абу Ну‘айма, «ал-Мункиз мина-д-далал» («Избавляющий от заблуждения») ал-Газали, «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») ал-Макки, «Мактубат муджаддий-йа» ас-Сирхинди и другие.

В 1898 году в Казани вышла книга «Рихлат ал-Марджани», где Марджани описывает свой путь в Мекку для исполнения хаджа.³⁴⁸ Находясь в Стамбуле, он посетил мечеть Абу Аййуба ал-Ансари (сподвижника Пророка Мухаммада ﷺ) и его могилу, посетил места, где хранились вещи, принадлежащие Пророку Мухаммаду ﷺ. В Александрии он посетил мечеть имама ал-Бусайри, автора знаменитой суфийской касыды «ал-Бурда». Вряд ли эти посещения были лишь проявлением интереса любознательной натуры ученого. В Каире он также побывал в известных мечетях и мазарах,

347 Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. - Т.4. - Л. 342а; Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С.78-9; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С.116.

348 См.: Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. - Казань: 1898; Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.117-137; Шиһабетдин Мэргани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.122-137.

где он читал молитвы. В Медине он побывал в месте под названием «худжрат ас-са‘ада», где похоронен Пророк Мухаммад ﷺ и его дочь Фатима, совершил там действия, которые вряд ли возможно совершить в настоящее время.³⁴⁹ Там же в Медине, как указывалось ранее, он встретил шейха Мазхара, ставшим его третьим учителем в области тасаввуфа. Как он сам сообщает: «Шейх Мазхар хазрат после пятничной молитвы, повернувшись в сторону священной могилы, сделал для меня молитву (ду‘а)»³⁵⁰. События, описанные в книге, произошли в 1880 году. По ним мы можем судить о суфийском поведении татарского ученого в последний период своей жизни, т.е. Марджани оставался верным суфийским традициям в течение всей своей жизни.

В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм в плане борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка Мухаммада (асхаб) и их последователей (таби‘ун). Марджани подчеркивал во многих местах превосходство суфиев над факихами и мутакаллинами в сфере познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей ученых-богословов. Подобно Ибн Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, о чем подробно разъяснил в своем труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Он также не препятствовал своим шакирдам заниматься тасаввуфом, похвально перед ними отзывался об ишанах и воспитывал мюридов, как писал Шахар Шараф.³⁵¹ Однако либо по-

349 Зажег там свечи или светильники и приветствовал Пророка (мир ему) и его дочь (напрямую, т.е. во втором лице). Ваххабиты запрещают данные действия.

350 Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. - Казань: 1898. - С.20; Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан тореклэре. - С.130; Шиһабетдин Мэргани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.132.

351 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С.76-77; Муслими ‘Абд ал-Хамид. Марджани // Шура, 1916 №4. - С.101 (в этой статье автор цитирует и комментирует Шахара Шарафа).

тому что у него было мало мюридов, либо в силу его особой позиции в отношении суфизма, Марджани не известен как суфийский шейх.

Один из авторов сборника «Марджани», изданного в Казани в 1915 году, мулла ‘Абд ар-Рахман ал-‘Умари (Габдрахман Гомэри) пишет, что у Марджани вообще не было мюридов. Он приводит рассказ со слов некоего чтеца Корана (кари) ‘Абд ар-Рахмана ибн ‘Умара ал-Астрахани, на маджлисе (собрании) которого ишан Махмуд из Дагестана выразил свое удивление Шихабуддину Марджани по поводу того, что тот не воспитывал мюридов, при этом достигнув высокой степени на мистическом пути. Тогда Марджани оправдался отсутствием времени.³⁵² Этот рассказ не может указывать на абсолютное отсутствие мюридов у Марджани, так как другие сообщения и факты говорят об обратном. Однако это говорит о том, что у него было очень мало духовных учеников, и что суфийским наставничеством он занимался не регулярно. Поэтому у некоторых современников сложилось мнение, что Марджани сторонился суфизма.³⁵³ Этот же автор, подкрепляя свое мнение в не прямой форме, утверждает, что Марджани не заставлял своих шакирдов читать специальные суфийские вирды. В принципе, это логично, ведь они не являлись его мюридами. Далее, мулла сам передает, что шакирды замечали своего учителя за чтением вирда (т.е. определенных молитв и коранических аятов), которое он исполнял каждый день. Потом он привел аяты и суры, которые Марджани читал обычно на маджлисах, во время определенных случаев и после намаза, замечая, что это и есть содержание его ежедневных чтений. То есть ‘Абд ар-Рахман ал-‘Умари хотел сказать, что вирд Марджани был обычным чтением

352 См.: Гомэри, Габдрахман. Боек ораз Марджани хэзрэт хакында хатырратым (хатирэлэрем) // «Мэрджани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.2. - С. 53.

353 Что и видно в статье Габдрахмана Гомэри. См. там же. - С.53-55.

Корана и не был похож на особый суфийский зикр. Но разве мы не можем допускать, что Марджани мог исполнять такой зикр в уединении, когда его никто не видел. Чтение аятов также может быть частью суфийского задания, которое исполняется мусульманином как духовное упражнение. В конце раздела о взгляде Марджани на суфизм ал-‘Умари приводит его негативный отзыв об ишанах. Он пишет, что однажды в ответ на слова какого-то ишана Марджани сказал: «Они для себя хорошее название - «Ишан» - нашли», имея в виду, что данное слово является формой повелительного наклонения от тюркского глагола «ышанмак» («верить»)³⁵⁴. Затем он привел цитату из «Мукаддимат вафийат ал-аслаф», где критиковались ишаны и подчеркивалась их роль в бедах и отсталости мусульманского общества. Но этот отзыв Марджани на ишанов касался именно тех, кто ложно выдавал себя за суфийских шейхов в целях обогащения и власти, т.е. лицемеров и шарлатанов, которых, видимо, было немало в его время. Он, конечно же, не мог иметь в виду известных суфийских авторитетов предшествующей эпохи.

Как сообщает Шахар Шараф, нет сведений о том, что Ш. Марджани призывал к суфизму или вступлению в тарикат.³⁵⁵ Но он пишет, что вместо этого Марджани советовал шакирдам больше читать Коран, стараясь понять его смыслы.³⁵⁶ На первый взгляд может показаться, что Марджани препятствовал вхождению в тарикат. Но это не так. Таким образом, по нашему мнению, он не отстранял людей от практики суфизма, а указывал на более

354 Там же. - С.54; также см.: Саттар-Муллиле, Гомэр. Татар исемнэре ни сойли? (Полный толковый словарь татарских личных имен). - Казань: Раннур, 1998. - С.119 (статья «Ишан»). Общее мнение таково, что слово «ишан» заимствовано из персидского языка.

355 В принципе суфизму не свойственен прозелитизм и дух миссионерства. См.: Эрнст К. Суфизм. - С.183-187.

356 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Әлмэт: Рухият, 1998. - С.77.

легкий путь к праведности и давал понять, что соблюдение пути тариката – очень серьезное, с точки зрения отношений с Всевышним, испытание для человека. Суфии считают, что намного лучше совсем не становиться на их путь, чем принять его, а потом оставить.³⁵⁷

С другой стороны, не каждый мусульманин достоин стать суфием, и не всякий может обладать качествами мюрида. Исследователям тасаввуфа известно о том, что в классическом суфизме только избранные из людей становятся суфиями или получают благословение на вступление в тарикат, большинство же получают от шейхов наставления, подобные вышеупомянутому, ибо не все готовы к такому серьезному шагу по причине слабой праведности.³⁵⁸ Видимо, поэтому есть разделение последователей тариката на две категории: саликун (мистические путники, стремящиеся найти Бога) и мутабарикун (стремящиеся получить благословение). Последние являются пассивными членами тариката, которые признают тарикат как путь к совершенству и очищению, но не используют его возможности.³⁵⁹

Марджани придавал большое значение чтению Корана и призывал к этому других. В исламе рецитация Корана считается богоугодным делом, известен ряд хадисов о вознаграждении за это на том свете. В исламской литературе говорится и положительном влиянии такого чтения на мусульманина в целом. Многие шейхи рекомендуют делать это регулярно в течение всей жизни,

357 См.: аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. - М.: Ихлас, 2002. - С.351.

358 По крайней мере, так было раньше. Современные шейхи, как правило, никому не отказывают в посвящении в братство. Но для этого у них есть определенные объяснения, связанные с условиями и событиями нашего времени.

359 См.: The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «Mutabarikun». - С.290 .

прочитывая многократно Коран от начала до конца.³⁶⁰ Современники Марджани свидетельствуют, что в течение дня он читал три джуза (1/30 часть) (т.е. за один месяц прочитывал Коран полностью три раза)³⁶¹, причем один джуз прочитывался им во время пятикратных намазов.³⁶² Шахар Шараф привел следующий интересный рассказ. Один из шакирдов Марджани, мулла 'Имран ибн Са'ид ал-Багиши, желая вступить в тарикат, попросил его указать ему на совершенного суфийского наставника (муршид камил). Тогда Марджани ответил: «Лучший муршид – Коран. Каждый день читайте из Корана не менее одного джуза. Читайте, стараясь понять смысл. Для полноты прочитайте какой-либо достоверный комментарий (тафсир). Это и будет вашим муршидом».³⁶³ 'Абд ал-Хамид (Габделхамит) ал-Муслими, комментируя данный отрывок из биографии на страницах журнала «Шура»,³⁶⁴ разъяснил, что данное заявление Марджани не противоречит тому, что он говорил о суфизме и его приверженцах в положительных тонах. Далее он привел рассказ одного из шакирдов Марджани, который после его возвращения из хаджа (1880 г.) попросил также назвать совершенного муршида (муршид камил). Ответ Марджани был похожим на предыдущий, но он добавил: «Если бы был истинный муршид (муршид хакики) в наше время, то я бы сам не смог обойтись без него». В сноске ал-Муслими заметил, что

360 Даже в некоторых биографических сборниках, посвященных известным личностям ислама, сообщается информация о том, сколько раз в жизни такой-то покойный шейх прочитал Коран.

361 После каждого прочтения Корана полностью (хатм) совершаются специальные молитвы (ду'а), имеющие особый статус.

362 См. сб. Марджани. - Казань: Иман, 2001. - Т.2. - С.171-2.

363 См.: [сборник] Марджани. - Казань, 1915. - С.73; Шиһабетдин Мәржани. - Элмәт: Рухият, 1998. - С. 77 (однако здесь выражение «муршид камил» переведено как «туры юл» («прямой путь»), что отводит от точного смысла).

364 См.: ал-Муслими, 'Абд ал-Хамид. Марджани // Шура, 1916 №4. - С.101-102.

данная информация также была предоставлена Шахару Шарафу, как главному биографу Марджани, но он по неизвестным причинам опустил упомянутые слова. Из вышесказанного следует, что Марджани не видел достойных суфийских шейхов, достигших высших духовных степеней, в свое время. Его духовный наставник, 'Абд ал-Кадир ибн Нийаз, от которого он имел иджазат, к тому времени уже скончался, поэтому к нему направлять страждущих было бесполезно. Опять таки, опираясь на эти слова, мы не можем утверждать, что Марджани полностью разочаровался в шейхах и ишанах своей эпохи, или, тем более, заявил, что время настоящих муршидов закончилось. А именно это пытается доказать ал-Муслими, с точки зрения которого о настоящем суфизме нельзя судить по искаженной форме и структуре суфизма позднего периода,³⁶⁵ и который также как и другие приверженцы реформ (джадида) считали ишанов паразитирующей прослойкой мусульманского общества.

В суфийской литературе доказывается, что время муршидов или шейхов будет продолжаться до Судного дня. Накшбандийские авторы приводят по данному случаю слова имама ар-Раббани ас-Сирхинди: «Через моих последователей накшбандийский тарикат будет существовать до конца света. Имам Махди будет завершающим на этом пути» и доводы из Корана и сунны.³⁶⁶ Наверняка, изучая науку тасаввуфа у трех суфийских наставников, Марджани знал об этом и не мог утверждать о завершении времени суфийских шейхов. Интересно, что один российский накшбандийский шейх, Саид-афанди (род. в 1937 г.) из села Чиркей Буйнакского района Дагестана согласен с тем, что сегодня нет совершенных шейхов, прежде всего имея в виду самого себя. Но

³⁶⁵ О его мнении по поводу ишанов и суфизма см.: Maras I. Turk Dunyasinda Dini Yenilesme, s.171-74.

³⁶⁶ Например, см.: аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. - М.: Ихлас, 2002. - С.226.

при этом он приводит доводы в пользу того, что муршиды, несовершенные, но имеющие разрешение от совершенных, могут и обязаны продолжать свою деятельность.³⁶⁷

Габделхамит ал-Муслими в своей статье, рассуждая об истинном и искаженном суфизме, основывался и на мнения египетских мусульманских реформаторов. Поэтому мы обратились непосредственно к словам Мухаммада Абдо и обнаружили его ответ по поводу необходимости муршида. В начале ответа он указал, что мусульманин, следующий правильным образом Корану и сунне, не нуждается в муршиде. Также он отметил, что если мусульманин не найдет себе муршида, так как таких людей мало в его время, то достаточно будет следовать шариату. Далее он сказал, что если же мусульманин найдет достойного муршида, то необходимо ему стать послушником этого муршида при условии, что тот не будет требовать вознаграждения.³⁶⁸ То есть, Мухаммад Абдо все же не исключал возможность существования суфийского шейха в его время, которому можно присягнуть и следовать. В тоже время он предостерегал от следования шарлатанам в обличи богобоязненных муршидов. Здесь, как нам видится, позиции Марджани и Абдо сходятся.

Биограф Ш. Марджани склоняется к тому, что главной причиной увлечения татарского ученого суфизмом был имам Абу Хамид ал-Газали, с трудами которого он подробно ознакомился в Средней Азии. Он также не исключает, что на него повлияли среднеазиатские сторонники тасаввуфа, такие как его наставник в религиозных науках Абу Са'ид ибн 'Абд ал-Хай ас-Самаркан-

367 См.: там же. - С.226-227.

368 Хивар фи-т-тасаввуф ва-л-вилайа // 'Абдух, Мухаммад. ал-А'мал ал-камил. - Каир: Дар аш-Шурук, 1993. - Т.3. - С.548-9. Эти слова были сказаны в июле 1904 года в одной из египетских деревень, куда М. Абдо был приглашен для беседы с одним из суфийских авторитетов шазилийя.

ди.³⁶⁹ Однозначно можно утверждать, что регион, в котором побывал Марджани, находился под сильным суфийским влиянием. Нельзя забывать, что Бухара была родиной крупнейшего представителя среднеазиатского суфизма XIV века Баха' ад-дина Накшбанда, эпонима суфийского накшбандийского ордена, самого распространенного духовного братства (после ал-кадириййа)³⁷⁰ в мусульманском мире. И как было уже сказано, братство накшбандиййа полностью доминировало в религиозной и интеллектуальной сфере жизни Волго-Уральского региона в эпоху Марджани. Поэтому невозможно представить, чтобы суфийская среда, в которой жил татарский ученый, ни повлияла в какой-то мере на формирование его богословских взглядов и его поведение. А то, что он ссылался в своих трудах на источники суфийских авторов, указывает на его привязанность к суфизму на интеллектуальном уровне.

Таким образом, вышесказанное дает нам основание утверждать, что Шихаб ад-дин Марджани серьезно увлекался практикой мусульманского мистицизма, был не просто частью духовной генеалогии накшбандийского братства ветви муджаддидиййа, но и сторонником и проводником суфийских идей, правда в не прямой и не открытой форме, своеобразным суфийским шейхом, который не решился открыто обучать мюридов и сохранил в тайне то, что получил от своего суфийского наставника. Он не хотел, чтобы его ассоциировали с невежественными ишанами, лжесуфиями и шарлатанами.

369 См.: Шихабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С. 77.

370 См.: Акимушкин О. Накшбандиййа // ИЭС. - М.: 1991. - С.187.

2.2. Богословские труды Ш. Марджани и их проблематика

Сам Марджани в автобиографии во втором томе «Мустафад ал-ахбар» перечислил 28 изданных и рукописных своих сочинений, упомянув также, что его перу принадлежат проповеди (хутаб), молитвы (ад‘ийа) и письма (ал-макатиб).³⁷¹ В приведенном списке были указаны не все сочинения, потому что на момент написания книги «Мустафад ал-ахбар» некоторые из них были еще не завершены. Ризаэтдин Фахретдинов в своем «Асар» упомянул всего лишь 11 изданных и три рукописных труда Марджани, то есть те, которые были ему известны.³⁷² В сборнике «Марджани» Галимжан Баруди в общей сумме перечислил уже 27 произведений.³⁷³ Наконец, современный исследователь Мунир Юсупов приводит в своем списке 33 труда.³⁷⁴ Все произведения Марджани написаны на арабском языке, не считая нескольких книг на татарском языке. Около половины трудов посвящены

371 См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Казань: 1900. - Т.2. - С. 52-53.

372 См.: Фэхреддинев Ризаэддин. Болгар вэ Казан тореклэре. - Казан: Татар. кит. нэшр., 1993. - 182 б.

373 См.: Баруди, Галимжан. Мэрджани хакында ижмалы мэгълумат // «Мэрджани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казан: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т. 1. - 161-164 б.

374 См.: Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. - С. 257-259. К сожалению, в списках отечественных исследователей очень часто транслитерация кириллицей арабоязычных названий произведений Марджани дается с некоторым искажением. В данном исследовании мы постарались устранить подобные недочеты.

богословской тематике, остальные – истории, литературе и языку. Всего, по нашим сведениям, Ш. Марджани написал 18 богословских трудов.

I. Вероучение:

1. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов»). Издано в Казани в 1888 году (168 стр.)³⁷⁵. Эту книгу мы подробно рассмотрим в следующей главе.³⁷⁶

2. ал-‘Азб ал-фурат ва-л-ма’ аз-зулал ан-наки’ ли-гуллат руввам ал-ибраз ли-асрар шарх ал-Джалал («Приятная, пресная, свежая и живительная вода для утоления сильной жажды желающих обнаружить тайны комментария Джалала»). Издано в Стамбуле в 1292/1875 г.³⁷⁷ и в 1316/1899 г.³⁷⁸ В Государственной публичной

375 Есть стереотипное переиздание этой книги. См.: Марджани Ш. Китаб аль-хикмат аль-балига аль-джаниййа фи шарх аль-гакаид аль-ханафиййа. Китаб аль-фаваид аль-мухимма. – Казань: ИД «Хузур», 2018. – 208 с.

376 Мы поставили это произведение на первое место, потому что сам Марджани поставил его в списке первым. Также поступил Баруди. С точки зрения содержания и темы книги, она действительно заслуживает позиции самой главной из сочинений Марджани. Вероучение или наука о единобожии – самая важная отрасль исламских знаний, так как от понимания её вопросов зависит вера человека.

377 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. – Т.2. – С. 52; Баруди сообщает, что этот труд вышел второй раз в Стамбуле с помощью иранцев (см.: Баруди, Галимжан. Мэржани хакинда ижмалы мэгълумат // «Мэржани» жыентыгы (Сб. Марджани). – Казан: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 1. – 161 б). Видимо, у Марджани были хорошие связи с иранскими купцами. Интересно, что в этом же году (1292 по хиджре/1876 по христ.л.) известный мусульманский реформатор Джамал ад-дин ал-Афгани, находясь в Египте, написал свои пояснения к этому же комментарию Джалала ад-Даввани (см.: ал-Афгани, Джамал ад-дин; Абдух, Мухаммад. ат-Та‘ликат ‘ала шарх ал-‘акаид ал-‘адудиййа. Тахкик Саййид Хади Хосрушахи. – Каир: Мактабат аш-шурк ад-давлиййа, 2002 (серия «ал-Асар ал-камила»-7). – С.11, 15 (вступление и предисловие)).

378 Именно это издание для нас доступно. Состоит из двух частей, каждая из которых достигает почти 300 страниц. Но это с учетом того, что вместе с

библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (Санкт Петербург) хранится рукопись этого произведения. Рукопись содержит 200 страниц.³⁷⁹ Данное произведение является комментарием к сочинению иранского ученого-богослова Джалал ад-дина Мухаммада ад-Даввани³⁸⁰ «Шарх ал-'акаид ал-'адудийа», известного у татар как «Мулла Джалал» («Мелла Жэлал»), которое в свою очередь является комментарием к символу веры «ал-'Акаид ал-'адудийа», принадлежащему перу аш'аритского мутакаллима 'Адуд ад-дина 'Абд ар-Рахмана ал-Иджи (ум. в 1355 г.). Учитывая, что книга «Мулла Джалал», аш'аритское по сути сочинение, изучалась татарскими шакирдами, пояснения Марджани к ней были актуальными для своего времени. Однако в Казани этот труд так и не вышел.

3. ал-Масал ал-а'ла («Идеал»). К сожалению, это произведение до сих пор остается недоступным. Баруди, как и Марджани, упомянул это название в списке без какого-либо комментария. Этим термином арабские философы называли Всевышнего. Поэтому, мы полагаем, что данное сочинение имело философский характер. Мы также обнаружили, что ученик Шихабуддина Марджани Заки ад-дин ал-Муслими³⁸¹, ссылаясь на эту книгу, точнее на раздел об атрибутах (ас-сифат) из неё.³⁸²

пояснениями Марджани на полях книги идут также пояснения ал-Хальхали, а само толкование Джалал ад-дина ад-Даввани напечатано с толкованием к нему Исмаила ал-Калнабави.

379 См.: Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 259; он же. Шигабутдин Марджани как историк. - Казань: ТКИ, 1981. - С. 214.

380 Мухаммад ибн Ас'ад ас-Сиддики ад-Даввани (1427-1512), ученый-философ, судья иранской провинции Фарис, автор множества сочинений на арабском и персидском языках.

381 Как мы выяснили, он был учеником Марджани в суфийском смысле.

382 Его небольшие трактаты или письма напечатаны в приложениях к «ал-Хикма ал-балига» (см.: ал-Марджани. ал-Хикма ал-балига...Казань: 1888. - С. 156-163).

4. Хакк ал-байан ва-тасвир фи мас'алат худус 'алам ал-амр ва-т-такдир («Правдивое объяснение и описание проблемы возникновения мира распорядка и предопределения»). Издано в приложении к книге «ал-Барк ал-ваמיד» (Казань: 1888, с.65-71).³⁸³ Как видно по названию, краткое сочинение посвящено вопросу возникновения мира. Здесь доказывается правомерность высказывания, что мир – нечто, возникшее после того, как его не было.³⁸⁴ Эта тема была продолжена учеником Марджани Мухаммад-Наджибом ат-Тунтари (Тюнтяри) в его произведении «Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар» («Взгляд на проблему возникновения мира с точки зрения исламского вероучения»).³⁸⁵

5. ат-Тарика ал-мусла ва-л-'акида ал-хусна («Образцовый путь и прекраснейшее убеждение»). Издано в Казани в 1891 году (15 стр.).³⁸⁶ Содержит критику использования лишь логики и калама в вопросах вероучения.³⁸⁷ В НБ КФУ хранится рукописный вариант этого произведения (38 стр.), переписанный Бурхан ад-динном аш-Шабкави, учеником Марджани в 1275/1859 году.³⁸⁸ Этот трактат состоит из двух частей. Первая рассматривает источники науки умозаключения (маариб 'илм ан-назр), вторая – вопросы (изучения) наиважнейшего знания (маталиб ал-фикх ал-акбар), т.е. догматов веры. В предисловии автор заявляет, что его трактат содержит в себе то, что подтверждено в вероучении, и то, к чему

383 См.: Марджани. Ал-Барк ал-ваמיד. - Казань: матбаат Вечеслав, 1888. - С. 131; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - Казань: ТКИ, 1981. - С. 212.

384 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 163.

385 ат-Тунтари, М. Наджиб. Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар. - Казань: 1900; также см.: Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002. - С. 80.

386 См. Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 160.

387 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 161.

388 ОРПК НБ КФУ, №А3049.

привело умозрение и на что можно основываться правоверным мусульманам.

6. 'Акида мухтасара («Краткий символ веры»). Издано в Каире в 1910 году в сборнике «Маджму'ат ар-расаил» («Сборник трактатов») (с.545-552).³⁸⁹ Это произведение удалось обнаружить в библиотеках Каира. Как мы и полагали, оно является символом веры Марджани, которое следует сразу после текста сочинения «ал-Хикма ал-балига» под заголовком «Хакк ал-'акида» («Истина вероучения»).³⁹⁰ Немецкий исследователь, ссылавшийся на каирское издание, указывает на то, что «'Акида мухтасара» написана рифмованной прозой и не содержит в себе сферу философских вопросов,³⁹¹ с которых, например, начинается «Насафитский символ веры». Текст этого краткого символа веры соответствует содержанию сочинения «Хакк ал-'акида», в чем мы убедились после сравнения двух текстов.³⁹² Таким образом, татарский богослов продолжил традицию предыдущих исламских ученых, таких как ат-Тахави, ан-Насафи, ал-Иджи, Ибн Тумарт и другие, оставивших после себя подобные символы веры.

II. Исламское право (фикх) и его методология (усул):

1. Тазкират ал-муниб би-'адам тазкийат ахл ас-салиб («Напоминание раскаивающегося об отсутствии очищения христиан»).

389 Это сочинение ни в каких списках не фигурирует. На него указал немецкий исследователь М. Кемпер (см.: Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Bochum, 1997. – P. 444). У Мунира Юсупова это произведение упомянуто в списке использованных источников и литературы, но не упомянуто в библиографии трудов Марджани.

390 ал-Марджани Ш. ал-Хикма ал-балига... Казань: 1888. - С. 147-150.

391 См.: Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Bochum, 1997. – P. 444.

392 В 2013 году мы издали в нашей редакции оригинал этого текста с переводом и кратким предисловием. См.: Марджани Ш. Истина вероучения (хакк ал-акида) / Шихаб ад-дин ал-Марджани. Предисл., пер. с араб., прим. и ред. араб. текста Д.А. Шагавиев. – Казань: ИД «Хузур», 2013. – 32 с. (9 с. на араб.).

Хранится в НБ КФУ в рукописном варианте (67 стр.), переписанном Бурхан ад-дином аш-Шабкави.³⁹³ Произведение переписано в марте 1880 года, а завершено самим автором в 1270 году по хиджре (1854 год). В этом произведении Марджани доказывает, что мясо животных, забитых христианами, не является разрешенным (халяльным) для мусульман, а также, что не разрешается для них жениться на христианках. При этом он опирается на айаты, хадисы, мнения факихов.³⁹⁴ Он считает, что первые мусульмане (салаф) были против женитьбы на людях писания (христианках и иудейках) и не разрешали пищу, приготовленную ими. Однако поздние ханафиты, по его мнению, стали допускать данные действия, совершив неверный иджтихад.³⁹⁵ В этом произведении есть вступление, семь глав и заключение. В начале автор рассуждает о понятиях «люди писания» (ахл ал-китаб) и «многобожники» (ал-мушрикун). В пятой главе Марджани освещает христианские воззрения, рассказывает о разных направлениях христианства, в том числе о русских христианах, описывает веру в троицу, и методы забивания животных. Он также конкретно говорит о русских, о том, что они убивают скот ударом большой палки или топором по голове, и, что этот метод забивания не

393 ОРРК НБ КФУ, №А692. Есть более ранняя рукопись другого переписчика (53 стр.), Садр ад-дина ат-Татуши (Тетюши), переписанная в январе 1865 года (ОРРК НБ КФУ, №А3924, вместе с текстами других авторов и сочинений).

394 См.: Ильяс, Таһир. Мэржанинен фикыһ (шэригать белеме) даирэсендэ хезмэтлэре // «Мэржани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казан: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т. 1. - 116 б.

395 Это действительно один из сложных и актуальных вопросов фикха, особенно для мусульман, живущих непосредственно в тесном контакте с иудеями или христианами. Если не вдаваться в подробности, то, в принципе, Коран и сунна не запрещают указанных действий. Есть фетвы современных богословов (Юсуф ал-Кардави), разрешающих это (см.: аль-Кардави, Юсуф. Современные фетвы. Избранное. Пер. с араб. Я.Расулева. - М.: Андалус, 2004. - Выпуск 1. - С. 43-49). Обычно спор разгорается по поводу того, что можно ли современных христиан и иудеев, иногда и последователей зороастризма, считать людьми писания (ахл ал-китаб), упоминаемыми в Коране.

соответствует шариатской манере. Таким образом, автор «Тазкират ал-муниб» не включает русских христиан в категорию людей писания, упоминаемых в Коране и сунне. Это мнение Марджани, не совпадавшее с мнением большинства, относится к чисто религиозной сфере. В других сферах татарский ученый, наоборот, шел на сближение с русскими, например, говорил о возможности исповедания и практикования ислама под российским владычеством, утверждал важность знания русского языка татарами, сотрудничал с некоторыми востоковедами из числа местных христиан.

2. Назурат ал-хакк фи фардийят ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-‘иша’, даже если не исчезает вечерняя заря»). Издано в Казани 1287/1870 году (146 стр.).³⁹⁶ Данное произведение является самым известным из наследия Марджани, о нем знали и в других мусульманских странах. О нем похвально отзывались индийские ученые-богословы того времени, такие как Садик Хасанхан в своем «Лактат ал-‘аджлан» и Абд ал-Хай ал-Лакнави в своем «ан-Нафи’ ал-кабир», тунисский богослов Мухаммад Байрам ал-Хамис в своей книге «Сафват ал-и‘тибар» и другие.³⁹⁷ Это про-

396 См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 160; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 257. Тираж этой книги, видимо, был большим. Во многих книжных коллекциях встречаются по несколько экземпляров этого сочинения. В оригинале эта книга также была издана в новой редакции в Стамбуле в 2012 году (555 с.) и в Казани в 2015 и в 2018 (335 с.).

397 См.: Тунтэри, Мухаммад Нэжип. Мэрджани хэзрэтлэре хакында хатыйратым // «Мэрджани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казан: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.2. - 67 б.; Гобэйдурла углы, Габдулла. Олугъ галимебез эш-шэех Эл-Мэрджани хэзрэтлэре хакында хатирэлэрем // «Мэрджани» жыентыгы. - Т.2. - 91 б.; Шэрэф, Шэһэр. Мэрджэни хакында матбугат // Мэрджани (сб.). - Т.2. - 179 б. В дополнение к сказанному следует заметить, что с этим трудом был знаком выдающийся ученый ханафитского мазхаба, факих и хадисовед, имам Захид ал-Каусари, помощник последнего шейх ал-ислама Османской империи. Он высоко оценил труд Марджани и ссылался на него в своей книге, посвященной ученику Абу Ханифы судьбе Абу Йусуфу.

изведение имеет вступление, четыре главы и заключение. В данной работе Марджани говорится не только о частной проблеме фикха, связанной с нашим регионом, но и обсуждаются теоретические положения этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. Автор «Назурат ал-хакк» говорит о понятии иджтихада и таклида, отрицает утверждение о том, что эпоха абсолютного иджтихада закончилась, объясняет смысл необходимости строгого следования мазхабу, доказывает, что действие в соответствии с доводами не является переходом из одного мазхаба в другой, рассказывает о том, на что опирается мукаллид ханафитского мазхаба, и т.п. Что касается главной цели книги, то Марджани раскрывает причины того, каким образом в Волго-Уральском регионе появилась фетва о необязательности исполнения одной из пятикратных молитв ал-‘иша’ (ясту или ясих намазы). В классических источниках фикха всех мазхабов подробно прописаны условия (шурут) намаза, и в число этих условий входит время. Для времени совершения намаза ал-‘иша’ требуется наступление полной темноты или исчезновение вечерней зари. В северных широтах, в том числе и в Татарстане в летнее время, наступает такое время, когда такое условие не выполняется. Поэтому тот, кто издал фетву о необязательности, опирался лишь на факт отсутствия одного из условий правильности молитвы. Хотя фетва исходила от одного из поздних ханафитских ученых, ал-Баккали из Хорезма (V в. по хиджре), и не могла иметь авторитетной силы для всех мусульман, многие казанские татары, в силу господства среди них авторитета среднеазиатских факихов и книг фикха, следовали данной фетве.³⁹⁸ До Марджани к этой

См.: ал-Каусари М.З. Хусн ат-такади фи сират ал-имам Аби-Йусуф ал-Кадидийа Аллаху таала ан-ху ва-сафха мин Табакат ал-фукаха. Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа ли-т-турас, б.г. – С.95.

398 Даже после стараний Курсави, Марджани и некоторых муфтиев, часть мулл, упорно продолжали оставлять пятый намаз и создавали смуту. См.:

теме также обращался Курсави. Они попытались показать несостоятельность этого решения. Но Марджани пошел даже дальше, т.е. намекнул на неверие утверждающих необязательность намаза ал-‘иша’ в данное время года, применив к ним известное утверждение исламских воззрений о том, что «отрицающий одну из пяти обязательных молитв является неверным (кафир)». Марджани также сообщает об Ибн Фадлане, который тоже столкнулся с проблемой в древнем Булгаре и отметил, что, несмотря на отсутствие полной темноты, болгары-мусульмане совершали ал-‘иша’, правда почти сразу после закатной молитвы ал-магриб (ахшам намазы). В конце книги приводится список ученых, которые подтвердили обязательность пятой молитвы для мусульман северных широт. Среди имен наряду со среднеазиатскими учеными и муфтиями³⁹⁹ упомянуты и татарские богословы и муфтии.⁴⁰⁰

Ильяс, Таһир. Фикһи олкәсендәге хезмәтләре // Мәржани (сборник, посвященный столетнему юбилею со дня рождения Ш.Марджани). - Казан: Иман, 2001 (переиздание 1915 года с транслитерацией на современную графику). - Т.1- 83 б.

399 В списке упомянут даже суфийский накшбандийский шейх Нийазкули ат-Туркмани, наставник Курсави и других татарских ученых. Кроме этого упомянут один из бухарских эмиров Хайдар ибн Ма‘сум. Есть в списке и мусульманские ученые из других регионов исламского мира.

400 Более подробно с этим произведением можно познакомиться в наших поздних статьях. См.: Марджани Ш. Назурат ал-хакк [Глава 1] Вступление (ал-мукаддима). Перевод с арабского яз., сн. и коммент. Д.А. Шагавиева // Ислам в современном мире. Том 12. No.1. Март. 2016. – С.49-54; Шагавиев Д.А. Богословский трактат Шихаб ад-дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк» // Ислам в современном мире. Том 12. No.1. Март. 2016. – С.41-48; Шагавиев Д.А. Структура и источники богословского трактата «Назурат аль-хакк» Шихаб ад-дина аль-Марджани // Богословское наследие мусульманских народов России. Материалы международной конференции Болгарские чтения. - Болгар: Болгарская исламская академия, 2018. - С. 102-106; Шагавиев Д.А., Ямалиев И.М. Классификация разрядов факихов ханафитского толка: мнение Шихаб ад-дина ал-Марджани. Минбар. Исламские исследования. 2018;11(1):109-118. В настоящее время осуществлен полный перевод труда на русский язык, производится его редактирование.

3. Хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак («Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»). Издано в Казани в 1297/1878 году (96 стр.),⁴⁰¹ затем в 1880 году в одной книге вместе с «Мунтахаб ал-вафиййа» («Избранное из Вафиййат ал-аслаф»).⁴⁰² Баруди указывает, что оно написано в ответ на критику книги «Назурат ал-хакк».⁴⁰³ В нем рассматриваются проблемы фикха, в частности вопросы определения постных и праздничных дней путем астрономических и математических вычислений. Оно написано не только как ответ своим идейным противникам, ополчившимся против «Назурат ал-хакк...», но и по правительственному заказу. Святейший Синод и МВД Российской империи строго следили за точным соблюдением установленных сроков наступления постов и праздников ислама по политическим мотивам. Дело в том, что мусульманский праздник рассматривался ими как время возможной политической кампании. Это также было необходимо для одновременного исполнения муллами всех приходов тех или иных богослужебных процедур. Произвольность же в сроке начала поста месяца рамадан могла быть легко допущена, поскольку муллы, не имея на руках мусульманского лунного календаря, определяли наступление нового месяца по появлению луны. Подобным же образом некото-

401 См.: Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 257. Видимо, по ошибке или опечатке у М.Х. Юсупова указано, что сочинение состоит из 9 страниц.

402 См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 159. В 2016 году арабский исследователь Луай ал-Халили издал эту книгу с двумя другими сочинениями Марджани в новой редакции в Аммане. См.: ал-Марджани Ш. Хакк ал-марифа... Тахкик Луай ал-Халили. Амман: Дар ал-Фатх, 2016. - 365 с. В 2018 году изд-во «Хузур» переиздало «Хакк ал-марифа» 1880 года. В этом же году в Казани был издан перевод книги на русский язык. См.: Марджани Ш. Книга истины познания и прекрасного осознания о причинах обязательности разговения и поста. - Казань: ИД «Хузур», 2018. - 192 с.

403 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 162.

рые муллы вычисляли дни начала праздника разговения (Курбан байрам) и другие мусульманские праздники. Поэтому эти труды являлись актуальными для своего времени,⁴⁰⁴ как и сейчас в принципе.

4. ал-Барк ал-ваמיד фи радд ‘ала-л-багид ал-мусамма би-лнакид («Сверкающая молния для отражения ненавистного, называемого противным»). Издано в Казани в 1305/1888 году (133 стр.).⁴⁰⁵ Под «противным» подразумевается критика муллы Са‘ида ибн Хамида ал-Бараскави, бывшего имамом 1-й мечети Казани до Марджани,⁴⁰⁶ который по некоторым вопросам обвинял Марджани даже в неверии.⁴⁰⁷ В этом полемическом произведении обсуждаются некоторые вопросы фикха, например, правомерность поднимания вверх указательного пальца (ал-ишара) при произнесении формулы свидетельства (аш-шахада) во время чтения приветствия (ат-тахиййат) в намазе. Марджани доказывает, что данное действие является сунной, потому что некоторые поздние ханафитские ученые, а также и татарские муллы, запрещали это или считали нововведением.⁴⁰⁸ Здесь также обсуждается обширно вопрос соответствия хутб (пятничных проповедей) татарских имамов сунне, традициям первых мусульман и даже стилистике арабского языка. Марджани дотошно указывает, в каком числе (единственном или множественном) необходимо произносить те или иные глаголы в хутбе, какое предложение

404 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 257.

405 См. там же. - С. 258; Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 167-168. В 2018 году в Казани издан перенабранный текст этой книги на арабском языке.

406 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т.2. - С. 40-42. Этот человек, как его описывает Марджани, имел очень скверный характер.

407 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 162.

408 В главных ханафитских источниках о данном действии вообще не говорится, то есть оно не запрещается и не подтверждается. Поэтому и в ханафитских мухтасарах, по которым учились татары, оно не упоминается. Среднеазиатские ханафиты также не признавали эту сунну.

(глагольное или именное) должно употребляться в том или ином пункте хутбы, в каком месте хутбы нужно делать молитву (ду'а) и т.п. Здесь также содержатся сведения о хутбе исторического характера. В этом труде говорится и о религиозных нововведениях, непростительных с точки зрения Марджани, которые пустили свои корни среди татар. Кроме этого в нем содержатся полезные сведения для мусульман, связанных с ономастикой, то есть автор разъясняет какими именами можно называть детей, какие имена являются запрещенными и какие следует поменять. Само сочинение «ал-Барк ал-ваמיד» занимает лишь первую половину книги (с.2-65). Затем следует 15 коротких сочинений (с.65-110), самое крупное из которых посвящено вопросу калама.⁴⁰⁹ В конце книги собраны избранные поэтические произведения арабской и персидской литературы (с.110-130).

5. Манасик ал-хадж («Обряды хаджа»). Оно написано на тюркском (татарском) языке.⁴¹⁰ В 1903 году оно было издано в типографии Казанского университета на пожертвования наследников хаджи Шамсуддина ибн Хусайна из села Нижняя Корса.⁴¹¹

6. Хизамат ал-хаваш ли-изахат ал-гаваш («Свод комментариев для снятия пелены») или «Хашийат ат-Таудих» («Комментарии к “ат-Таудих”»). Издано в Казани в 1307/1889 году (444 стр.)⁴¹² и во второй раз в Каире.⁴¹³ Это произведение Шихабуддин

409 О нем уже рассказано в блоке книг по вероучению в четвертом пункте.

410 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т.2. - С. 53; Баруди. Указ. соч. - С. 163.

411 Один экземпляр этой книги хранится в Национальной библиотеке Республики Татарстан.

412 См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 168; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 258. В 2018 году в Казани вышло стереотипное издание этой книги.

413 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 163; Шэрэф, Шэһэр. Мэржэни хакында матбугат // Мэржэни (сб.). - Казан: Иман, 2001 (переиздание 1915 года). - Т. 2. - 179 б. Ризаэдин Фахретдин. Болгар вэ Казан торе клэре. - Казан: 1993. - 148

Марджани завершил уже после написания «Мустафад ал-ахбар», поэтому он не привел его в своем библиографическом списке. Данный труд является супракомментарием к произведению Садр аш-Шари‘а⁴¹⁴ по основам и методам фикха «ат-Таудих»⁴¹⁵. Здесь Марджани критикует ат-Тафтазани в области принципов фикха, который также написал комментарий к «ат-Таудих» под названием «ат-Талвих».⁴¹⁶ Таким образом, данное произведение можно считать альтернативой комментария ат-Тафтазани к книге «ат-Таудих». Важно заметить, что в этой книге рассмотрены и некоторые вопросы основ веры, т.е. науки калам, например, вопрос о возможности определить человеком хорошесть или мерзость чего-либо на основе разума.

7. ал-Хакк ал-мубин фи махасин авда‘ ад-дин («Ясная истина в достоинствах положений религии»). Издано как приложение, точнее вступление (мукаддима), к предыдущему сочинению (Ка-

б. Египетское издание вышло в 1322/1904 г. в типографии «ал-Матбаал-Хайрийа» ас-Саййида Умара Хусайна ал-Хашшаба в трех частях. Кроме примечаний Марджани в каирском издании содержатся еще супракомментария других трех авторов.

414 Известен также как Тадж аш-Шари‘а или Садр аш-Шари‘а ас-Сани (второй), Убайдаллах ибн Мас‘уд (ум. в 1346 г.) – факих-ханафит, автор широко известного сочинения «Мухтасар ал-Викайа».

415 ВИзвестен как «Таудих ал-усул» или «ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких», а у татар просто как «Таудыйх». Оно является комментарием автора к своему же сочинению «ат-Танких» (см.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 94-95).

416 См.: Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002. - S. 147.

зань: 1889, 7 стр.),⁴¹⁷ однако оно написано раньше, так как Марджани упоминает его в списке своих книг и трактатов.⁴¹⁸

8. Машари' ал-усул ва машариб ал-фусул («Источники принципов и разделов»). Издано как приложение к вышеупомянутой книге (см. пункт 7) или как введение к сочинению «Хизамат ал-хаваши» (см. пункт 6) (Казань: 1889, 10 стр.). Как говорит Баруди, оно издано в Казани и имеет очень краткую форму, и поэтому нуждается в пояснениях, чтобы действительно превратиться в очень полезную книгу по методологии фикха.⁴¹⁹

III. Коранические науки:

1. ал-Фаваид ал-мухимма («Важная польза»). Издано в Казани в 1297/1878 году (41 стр.),⁴²⁰ затем в 1880 году вместе с биографическим произведением «Мунтахаб ал-вафийа».⁴²¹ В ОРК НБ КФУ имеется рукописный сборник сочинений,⁴²² содержащий трактат «ал-Фаваид ал-мухимма» (71 стр.), который переписан Бурхан ад-дином аш-Шабкави в 1859 году. Здесь автор говорит

417 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 163; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 258. Переиздано также в Казани в 2018 году вместе с предыдущим трудом. Арабский исследователь Луай ал-Халили издал книгу «ал-Хакк ал-мубин...» в новой редакции в Аммане в 2016 году вместе с трудами «Хакк ал-марифа...» и «ал-Фаваид ал-мухимма». См.: ал-Марджани Ш. Хакк ал-марифа... Тахкик Луай ал-Халили. Амман: Дар ал-Фатх, 2016. – 365 с. – С. 332-343.

418 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т.2. - С. 53.

419 См.: Баруди. Указ. соч. - С. 163-164. Издано также в Казани в 2018 году вместе с предыдущим трудом.

420 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т. 2. - С. 52; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: 2005. - С. 257.

421 См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С. 159. Дореволюционное казанское издание переиздано в Казани изд-вом «Хузур» в 2018 году в одном томе вместе с книгой «ал-Хикма ал-балига». Также произведение доступно в арабском мире в новой редакции. См.: ал-Марджани Ш. Хакк ал-марифа... Тахкик Луай ал-Халили. Амман: Дар ал-Фатх, 2016. – 365 с. – С.253-332.

422 ОРК НБ КФУ, №А3049-3051. Данный труд следует после сочинения «ат-Тарика ал-мусли ва-л-акида ал-хусна» (А3049) без заголовка и номера.

об ошибках, которые встречаются в Коранах, изданных в России, и о подлинности Самаркандского экземпляра куфического Корана.⁴²³ Это произведение написано, когда Марджани работал редактором казанских изданий Корана.⁴²⁴ В нем содержится информация об издании Корана в России и особенностях Османской редакции Корана (ар-расм ал-'усмани). Автор воспользовался своими заметками о Самаркандском экземпляре Корана, который он изучил лично, находясь в Самарканде. Марджани пришел к мнению, что данный экземпляр не является одной из первых копий Корана, переписанных во времена третьего халифа 'Усмана ибн 'Аффана.

IV. Нравственность и мораль, проповеди:

1. Джавами' ал-хикам ва зараи' ан-ни'ам («Своды премудростей и средства благоденствия»). Это неизданное сочинение не выявлено. Но сам Марджани, а также Баруди, сообщает, что оно содержит избранные изречения эмира правоверных 'Али ибн Аби Талиба.⁴²⁵ Учитывая, что Марджани ссылался в «ал-Хикма ал-балига» на книгу «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия»), являющуюся сборником проповедей и мудрых изречений халифа 'Али, скорее всего, данное произведение содержало высказывания из «Нахдж ал-балага» и их толкование.⁴²⁶ Многие примеры проповедей и речей из «Нахдж ал-балага» носят нравоучитель-

423 См.: Сафиуллиная Р.Р. Указ. работа. - С. 159-160.

424 См.: Шиһабетдин Мәржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - 96 б.

425 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т. 2. - С. 53; Баруди, Галимжан. Указ. соч. - С. 162.

426 Заметим, что почти в то же время (может чуть позднее) муфти Мухаммад 'Абдо издал в Египте книгу «Нахдж ал-балага» со своими вступлением и комментариями. Этот сборник избранных высказываний, приписываемых 'Али ибн Аби Талибу, является почти второй священной книгой для шиитов, и одновременно считается прекрасным образцом арабской риторики.

ный характер и одновременно являются образцами высокого арабского слога.

2. ан-Насаих («Наставления»). Казань: 1286/1869. Это произведение на татарском языке, призывающее к гуманному отношению к животным, издано на средства государственной казны по рекомендации казанского губернатора.⁴²⁷ Это небольшое сочинение также остается недоступным.⁴²⁸ Но можно предположить, что автор привел в нем хадисы, где говорится о вознаграждении за проявление милосердия к животным и наказании за их мучение и небрежность к ним.

3. Джамии' ал-хутаб дан кирэкле хотбэлэр («Необходимые хутбы из сборника хутб»). Издано в Казани в 1912 году (40 стр.) с применением арабского и татарского языка.⁴²⁹ Содержит проповеди пятничные (ал-джум'а), праздничные (ал-'ид) и по поводу бракосочетания (ан-никах). Одна из пятничных хутб принадлежит мулле Хусаину Амирханову. Многие из представленных проповедей уже были изданы в «Мустафад ал-ахбар» после автобиографии Марджани.⁴³⁰ Арабские хутбы Марджани выдержаны в высоком стиле, с точки зрения арабской риторики, насыщены айатами и хадисами, и содержат суннитские воззрения их автора.

Не исключено, что здесь указаны не все богословские труды Ш. Марджани, так как в библиографических списках упомянуты некоторые сочинения с неясными названиями без комментариев, оставшиеся нам недоступными. К сожалению, некоторые со-

427 См.: Баруди, Галимжан. Указ. соч. - С. 162; Шихабетдин Мэржани. - Электронный текст: Рухият, 1998. - 97 б.

428 Можно предположить, что перевод этой книги или брошюры на русский язык мог быть опубликован одной из казанских газет, так как это сочинение готовилось по инициативе губернатора.

429 См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 160.

430 См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т. 2. - С. 53-58.

чинения из упомянутых в нашем списке, тоже еще не выявлены и предстоит работа по их поиску. Надо учитывать также, что исторические произведения Марджани также содержат в себе некоторые богословские темы и рассуждения, подобно тому, как богословские сочинения иногда включают в себя исторические сведения. Например, его сочинение «ал-Мукаддима» («Предисловие к Вафийат ал-аслаф»), относящееся по теме к философии истории, можно считать своеобразным введением в изучение ислама, потому что там содержится информация о разных важнейших событиях, понятиях и терминах из истории ислама.

Таким образом, мы можем видеть, что вопросы, которые затронул Марджани, были актуальными для его эпохи. Круг интересов Марджани в сфере богословия был широким. Арабский язык, по замыслу Марджани, его произведений должен был сделать их доступными для всего исламского мира. Мы полагаем, что по мере возможностей, требуется переиздавать его книги на языке оригинала, чтобы ознакомить как можно больше исследователей из мусульманских стран с духовным наследием татарского народа.⁴⁵¹ В первую очередь, сочинения этого ученого представляют интерес для современных татар-мусульман, так как проблемы, над которыми работал их знаменитый предшественник, могут оказаться актуальными для возрождающегося ислама в Татарстане.

451 Поэтому мы приветствуем последние издания наследия Марджани в их оригинале изд-вом «Хузур» в 2018 году, в котором мусульманская умма Татарстана отмечала 200-летний юбилей выдающегося татарского богослова и историка. В частности было издано шесть томов, в которых содержится 10 произведений Ш. Марджани.

Глава III. Книга III. Марджани «ал-Хикма ал-балига» и классическое мусульманское богословское наследие

3.1. Наджм ад-Дин ‘Умар ан-Насафи и его «Символ веры»

Информация об ан-Насафи в источниках скудная, однако важные моменты из его жизни все же отражены в них. Его полное имя – Абу Хафс Наджм ад-дин ‘Умар ибн Мухаммад ан-Насафи (461-537/1068-1142). Родился он в городе Насаф (сегодняшний Карши в Узбекистане), который в средние века был одним из научных центров Средней Азии, как и соседние более известные Бухара и Самарканд. Скончался же этот ученый в Самарканде. Он учился у шейхов Абу Мухаммада ан-Нухи ан-Насафи, Абу ал-Йусра ал-Баздави и Абу ‘Али ан-Насафи.⁴³² Источники сообщают, что он был ученым в области фикха, тафсира, хадиса, литературы, языка и истории,⁴³³ передавал хадисы от 550-ти шейхов,⁴³⁴

432 См.: ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудиййа фи табакат ал-ханафиййа. - Эр-Рияд: Дар ал-Улум, 1978. - Т.2. - С.658.

433 Его биография приводится в известных средневековых сводах биографий, составленных по принципу сферы знаний, таких как «Муджам ал-удаб» («Словарь литераторов»), «Уйун ат-таварих» («Выдающиеся авторы истории»), «Табакат ал-муфассирин» («Свод биографий комментаторов Корана»), «Тадж ат-тараджим» («Венец биографий ханафитских ученых»), «Табакат ал-фукаха» («Свод биографий факихов») и др.

434 См.: ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудиййа. - Т.2. - С.660.

был аскетом.⁴³⁵ Также известно, что он был одним из учителей имама Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.), автора авторитетного сочинения по ханафитскому фикху «ал-Хидайа»,⁴³⁶ переписывался с имамом ас-Сам‘ани, автором знаменитого энциклопедического словаря «ал-Ансаб» («Родословные»), виделся в Мекке с имамом аз-Замахшари (1075-1144), автором известного тафсира «ал-Кашшаф».⁴³⁷

Нет сомнения, что Абу Хафс ан-Насафи по фикху был приверженцем ханафитского мазхаба, а в вопросах веры следовал своим учителям матуридитам. Что касается его степени в науке воззрений и калама, то об этом в имеющихся у нас источниках не сообщается. Скорее всего, в этой области знаний он и не прославился, так как среди его упоминаемых трудов только сочинение «ал-‘Акаид» связано с вопросами веры.

Имам ан-Насафи является автором около ста трактатов и книг по различным отраслям исламских наук.⁴³⁸ Ему принадлежит историческое произведение «ал-Канд фи тарих ‘улама Самарканд»⁴³⁹ и комментарий к Корану на персидском языке.⁴⁴⁰ Среди его сочинений есть книга «Китаб фи байан мазахиб ал-мутасаввифа» («Разъяснение суфийских толков»)⁴⁴¹ К тому же его

435 См.: там же. - С.657.

436 См.: ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудийа. - Т.2. - С.660.

437 См.: там же. - С. 658-659.

438 См.: аз-Зирикли. ал-‘Алам, статья «Абу Хафс ан-Насафи».

439 Имеется современное издание данной книги.

440 Издан в Тегеране в 1997 году на основе рукописных вариантов. В предисловии иранский исследователь приходит к выводу, что ан-Насафи был аш‘аритом. Это еще раз указывает на то, что две школы калама очень похожи друг на друга.

441 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.61.

называли титулом «Муфти ас-сакалайн»⁴⁴², что означает дающий фетвы людям и джиннам. А это говорит о том, что ан-Насафи был суфием, сторонником мистического пути в исламе.

Особое место среди его трудов занимает т.н. «Насафитский символ веры» или «Кредо ан-Насафи» («‘Акаид ан-Насафи»/«ал-‘Акаид ан-Насафиййа»)⁴⁴³, несмотря на то, что это всего лишь небольшой четырех страничный трактат о ханафитской доктрине воззрений. Именно этому небольшому труду ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении матуридитской школы калама,⁴⁴⁴ которой придерживаются большинство последователей ханафитского мазхаба.

Это небольшое сочинение относится к жанру ‘акида (мн. ч. ‘акаид), особому роду мусульманской богословской литературы, появившейся в период активного сложения догматико-правовой системы ислама, т.е. начиная с VIII века. Сочинения этого жанра представляют собой сжатое, четкое изложение позиции школы или отдельного автора в основных вопросах догматики и права. Их текст носит прокламативный характер. Постулируемые положения предваряются формулами «необходимо уверовать в...», «мы убеждены, что...» и подобными им. Являясь своеобразным фондом догматов, идей, представлений, краткий «символ веры» – необходимый элемент традиционного мусульманского образования.⁴⁴⁵ С 1843 года небольшой трактат ан-Насафи стал объектом

442 См.: аз-Зирикли. – Указ. работа.

443 Также известного у специалистов по каламу как «Матн ал-‘Акаид» («Текст доктрины воззрений»).

444 См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999. - С.197.

445 См.: Ермаков Д.В. Акида // ИЭС. - М.: 1991. - С.17-18.

исследований европейских исламоведов.⁴⁴⁶ Как замечал Катанов: «Эта мусульманская догматика одна из наидостовернейших, но отличается краткостью».⁴⁴⁷ Даже в Казанской Духовной Академии этот символ не остался без внимания. Например, в миссионерском противомусульманском сборнике среди трудов студентов было издано сочинение Александра Леопольдова под названием «Опыт изложения мухаммеданства по учению ханифитов», в первой части которого о мухаммеданском веровании он часто ссылался на ‘Умара ан-Насафи (Омар ан-Нясяфи). Он писал, что ан-Насафи – «автор одного сочинения по части догматического Богословия, составляющего в казанских мухаммеданских школах весьма употребительнейшее учебное руководство»,⁴⁴⁸ подразумеваемая период середины XIX века. На самом деле, здесь имеется в виду комментатор кредо ан-Насафи, то есть ат-Тафтазани, и его комментарий «Шарх ал-‘акаид». Именно из него были сделаны выдержки в работе студента. Но все равно, внимание к его сочинению со стороны миссионеров примечательно.

В своем символе веры Абу Хафс ан-Насафи собрал воедино главные и основные положения суннитского вероучения в достаточно краткой форме, легкой для запоминания. Главным источником этого кредо была книга «Табсират ал-адилла»⁴⁴⁹, на-

446 См.: предисловие к книге Taftazani: *Kelam ilmi ve islam akaidi*, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.60.

447 Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - Казань: Иман, 2004 (переиздание 1898 года). - С.83.

448 Леопольдов А.Я. Опыт изложения мухаммеданства по учению ханифитов (сочинение студента Казанской Духовной Академии III-го учебного курса (1846-1850г.)) // Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской Духовной Академии. Выпуск II. Издание второе. - Казань: 1897. - С.14.
Не путать с его сочинением «Бахр ал-калам».

449 См.: Шиһабетдин Мэржани. - Элмэт: Рухият, 1998. - 96 б.

писанная имамом Абу-л-Му'ином ан-Насафи (ум. в 508/1114 г.), последователем имама Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 399/944 г.).⁴⁵⁰ Поэтому, выражаясь словами немецкого исламоведа Ульриха Рудольфа, Наджм ад-Дин ан-Насафи написал свое знаменитое кредо, передававшее доктрину ал-Матуриди в формулировках Абу-л-Му'ина.⁴⁵¹ По мнению турецких исследователей, своей известности «Насафитский символ веры» в мусульманском мире достиг благодаря толкованию ат-Тафтазани (ум. в 797/1395 г.)⁴⁵² «Шарх ал-'акаид».⁴⁵³

Как писал Дж. Валиди, «самым популярными сочинениями в мусульманских, в том числе и в татарских медресе были «'Акаид Несефи» с комментарием Тафтазани».⁴⁵⁴ Предки казанских татар до революции заучивали текст этого кредо наизусть в медресе и изучали не только толкование ат-Тафтазани к нему, но и супракомментарии на него, которые также издавались в Казани.⁴⁵⁵ Османские турки также изучали насафитский символ веры, некоторые шейхи читали и разъясняли его своим мюридам после намаза ал-'аср (икенде).⁴⁵⁶

Как уже было отмечено выше, самым известным и популярным среди мусульман комментарием к кредо имама ан-Насафи

450 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.60.

451 Рудольф, У. ал-Матуриди... - С.250.

452 В источниках приводятся разные даты его кончины.

453 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, s.61.

454 Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917 г. (фрагмент книги) // Библиотека журнала «Казань» - №6. - Казань, 1992. - С.19; также см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С.105.

455 См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - С.102-105.

456 См.: предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.61.

было сочинение ат-Тафтазани «Шарх ал-‘акаид». В «Кашф аз-зунун» Хаджи Халифа упоминает названия и авторов около 50-ти толкований, написанных на сочинение ат-Тафтазани.⁴⁵⁷ Автор знаменитого комментария был видным представителем позднего калама, преподавал в различных медресе Мавераннахра, работал при дворе Тимура в Самарканде.⁴⁵⁸ Свой комментарий он завершил в месяце шаабан 768 года хиджры (апрель 1367 года) в Хорезме. Практически не было какого-либо исламского региона, где бы ни изучалось данное произведение. В Османском государстве его преподавали в официальных, и особенно в частных, медресе, неоднократно переводили на османский язык. Оно настолько стало ассоциироваться с девизом и знаменем суннизма, превратившись в мерило истинного правоверия, что всякий, кто выступал против её автора, объявлялся еретиком или неверным.⁴⁵⁹ Несомненно, с учетом таланта самого ученого и стараний его последователей, это случилось, благодаря покровительству правителей мусульманских государств. Правящие династии суннитского толка (тимуриды, османиды) способствовали популярности «Шарх ал-‘акаид». Сыграло и то, что текст матуридитского-ханафитского кредо был облачен в аша‘аритскую оболочку, ведь ат-Тафтазани был аш‘аритом и шафи‘итом. Сами ученые-богословы не обходились без него в своих работах и обучении. До сих пор этот комментарий входит в программы по вероучению в суннитских учебных заведениях. Удивительно, что он устраивал и консерваторов и реформатов. Например, известный мусульманский реформатор Джамал ад-дин ал-Афгани после прибытия в Египет начинал читать первые уроки своим уче-

457 См.: Халифа, Хаджи (Катиб Чалаби): Кашф аз-зунун. - Стамбул: 1971. - Т.2. - С.1146-1147.

458 ИЭС. - С.235.

459 См.: предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.67-69.

никам именно с этой книги.⁴⁶⁰ Этот комментарий, видимо, также является и лидером с точки зрения количеств изданий. Кроме того, что эта книга в рукописях имеется во многих европейских книгохранилищах,⁴⁶¹ она широко распространена в своем печатном виде. Чаще всего она издавалась в Стамбуле, Каире и Индии.⁴⁶² Много раз комментарий выходил и в Казани. Как сообщает Сафиуллина Р.Р.: «"Шарх 'акаид ан-Насафи" издавался татарами около 15 раз».⁴⁶³

Что касается других комментариев средневековой эпохи, то это малоизвестные комментарии Шамс ад-Дина ал-Асфхани (ум. в 749 г. хиджры) и Джамал ад-дина ибн Сираджа ал-Кунави (ум. в 770 г. хиджры), сочинение последнего из которых называлось «ал-Калаид» и имело несколько толкований.⁴⁶⁴ Также сообщается о том, что судья 'Умар ат-Тарабулуси на основе текста символа веры сочинил урджузу⁴⁶⁵ в 1126 году по хиджре, затем он же через 19 лет написал к ней комментарий.⁴⁶⁶

О более ранних (до 14-го века) и поздних комментариях (до конца 18-го века) у нас информации нет. Турецкий исследователь Улудог без ссылки на дату сообщает, что в Турции издавался насафитский символ веры под названием «Матн ал-'акаид»

460 См.: ал-Афгани, Джамал ад-дин; Абдух, Мухаммад. ат-Та'ликат 'ала шарх ал-'акаид ал-'адудийа. Тахкик Саййид Хади Хосрушахи. - Каир: Мактабат аш-шурук ад-давлыйа, 2002 (серия «ал-Асар ал-камила»-7), предисловие доктора Мухаммада Имары. - С.17.

461 Катанов Н.Ф. Указ. работа. - С.83.

462 См.: Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.65 (предисловие).

463 Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: 2003. - С.103.

464 См.: Халифа, Хаджи (Катиб Чалаби). Кашф аз-зунун. - Т.2. - С.1147.

465 Урджуза – арабская поэма, каждый бейт которой имеет укороченный вид в стихотворном размере радж.

466 См. Кашф аз-зунун. - Т.2. - С.1147.

с разъяснениями суфийского шейха 'Араба Худжы в виде 30-ти страничного трактата.⁴⁶⁷ На рубеже 18-го и 19-го веков татарский ученый Абу Наср ал-Курсави (1776-1812) сделал два комментария к «'Акаид ан-Насафи», старый и новый.⁴⁶⁸ Эти два комментария не были изданы, отрывки из них содержатся в рукописном сборнике автора «Маджму'а» (ОРРК НБ КФУ - № 1347).

В 1856 году⁴⁶⁹ Шихабуддин Маржани написал к этому символу веры свой довольно подробный комментарий, который и является объектом нашего исследования. Это произведение под названием «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» было издано в Казани в 1888 году. У аз-Зирик-ли эта книга упоминается под более простым названием «Шарх 'акаид ан-Насафи».⁴⁷⁰ Далее мы остановимся на этом труде более подробно.

Что касается нашего времени, то по сведениям, которые автор данного исследования и перевода попытался собрать от студентов, побывавших в исламских учебных заведениях арабских стран, было выяснено, что в 1988 году в Багдаде был издан новый комментарий под названием «Шарх ан-насафиййа фи ал-'акида ал-исламиййа» («Толкование кредо ан-Насафи в исламской доктрине воззрений»). В предисловии к этому современному комментарию говорится, что насафитский символ изучается студентами шестого года обучения исламских институтов в Ираке.⁴⁷¹

467 См. предисловие к книге Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999, s.61.

468 См.: Юзеев А.Н. Курсави и калам // Место калама в татарской теологии (история и современность). Сборник статей. - Казань: «Иман»-2003. - С.18.

469 См. ал-Хикма ал-балига. - С.147.

470 См. ал-А'лам. - Т.3. - С.258 (статья «Шихаб ад-Дин ал-Марджани»).

471 По нашему мнению, это самый подходящий учебник по исламскому вероучению для старших курсов исламских университетов России, ашаритов и матуридитов. Эта книга на 270-ти страницах отличается ясным изложением,

Автор этого пособия – иракский суннитский ученый-богослов ‘Абд ал-Малик Абд ар-Рахман ас-Са‘ди. Как он сам сообщает в книге, он завершил её в 1977 году.⁴⁷² Среди источников пособия упомянуты комментарий ат-Тафтазани, т.е. «Шарх ал-‘акаид», и комментарий Рамадана к комментарию ат-Тафтазани, известный также под названием «Хашийат Рамадан Афанди».

снабжена разъясняющими сносками, а главное разъясняет исламское вероучение в духе традиционного суннизма.

472 См. Шарх ан-насафийя. - Багдад: Мактабат дар ал-анбар, 1988 (первое издание). - С.260.

3.2. Книга «ал-Хикма ал-балига»

Полное название произведения – «ал-Хикмат ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»).⁴⁷³ Как уже было отмечено, автор «ал-А‘лам» назвал это сочинение как «Шарх ‘акаид ан-Насафи». Галимжан Баруди в своем списке трудов Марджани в названии вместо слова «ал-ханафиййа» поставил «ан-насафиййа», что, скорее всего, являлось уточнением.⁴⁷⁴ Вероятно, автор выбрал термин «ал-ханафиййа», чтобы подчеркнуть истоки насафитского символа веры.

Арабское название этой книги, как в принципе и названия других сочинений Марджани, восхищает своей точностью и изящностью. Несомненно, первые слова из названия были заимствованы из Корана. В частности, из суры «Месяц», где сказано: 473 У Юсупова М.Х. переведено как: «Зрелая философия, помогающая объяснить веру ханифитов» (Шигабутдин Марджани как историк. - Казань: ТКИ, 1981. - С.213). Юзеев А.Н. переводит это как «Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов» (см. Марджани. - Казань: «Иман», 1997. - С.35). У Сафиуллиной Р.Р. – «Книга зрелой мудрости по комментированию Догматов Ханефитских» (Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - С.106). У всех трех исследователей транскрипция названия дана с искажением (особенно третье слово названия), хотя на переводе названия это не отразилось. Наш же вариант транскрипции, если его переписать по западной системе транскрибирования латиницей, совпадает с вариантом немецкого исследователя Михаэля Кемпера (см. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Bochum, 1997, p.445, 487).

474 Мэржани хаकында ижмалы мэгълумат // «Мэржани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С.161.

«Хикматун балигатун фа-ма тугни ан-нузур» («Это является совершенной мудростью, но какую пользу приносят предостережения») ⁴⁷⁵ (54:5), и суры «Марйам», где сказано: «...рутабан джанийан» («...свежие [спелые или готовые к тому, чтобы их сорвали.-Д.Ш.] финики») (19:25).

Видимо исходя из того, что в названии содержится словосочетание «шарх ал-‘акаид» («Комментарий к доктрине воззрений»), некоторые исследователи сделали вывод, что данное сочинение Ш. Марджани является комментарием к комментарию ат-Тафтазани. ⁴⁷⁶ Несомненно, Ш. Марджани опирался в своем сочинении на произведение ат-Тафтазани, хотя он упомянут там по имени только три раза. ⁴⁷⁷ Однако книга «ал-Хикма ал-балига» является комментарием непосредственно к тексту кредо имама ан-Насафи.

Шихабуддин Марджани имел негативное мнение о ат-Тафтазани и его комментарии, что и послужило причиной написания им своего толкования. Благодаря влиянию Абу-н-Насра ал-Курсави, чьи комментарии к кредо ан-Насафи тщательно были изучены Шихабудином Марджани, он решил исправить ошибки и заблуждения средневековых комментаторов. ⁴⁷⁸ Громкие скандалы, связанные со спорами между Курсави и его оппонентами еще были свежи в памяти современников Марджани. Татарские улемы практически разделились на два лагеря – сторонников и

⁴⁷⁵ Перевод Кулиева Э.Р.

⁴⁷⁶ См.: Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. - С.213; Халидов А.Б. ал-Марджани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып.2. - М.: «Восточная лит-ра» РАН, 1998. - С.60.

⁴⁷⁷ ал-Хикма ал-балига. - С.70, 104, 158.

⁴⁷⁸ См.: Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Перевод с арабского, комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С.80-82; Тэржемани, Кэшшаф. Мэржанинен мэсээиле игътикадия дэ тоткан юлы // Мэржани (жыентыгы). – Казан: Иман, 2001. – Т.1. – С.31-32.

противников Курсави. Идиятуллина Г., исследователь богословского наследия Курсави, пишет: «Споры были вызваны взглядами Курсави по ряду богословских проблем, впервые изложенных им в его комментарии к «Шарх ал-‘акаид ан-насафиййа», а затем в новом комментарии непосредственно к сочинению ан-Насафи – «Шарх ал-‘акаид ан-насафиййа ал-джадид». В книге затрагивались вопросы, связанные с сущностью (зат) и атрибутами (сифат) Бога, в частности, одно из главных разногласий между ма-туридитом ан-Насафи и аш‘аритом ат-Тафтазани, состоявшее в определении числа сущностных божественных атрибутов (сифат затиййа) – восемь или семь. Бухарские улемы, в чьих глазах шарх ат-Тафтазани пользовался непререкаемым авторитетом, считали приемлемым оба мнения. Курсави не поддерживал ни одно из них. Единственный путь, утверждал он, заключается в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны Им Самим в Коране»⁴⁷⁹. Схожую позицию занял и Марджани, как следует из его произведений.

Решиться на отказ от известного комментария – было смелым и дерзким шагом, так как ат-Тафтазани в глазах большинства суннитов считался непререкаемым авторитетом, мнения которого не обсуждаются. В своей книге «Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф» («Достаточное о предках и приветствие потомкам») Марджани пишет о ат-Тафтазани: «Он фанатично боролся против истины, всеми силами старался поддержать высказывания шафи‘итов и взгляды, приписываемые аш‘аритам, был крайне нетерпимым к ханафитам и к философам по вопросам основ и ветвей фикха, пренебрежительно относился к ним в вопросах рациональных и традиционных знаний... Он написал «Шарх ал-‘акаид ан-насафиййа» /Комментарий к Догматам ан-Насафи/

479 Курсави, Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины. - Казань: ТКИ, 2005. - С.46 (введение).

и к «Ат-таудих» /Пояснение/, но большая часть его негодная и в качестве комментария неполная... Комментарий его – поношение, а примечания – порицание и осуждение».⁴⁸⁰ Далее он упомянул философа и мутакалима ас-Саййида ал-Джурджани (1340-1413)⁴⁸¹, «кто разоблачил ложный блеск мыслей ат-Тафтазани».⁴⁸² Такая рецензия на труды ат-Тафтазани, при мудром распространении, могла иметь серьезные последствия на авторитет ат-Тафтазани среди ханафитов, особенно среди рьяных фанатиков этого толка. Но кто из поздних ученых-богословов мог сравниться с ат-Тафтазани, звезда которого взошла столь высоко.⁴⁸³ Как уже отмечалось, любая критика в его сторону, даже конструктивная, была обречена на неуспех, более того критика ожидали тяжелые последствия.

Во вступлении к самой книге «ал-Хикма ал-балига» Шихабуддин Марджани порицает некую группу и её лидера, не называя их, после упоминания того, что чистые смыслы и идеи ханафитского кредо были искажены и неверно истолкованы.⁴⁸⁴ Вероятно, что речь идет о ат-Тафтазани и тех, кто считает его авторитетом в области воззрений.

480 Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Перевод с арабского, комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С.34-35.

481 ас-Саййид аш-Шариф 'Али ибн Мухаммад ал-Джурджани (740-816 гг. хиджри), философ, мутакаллим, комментатор знаменитого труда «ал-Мавакиф» 'Адуд ад-дина ал-Иджи (ум. в 1355 г.). У него много сочинений по логике, 'акиде, фикху и хадису.

482 Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Перевод с арабского, комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. - Казань: Иман, 1999. - С. 35.

483 Он настолько стал знаменитым, что его именем называли наиболее талантливых и умных знатоков науки усул (методологии фикха и религии). Так каирского факиха и муфассира Джалал ад-дина ал-Махалли, учителя имама ас-Суйути, называли «арабским Тафтазани».

484 См.: ал-Хикма ал-балига. - С.2-3.

Интересно, что Хаджи Халифа, перечисляя комментарии на трактат ат-Тафтазани, сообщил о другом критике на этот трактат, ‘Абд ал-Латифе ибн Аби-л-Фатхе ал-Кирмани, который считал, что некоторые моменты комментария не соответствуют вероучению суннитов.⁴⁸⁵ Таким образом, Ш. Марджани не был одиноким в своем негативном отношении к известному авторитетному комментарию, но только он решился написать наиболее подробное альтернативное толкование. К сожалению, это арабоязычное сочинение Ш. Марджани, такое важное для приверженцев ханафитского толка воззрений, по ряду причин осталось неизвестным и не имело распространения в исламском мире. У нас также нет сведений о каком-либо труде кадимистов, в котором бы критиковалась «ал-Хикма ал-балига», подобно книге «Музхир ал-калимат ал-джаруда ал-лати фи-н-назура» («Обличение «Назурат ал-хакк»») муллы ‘Абдуллы ан-Насави против книги Марджани «Назурат ал-хакк». Это может говорить о том, что автор «ал-Хикма ал-балига», даже критикуя ат-Тафтазани, не вышел за рамки традиционного вероучения ханафитов. Действительно, Шихабуддин Марджани в своем толковании выступил против аш‘аритских воззрений, защищая ханафитскую точку зрения, считая её единственно правильной. Но критики и несогласные с утверждениями из «ал-Хикма ал-балига» все же были. Мухаммад Наджиб ат-Тунтари (Тюнтяри), представитель джадидов, написал на арабском языке сочинение «Китаб зикр ал-‘акил ва-танбих ал-гафил» («Книга о напоминании разумеющему и привлечении внимания беспечного») на 60 страницах. Это произведение было ответом тем, кто был не согласен с мнением Марджани в его книге «ал-Хикма ал-Балига».⁴⁸⁶

485 См.: Кашф аз-зунун. - Т.2. - С.1147.

486 См.: ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб. Китаб зикр ал-‘акил ва-танбих ал-гафил. - Казань: Торговый дом Каримовых, 1900. - С.2-3; Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002, s.80; эта кни-

Другие прогрессивные деятели татарского народа того времени также высоко оценили этот труд Марджани. Как можно видеть в сборнике «Марджани», многие джадидисты нашли книгу «ал-Хикма ал-балига» очень полезной и важной для мусульман. Все они понимали, насколько глубоко Марджани изучил проблемы исламского мировоззрения, и какое значение имела его критика. Фатих Амирхан назвал это сочинение очень смелым для своего времени. «Дерзкая критика, - писал он, - обращенная против кумиров медресе тех лет типа Тафтазани, в моем сознании приняла соответствующее и удивительно определенное завершение в лице Марджани, и этот величественный имам Казани в моем сознании встал в ряд крупнейших беспристрастных мыслителей».⁴⁸⁷

Было бы несправедливо сказать, что Марджани полностью осуждал идеи ат-Тафтазани. Да, ат-Тафтазани, как мудрый пропагандист и истинный сторонник своего мазхаба, показал ханафитский мазхаб слабым в своих основах (в комментарии к «ат-Таудих»), все достоинства приписал аш'аритам, заставив забыть ханафитские авторитеты в области вероучения. Только поэтому Марджани взялся за его опровержение. Как ученому, который хорошо разобрался в этих вопросах, ему были ясны мотивы и цели ат-Тафтазани. Он хотел донести это до других ханафитов. Но, одновременно, он говорил: «ат-Тафтазани не нашел бы себе более искреннего и достойного друга, услужившему ему, чем я. Ведь я первый, кто в России стал преподавать его книгу «Тахзиб ал-калам» («Критическое изложение логики и диалектики»).

га Тютяри вышла и в 1913 году, но уже на 104 страницах (см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: 2003. - С.166).

487 Амирхан Ф. Безнен хыялларда Мэржани кулэгэсе // Кояш. - 1915. - 9 янв., №601; см.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. - С.170.

Я издал её».⁴⁸⁸ То есть, он находил и положительное в наследии среднеазиатского ученого. Он также включал в условия для того, чтобы быть мударрисом (преподавателем медресе), знание книги «Шарх ал-‘акаид». Изучение этого комментария он включал и в учебные программы, которые он составлял для своего медресе.⁴⁸⁹

Книга «ал-Хикма ал-балига» увидела свет в печатном виде в марте 1889 года в типографии Вячеслава тиражом в 1500 экземпляров. То есть не задолго до смерти её автора 27 апреля 1889 года. Однако она имела хождение среди татар в рукописном виде раньше. В библиотеке КФУ хранятся рукописи с полным текстом или фрагментами из «ал-Хикма ал-балига»⁴⁹⁰, которые соответствуют печатному варианту. В самой книге автор сообщает, что завершил её написание в 1273 году хиджры (1856/1857 г.). То есть после возвращения из Средней Азии прошло около семи лет, в это время он официально работал имамом 1-й казанской мечети и преподавал в медресе, и уже испытал первые трудности с купцом Ибрахимом Юнусовым и некоторыми муллами. Книга была напечатана на средства купца Мухаммаджана ибн Минхадж ад-дина ал-Карими по разрешению Министерства просвещения от 11 июля 1888 года.

В печатном варианте сам текст «ал-Хикмы» занимает 147 страниц. Он идет строго в последовательности высказываний кредо ан-Насафи. Практически каждое высказывание, иногда слово, имеет комментарий. На полях основного текста иногда

488 Ризаэтдин хэзрэт мэжалэсе // «Мэргани» жыентыгы (Сб. Марджани). - Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). - Т.1. - С. 198; Фахретдинов Р. Болгар вэ Казан тореклэре. - Казан: Татар. кит. нэшр., 1993. - С.169.

489 См.: Шиһабетдин Мэргани. - Элмэт: Рухият, 1998. - С. 100, 142.

490 ОРРК НБ КФУ, №2183 (датирована переписчиком 1864 годом), 2983 (б.г., но содержит часть, следующую после основного текста «ал-Хикмы», поэтому она написана приблизительно после 1879 года), 3565 (датирована переписчиком 1869 годом).

присутствуют примечания и пояснения. Толкование автора начинается на 4-й странице, до этого следует вступление, в котором приводится традиционное славословие (похвалы Всевышнему, благословение Пророку Мухаммаду ﷺ, его семье и сподвижникам), имя автора, причина написания произведения и его название. Комментарий Марджани можно разделить условно на семь глав. Первая глава (стр. 4-17) посвящается сути вещей и путям её познания, и в какой-то мере является философским введением. Во второй главе (стр. 17-57) затрагиваются чисто теологические проблемы (о возникновении мира, атрибутах Бога, Его предопределении, свободе выбора в действиях людей). В третьей главе (стр. 57-69) говорится о загробной жизни. Четвертая глава (стр. 69-73) рассматривает вопрос веры человека. В пятой главе (стр. 73-87) автор разбирает вопросы, связанные с пророками и ангелами. Шестая глава (стр. 87-123) посвящается проблеме халифата и имамата. Наконец, в седьмой главе (стр.123-147) рассматриваются некоторые частные вопросы вероучения и права.

После комментария или текста «ал-Хикмы» следует трактат без названия (стр. 147-150), также подписанный в конце Шихабудином Марджани. Он начинается словами: «Бисмиллах ар-рахман ар-рахим. Хакк ал-‘акида ‘акидат ахли-хи ал-маднун би-ха...», и в оглавлении назван как «Хакк ал-‘акида» («Истина вероучения»). Этот трактат представляет собой кредо самого Марджани. Далее следует примечание к одной из фраз основного текста «ал-Хикмы», которое можно считать самостоятельной статьей по атрибутам Бога (стр.150-151). Это примечание, скорее всего, было написано намного позднее, чем основной текст «ал-Хикмы». После этого следует, судя по оглавлению, раздел под названием «Ба‘д ал-хукмиййат» («Некоторые суждения или премудрости») (с.151-153), в начале которого сказано: «Основа – соответствие небесного закона разуму...», где содержатся неко-

торые цитаты (стихи, хадисы, изречения улемов) из источников, иногда с пояснениями. Затем следует поэма (касыда) ал-Фараздака (стр. 153), поэта омейядской эпохи, посвященная имаму Зайн ал-‘Абидин (4-му из 12-ти шиитских имамов), внуку ‘Али ибн Аби Талиба, и состоящая из 25 бейтов. Потом на 154 странице находится короткая рецензия имама ал-Куртуби на эту поэму. На этой же странице начинается письмо Марджани, адресованное османскому шайх ал-исламу Хасану ал-Фахми (стр.154-155), изобилующее стилистическими фигурами арабского языка и относящееся к жанру «ихваниййат» («братских или товарищеских посланий»). Далее следуют статьи без заголовков, принадлежащие Заки ад-дину ал-Муслими, ученику Марджани (стр. 156-163). Статьи также касаются темы атрибутов Всевышнего, но здесь преобладает суфийский подход. Завершается книга разделом «Абйат хикмиййа» («Бейты мудрости и знания») (стр.163-166), в котором содержатся стихи на персидском и арабском языках. Такие приложения к книгам того периода, по нашему мнению, имели цель немного расширить кругозор читателей (мулл и шакирдов) и в какой-то мере развлечь их в рамках шариата. В конце книги есть краткое оглавление и таблица опечаток и исправлений (стр. 167-168).

3.3. Богословские взгляды Шихабуддина Марджани в «ал-Хикма ал-балига»:

Книга «ал-Хикма ал-балига» является одним из главных источников, откуда мы можем черпать информацию о богословских взглядах её автора. Взгляды Ш. Марджани, связанные с вероучением ислама, были подробно рассмотрены Кашшафом Тарджумани в сборнике «Марджани», изданном 1915 году в честь столетия по хиджре со дня рождения Ш. Марджани.⁴⁹¹ В своей статье К. Тарджумани неоднократно ссылался на его комментарий. Современные исследователи также затронули некоторые богословские взгляды Марджани. Из отечественных исследователей – это Айдар Юзеев, который исследовал философско-религиозные аспекты наследия Марджани в некоторых своих работах.⁴⁹² Так-

491 См.: Тэржемани, Кэшшаф. Мэржанинен мэсээиле игътикадия дэ тоткан юлы // Мэржани (жыентыгы). - Казан: Иман, 2001. - Т.1. - С.28-72.

492 А.Н. Юзеев является одним из первых, серьезно исследовавших труды Марджани в оригинале в философском ракурсе. Его переводы отрывков из «ал-Хикмы» и научные статьи об этом произведении оказали нам немалую помощь. Однако некоторые выводы А.Н. Юзеева, как в принципе и других предыдущих исследователей, по наследию Марджани показались нам спорными. Своеобразная организация параграфов и абзацев книг того времени, отсутствие знаков препинания и других специфических особенностей текста, а также невозможность охватить исследованием весь источник или другие источники может привести, по нашему мнению, к неточному пониманию идей авторов источников. Некоторые аспекты становятся ясными только после полного прочтения источника с учетом ознакомления с трудами, из которых черпал автор источника. Все это заставляет новых исследователей относиться к выводам предыдущих исследователей более строго и критически, сверять сведения с источником.

же немало полезной информации об убеждениях Марджани мы извлекли из исследования турецкого ученого Ибрахима Мараша, посвященного джадидам.⁴⁹³ Далее мы попытаемся осветить основные взгляды Ш. Марджани в области исламского вероучения, основываясь на его комментариях к кредо ан-Насафи.

Одна из важных проблем исламского богословия это отношение науки о единобожии (тавхид) к каламу⁴⁹⁴. По поводу калама Ш. Марджани говорит: «Поистине, наши предшественники и ученые шариата единодушно не одобряли калам и недолюбливали до крайности и со всем неодобрением тех, кто занимался этим. Так было, потому что они не были связаны с шариатом и путем предшественников, и не могли хорошо разобраться с разумом, очистить мысли и детально изучить умозрительное заключение. Наоборот, они полностью опирались на мнение, догадки и предположение. Они разработали его [калам], опираясь на натуру/природу (таби'а), вождение (ташаххи) и простое одобрение (истихсан)» [ал-Хикма ал-балига, с.6]. Далее, как доказательство, он приводит изречения известных ранних суннитских авторитетов, в которых отражено негативное отношение к каламу. Видно, что здесь подразумевается му'тазилитский калам. После этого он сказал: «Ведь он является напрасным ответвлением науки, которое не приводит к результату и не приносит пользу занимающемуся им. Он есть занятие или ремесло спора, придуманное му'тазилитами после того, как они просмотрели книги философов, которые были переведены и растолкованы в эпоху халифы ал-Ма'муна, сделали его отдельной отраслью наук и смешали его методы с методами философов. А от них [му'тазилитов] унаследовали калам аш'ариты, которые шли по их стопам... они начали

493 Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917), Istanbul: Otuken, 2002.

494 Спекулятивное богословие или рассуждение на религиозно-философские темы. Буквально означает разговор, речь и слова.

искать сущности дел (хакаик ал-умур), пустились рассуждать о них до того, как понять их и изучить их суть, и ввели новшества в религию, которые не были связаны с ней. Таким образом, они увлеклись этим и нарушили воззрения истины. Клянусь Аллахом, их сфера деятельности связана только с отрицанием истины и очевидного, и с оспариванием необходимого и довода... Что же касается науки о единобожии (тавхид) и атрибутах (сифат), которая есть основа обязательных дел (ваджибат) и фундамент законных дел (машру'ат), и которая окрашена величайшим знанием и наукой о принципах религии и воззрений, то она есть то, что принесено божественным откровением, о ней говорили Книга и сунна, она ищет начало и главную часть дела, основание суждений и сферы шариата. Тот, кто лишен этой науки, является более заблудшим, чем скот» [ал-Хикма ал-балига, с.7]. Здесь, Марджани осуждает калам аш'аритского толка, считая его продолжением му'тазилизма, и проводит грань между понятиями «наука о единобожии» и «калам». Складывается впечатление, что Марджани занял позицию традиционалистов (ахл ал-хадис), сходную с мнением улемов салафитского направления.

Современной науке известен факт враждебного отношения мусульманских богословов к каламу, проявившегося в крылатых изречениях, приводимых от имени крупнейших религиозных авторитетов, в том числе основателей различных школ фикха,⁴⁹⁵ что и показал Ш. Марджани. Вообще, рационализм, антиавторитаризм и критицизм калама были неприемлемы с точки зрения т.н. асхаб ал-хадис, поборников абсолютной опоры на авторитет Корана и сунны, или т.н. традиционалистов, к которым также примыкали ханбалиты (последователи Ибн Ханбалы, ум.855

495 См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.11.

г.) и захириты («буквалисты», сторонники Давуда ал-Исфахани, ум.883 г.).⁴⁹⁶

Критика калама, сама постановка Марджани этого вопроса в «ал-Хикма ал-балига» была относительно новым явлением в татарской религиозно-философской мысли второй половины XIX века. До Марджани подобного взгляда придерживался Курсави. Однако труд последнего опубликовали лишь в начале XX века.⁴⁹⁷ Поэтому произведение Марджани следует считать первым печатным трудом в этой области.⁴⁹⁸

Таким образом, татарский богослов считал позволительным и необходимым для мусульман изучать науку о единобожии. При этом калам понимался им как нечто отличное от науки о единобожии, точнее выходящее за дозволенные рамки этой науки. Значит, он верил в то, что праведные предшественники и имамы выступали против калама вообще, а не только против его определенных разновидностей: калама му‘тазилитов, религиозных фанатиков и прочих еретиков. А это мнение противоречит тому, что писал в своем комментарии ат-Тафтазани, который попытался оправдать занятие мутакаллимов (ученых по каламу).⁴⁹⁹ Некоторые богословы называли и называют науку о единобожии наукой калама или наукой о воззрениях (догматах),⁵⁰⁰ этого же мнения придерживались и татарские богословы,⁵⁰¹ особенно кадимисты. Мнение же Марджани в этом вопросе сходится с мнением традиционалистов или салафитов. В контексте татарского богословия, такое разделение между ‘акидой и каламом, должно было указать

496 См.: там же.

497 Имеется в виду его книга «Китаб ал-иршад ли-л-‘ибад» (Казань: 1903).

498 Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. - Казань: «Иман», 1997. - С.35.

499 См.: ат-Тафтазани. Шарх ал-‘акаид. - С.3-5.

500 ас-Са‘ди, ‘Абд ал-Малик. Шарх ан-насафийа.. - Багдад: 1988. - С.9-10.

501 См.: Тэржемани, Кэшшаф. Указ. соч. - С.35.

на то, что калам занимается вопросами, не имеющими отношения к основам и столпам религии, поэтому не согласного с выводами калама по определенным вопросам нельзя объявлять еретиком или отступником, что наблюдалось среди татарских мулл.

Здесь может возникнуть вопрос, чем же тогда занимается автор «ал-Хикмы», комментируя кредо ан-Насафи? Мы ответим однозначно, что это калам суннитского толка, как понимают его современные ученые. Марджани же, по нашему мнению, понимал под каламом то, что основывается только на разум, и является излишним углублением в споры по поставленным проблемам. С другой стороны, он пытался разрушить значительное место калама в системе татарского образования,⁵⁰² чтобы перенести акценты на изучение Корана и хадисов.

Следующая важная проблема богословия – это атрибуты Аллаха (ас-сифат). Комментируя атрибуты Бога, Марджани говорит: «Знай, что божественные атрибуты, хотя они и близки по смыслу, однако между каждым из них и другим есть тонкость/мелочь, которой он отличается, и которую знают только особенные люди Аллаха. Путь предшественников (ас-салаф) [первых мусульман] в утверждении атрибутов Аллаха Всевышнего и Его высочайших имен – следование Книге Аллаха и сунне Его Пророка ﷺ. Поэтому то, что утверждено Книгой и сунной из имен и атрибутов, является утвержденным для Него Всевышнего, без какого-либо истолкования (та'вил) и без объяснения одних из них другими, с отрицанием многочисленности (ат-та'аддуд), добавления (аз-зийада), инаковости (ал-гайриййа) и тождественности/воплощенности (ал-'айниййа) в сущности (ал-хакика), а не в смысле (ал-ма'на), который выдумали поздние аш'ариты. Поэтому в изречениях ранних ученых не называется Всевышний именем “ал-Ваджиб”

502 См.: Юзеев А.Н. Хикма балига // Ислам на европейском Востоке: ЭС. - Казань: Магариф, 2004. - С.357.

(Должный/Необходимый). В действительности, так назвал Его тот, кто использует его как термин философии (истилах ал-фалсафа). Кто же утверждал консенсус (ал-иджма‘) в этом, тот пошел против консенсуса (ал-иджма‘)» [ал-Хикма ал-балига, с.26]. Атрибуты Бога, упомянутые в книгах калама, такие как «ал-Ваджиб», Марджани приписывает философам, и соответственно все рассуждения, не имеющие аналога в Коране и сунне, об атрибутах, относятся к сфере философии и не имеют отношения к вере. Он не отказывается от разработок и терминов мутакаллимов и философов, но выводит их из сферы обязательных вероубеждений.

В другом месте он сказал: «Знай, что путь (метод) последователей [Абу Ханифы], который они переняли от предшественников (ас-салаф) в этом вопросе, есть то, что уже было упомянуто из характеризования Его (далек Он всякого несовершенства!) всем тем, чем Он Сам Себя охарактеризовал; и из называния Его всем тем, чем Он Сам Себя назвал; согласно тому, что было приведено в Книге и сунне из атрибутов // и имен, которые упомянул автор [ан-Насафи] (да смилуется над ним Аллах!) и так далее, как мощь (ал-джалал), почет (ал-икрам), щедрость (ал-джуд), оказание милости (ал-ин‘ам), слава (ал-‘изза), величие (ал-‘азама), «рука» (ал-йад), «лик» (ал-ваджх), «обладание» (ал-истива’)⁵⁰³ и т.п., из которых есть известное в своей основе и неизвестное в своем описании. Известная основа не аннулируется посредством неизвестности описания, вверенного от Аллаха, поэтому обязательна вера в Его открытое/внешнее (захир) и подтверждение

503 Описания, как уже отмечалось, такие как «йад» и «истива», трактуются большинством богословов метафорически. Т.е. «йад» подразумевает силу и власть, а «истива» означает владение и получение (см. обоснование этого в: ас-Са‘ди. Указ. работа. - С.68-73) и употребляется в качестве прославления как выражения «табарака», «та‘ала», «‘азза», «джалла» и т.п. Этот атрибут и подобные ему следует толковать в соответствии с традиционным вероучением, следуя правилу, что это толкование не должно войти в противоречие с аятами категории «мухкамат» (ясные или имеющие прямой смысл).

Его скрытого/внутреннего (батин), и необходимо вверение Его знания Ему Самому (далек Он от всякого несовершенства!) после их [атрибутов и имен] утверждения без какого-нибудь отрицания [божественных атрибутов] (та'тил) и какого-нибудь подвергания толкованию (ат-та'вил)» [ал-Хикма ал-балига, с.27-28]. Таким образом, мы видим, что Марджани придерживается точки зрения ранних богословов, которые отказывались от толкования «проблемных» атрибутов вместе с тем, что они отрицали антропоморфизм и телесное воплощение. По этой точке зрения, получается, что в Коране и хадисах есть изречения, смысл которых знает только Аллах. Мусульманам необходимо верить в утверждаемое в них без конкретизации, не задавая вопрос «как» или «каким образом». Это подобно вере в неведомое. Это соответствует одному из мнений ашаритов и матуридитов.

Что касается атрибута действия «ат-таквин» («созидание»), то Марджани соглашается, что термин «ат-таквин» у матуридитов, как и аш'аритский аналог «сифат ал-аф'ал» («атрибуты действия»), исходит не от ранних ханафитов и предшественников. Но он подчеркивает, что утверждение вечности атрибута понимаемого под словом «ат-таквин» является мазхабом Абу Ханифы и его последователей, ранних ханафитов.⁵⁰⁴ Он признал термин матуридитов нововведением, но обосновал его присутствие в ханафитском кредо тем, что ан-Насафи применил его в качестве усиления отражения аш'аритского мнения о не вечности атрибутов действия.

Одна из набивших оскомину тем мусульманского богословия – возникновение мира (худус ал-'алам). Как мы уже отмечали, татарские ученые не раз затрагивали эту тему в своих трудах. Автор «ал-Хикмы» рассуждает об этом во многих местах книги.

504 См. ал-Хикма ал-балига. - С.38.

Насколько Марджани углубился в рассмотрении проблемы, можно наблюдать в следующем отрывке:

«Все возможное (ал-мумкинат) есть возникшее (хадис), для которого необходим какой-то вечный творец (мухдис кадим). Это и есть смысл бытия всякого возможно-сущего (мумкин) – возникшим (хадис) у ханафитов. По этому же подобию они [ханафиты] понимают возникновение (ал-худус). Отсюда и вытекает их утверждение, что термины «вечный» (ал-кадим) и «необходимый/должный» (ал-ваджиб) синонимичны, и всякое возможно-сущее (мумкин) есть возникшее (хадис). Что же касается его [худус] объяснения предшественностью небытия по самости, что есть самостное сотворение/возникновение (ал-худус аз-зати), или же по времени, что есть временное (аз-замани), то это есть объяснение посредством необходимого/влекущего (ал-лазим), с которым уже согласились философы, и мы не спорим с ними об этом.

Затем, мутакаллимы из числа поздних аш‘аритов, когда они сказали о множественности и неоднородности атрибутов [Бога], и их добавлении к самости [Бога], были вынуждены утверждать их возможность (имкан), из чего необходимо вытекало их сотворение/возникновение. Поэтому они попытались это скрыть от глаз толпы, прибегнув к помощи философов. Они взяли у них второй смысл и объявили, что именно он имелся в виду у ранних шейхов [ученых мужей] и означал сотворение/возникновение (ал-худус), которое является из необходимых вещей религии. О, если бы я знал, какое откровение (вахй) было по этому поводу, какой консенсус (иджма‘) был принят здесь и какая необходимость (дарура) вынуждала к этому? Таким образом, даже если они (аш‘ариты) и убежали от невозможного, оно неизбежно настигло их, и они оказались в погибели» [ал-Хикма ал-балига, с.22].

Мнение Марджани, исходя из изложенного в «ал-Хикме», сходится к следующему. Во-первых, он соглашается с тем, что все в мире создано по воле, знанию и творению Всевышнего. Во-вторых, все рассуждения в этой области (о бесконечности и возникновении мира) относятся к философии, и поэтому здесь нельзя объявлять кого-либо еретиком или вероотступником. В-третьих, Марджани одобряет точку зрения исламских философов, которые признавали первопричиной всему Бога, и которые классифицировали возникновение (худус) и вечность (кидам) на временное (замани) и самостное (зати). В-четвертых, он не согласен с аш'аритами, что возникновение мира является временным (замани), т.е. возникновением во времени. Поэтому он мог допускать бесконечность мира (во времени), хотя он не относил это к области догматов веры.

Вышесказанное, в принципе, согласуется с выводами некоторых современных исследователей. Айдар Юзеев заметил: «Марджани в вопросе происхождения мира придерживается эманационной концепции.... Первым творением Всевышнего, как считает Марджани, был Разум. Идею эманации (проистекания) он заимствовал у восточных перипатетиков».⁵⁰⁵ Он также отметил: «В противовес мутакаллимам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в нее не входит само время. Из этих его рассуждений следовало допущение бесконечности мира, что вызывало в его адрес обвинения в мутазилизме...».⁵⁰⁶ Наши выводы также со-

505 Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители). Книга вторая. - Казань: Иман, 1998. - С.27.

506 Юзеев А.Н. Хикма балига//Ислам на европейском Востоке: ЭС. - Казань: Магариф, 2004. - С.357.

впадают с мнением турецкого исследователя Ибрахима Мараша, который рассмотрел взгляды джадидов по данному вопросу.⁵⁰⁷

Проблема сотворенности Корана (халк ал-Куран), также горячо обсуждаемая тема в каламе, поэтому Марджани постарался довольно ясно осветить этот вопрос. Он считает, что есть три смысла термина «ал-Ку’ран» («Коран»). Первое значение есть атрибут Всевышнего «Каламаллах» («Речь Аллаха»), и тогда, утверждается вечность Корана в этом смысле. Марджани сообщает о термине аш’аритов «калам нафси» («речь внутренняя или “про себя”») в этом же значении, указывая на то, что данная терминология исходит не от ханафитов. Второй смысл подразумевает чтение Корана или читаемые айаты и слова из Корана. Третий в значении коранического списка или свитка, состоящего из выведенных на листах надписей, букв. В двух последних смыслах утверждается сотворенность Корана.⁵⁰⁸

Марджани питает симпатию к Ахмаду ибн Ханбалу и другим ученым, которые в отношении Корана заявляли, что он является речью Бога и не более, и которые считали вопрос и ответ на вопрос о сотворенности Корана неприемлемым нововведением (бид‘а).⁵⁰⁹ Тем самым он осуждает позицию му‘тазилитов, которые утверждали, что Коран – сотворенный (махлук), и противоположную сторону, утверждавшую, что он – несотворенный (гайр махлук). Он порицает крайних ханбалитов, занявших крайне противоположную му‘тазилитам позицию, называя таких ханбалитов невеждами. Он сказал:

507 См.: Maras I., *Turk Dnyasinda Dini Yenilesme (1850-1917)*, Istanbul: Otuken, 2002, s.129-132. Он, в частности, заметил, что имам ал-Газали упоминал самостную вечность и временную вечность. К первой категории относится Всевышний, а к второй – святые субстанции (ангелы и «небеса»).

508 См. ал-Хикма ал-балига. - С.36-38.

509 См. там же. - С.36.

«Некоторые из них преувеличили и утверждали вечность возникших букв и звуков, и даже вечность переплета и обложки. А это повлекло [за собой] вечность писца и переплетчика. Может быть, они не знали смысла возникновения (ал-худус) и вечности (ал-кидам), или запрещали утверждать возникновение из соображений этики и опасения ухода мысли к возникновению атрибутов Господа. Поистине, имам Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах!) и похожие на него ученые, когда утверждали несотворенность Корана, не добавляли к этому, кроме того, что он [Коран] есть слово Аллаха Всевышнего. Они не говорили, что он вечный или сотворенный или несотворенный, чтобы сохранять нечто явное, удерживать умму от вступления в вопрос, содержащий тонкость и неясность...» [ал-Хикма ал-балига, с.36].

Татарский богослов, резюмируя данный вопрос, следуя ранним авторитетам ислама, заявляет, что «поиск о нем, разговор по его поводу и название его сотворенным (махлук) или несотворенным (гайр махлук) является еретическим нововведением (бид‘а), которое не исходило от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и праведных предшественников после него» [ал-Хикма ал-балига, с.38]. Он, между прочим, указал и на несостоятельность мнения ат-Тафтазани, хотя и не в прямой форме. Ведь ат-Тафтазани в своем толковании приводит хадис: «Коран есть вечное слово Аллаха Всевышенного (каламаллах та‘ала гайр махлук). Кто же скажет, что он созданный (махлук), то он не верует в Аллаха Великого»,⁵¹⁰ в то время как, Марджани просто указал, что подобные фразы не исходили от Пророка Мухаммада ﷺ. Шейх ‘Али ал-Кари в своем толковании к «ал-Фикх ал-акбар» сказал, что этот хадис безоснователен, т.е. он сфальсифицирован.⁵¹¹ Затем ат-Тафтазани, комментируя высказывание ан-Насафи:

510 ат-Тафтазани. Шарх ал-‘акаид. - С.28.

511 См.: ал-Кари, ‘Али. Шарх ал-фикх ал-акбар.. - Бейрут: 1984. - С.42.

«Коран – речь Аллаха Всевышнего, не является созданным (гайр махлук)», подчеркивает, что допустимо утверждать так, имея в виду наличие между словами «Коран» и «не является созданным» слова «речь Аллаха», по причине того, что люди могут прийти к неверной мысли о вечности книги, составленной из букв и звуков.⁵¹² Марджани же не говорит об этом и выбирает мнение ранних улемов.

Важно заметить, что при этом он попытался смягчить негативное мнение об аббасидском правителе ал-Ма'муне, покровителе му'тазилитов, сказав:

«[Халифа] ал-Ма'мун, предводитель правоверных, не согласился с ними в отрицании вечного Корана (ал-кур'ан ал-кадим) и не пошел против людей истины в бытии его [Корана] атрибутом Аллаха Великого. Однако он ошибся с точки зрения того, что он утверждал о том, что производимое упоминание (аз-зикр ал-мухдас) является сотворенным (махлук), и пустился в рассуждение об этом, не смолчав, как смолчали предшественники. Потом его запутали защитники му'тазилизма тем, что люди считают, что он [Коран] вечен, не исходил от Аллаха Всевышнего. Их упорство (настойчивость) в запрещении утверждения о том, что он сотворен, ввело его в заблуждение. Затем утвердилось это в его уме, что, в сущности, это есть утверждение вечности для иного, чем Аллах Всевышний. Поэтому он взялся основательно за их опровержение в этом, находясь в замешательстве по поводу истинности дела, и был чрезмерно строгим к ним... Ведь он был на великом положении со стороны знания, религии...» [ал-Хикма ал-балига, с.38]. То есть, ошибка халифы исходила от его неверного иджтихада по вопросу, а также того, что он не остановился от углубления в рассуждения по нему, как сделали это ранние суннитские ученые.

512 См.: ат-Тафтазани. - С.28.

В проблеме обвинения в неверии (ат-такфир) Марджани так же следует авторитету предшественников (ас-салаф). Для него важно убедить своих современников, насколько это серьезно и опасно, и что лучше удержаться от поспешности в таком деле. Конечно, явление такфира не имеет столь важного значения в исламе, как анафема в христианстве, однако мусульмане немало пострадали от этого и еще продолжают страдать.⁵¹³ Для самого Марджани вопрос был актуален, так как его не раз обвиняли в вероотступничестве, он также помнил о гонениях на Курсави. Поэтому Марджани в «ал-Хикме» подробно описывает случаи, когда такфир уместен. Он опять же говорит о разграничении между обязательными догматами и необязательными воззрениями, за несогласие с которыми нельзя обвинять в неверии. Он ссылается на такие авторитеты, как Абу Ханифу, аш-Шафи'и, ал-Аш'ари и другие, и доказывает, что многочисленные обвинения в неверии встречаются у более поздних авторов. Он также приводит в пример 'Али ибн Аби Талиба, который, как известно из истории, не объявлял неверными хариджитов, которые выступили против него и считали его неверным.⁵¹⁴ Интересное мнение приводит Марджани от Абу-л-Мансура ал-Матуриди по поводу колдовства: «Утверждение о том, что колдовство/магия (сихр) есть неверие абсолютным образом, является ошибкой. Наоборот, следует исследовать его. Если было в том опровержение того, что требуется в вере (ал-иман), то это есть неверие. Иначе же – нет. Таким образом, если он [колдун/маг] сделал то, в чем есть гибель человека или его болезнь или разъединение между ним и его женой, то он

513 Мы имеем в виду исламистские террористические такфиритские группы, которые объявляют неверными не только определенных людей, но и целые мусульманские государства и их жителей.

514 См. ал-Хикма ал-балига. - С.135-136; Тэржемани, Кэшшаф. Указ. соч. - С.67. По поводу хариджитов отметим, что они преследовались только из-за их вреда мусульманам, а не из-за своих убеждений.

уничтожается по причине своего состояния добывающимся порчи на земле» [ал-Хикма ал-балига, с.137]. Подобными цитатами татарский ученый доказывает осторожных подход авторитетов ислама в деле такфира.

Как уже упоминалось, Марджани в своем произведении защищает мнение исламских философов. Известно, что имам ал-Газали обвинял в неверии Ибн Сину в некоторых вопросах.⁵¹⁵ В частности, Марджани привел пример, связанный с фикхом, где обсуждалась проблема разрешения напитка «набиз»⁵¹⁶. Имам ал-Газали объявил неверием следующие слова ибн Сины: «Что же касается напитка (ал-машруб), то нужно избегать питья его для забавы, кроме как для исцеления и лечения», видимо считая, что под напитком имелось в виду вино или спиртное. Такое же решение принял другой известный ученый ал-Кади 'Ийад. Марджани, обвиняя обоих в фанатизме, сказал:

«Я же непричастен к ним обоим и к их дерзости. Не сомневается всякий обладающий познанием и справедливостью, что если бы принять речь аш-Шайха ар-Раиса [Ибн Сины] как указание на разрешение напитка [спиртного] ради лечения, то как же будут верными его слова: «И был конец его состояния (жизни) в чистоте веры и следовании благодеянию», если он сделал исключением питье вина с целью исцеления?! И по какому доказательству утвердилось для него, что он не имел в виду иное из тыли (ат-тила')⁵¹⁷, настоя (ан-наки') и сахара? Даже обязательно ду-

515 То есть мы не найдем конкретно в источниках, что ал-Газали прямо сказал, что Ибн Сина – кафир. Такого нет. Есть только указания на то, что такое-то утверждение Ибн Сины есть неверие. С точки зрения специалистов в основах и принципах религии (усул ад-дин) это две разные вещи.

516 Как сам Марджани объясняет, набиз - это варенье из незрелых, свежих, сухих фиников и изюма, произведенное посредством минимальной варки.

517 Как поясняет Марджани, тыля (ат-тила') - это жидкость вареного винограда, меньше двух третей которой ушла после того, как она вскипела, обрела крепость и извергла [пену].

мать, что он имел в виду мусаллас⁵¹⁸, набиз и сделанное из меда и зерновых культур, что соответствует его мазхабу⁵¹⁹. Тем самым не допускается обвинять его в заблуждении и подавно в неверии» [ал-Хикма ал-балига, с.130]. Вообще, как уже указывалось, Марджани сферу деятельности философов считал вне плоскости исламских воззрений, поэтому он не допускал такфира философов. На протяжении всей книги «ал-Хикма ал-балига» автор не упускал возможности в очередной раз указать или намекнуть на это.

Один из вопросов, за который Марджани подвергался обвинениям, был вопрос о превосходстве сподвижников Пророка (афдалийят ас-сахаба).⁵²⁰ Марджани, изучив множество хадисов о достоинствах сахабов и степени их достоверности, посвятив обсуждению немало страниц «ал-Хикмы», приходит к мнению, что превосходство одного над другим из сподвижников Пророка ﷺ не относится к вопросам обязательных вероубеждений.⁵²¹ Поэтому ранние ученые разошлись во мнениях по поводу предпочтения того или иного сподвижника. То есть не было обязательным для них предпочитать только одного определенного сподвижника, здесь не было ограничений из Корана и сунны. Автор «ал-Хикмы» соглашается с Абу Хафсом Шихаб ад-дином ас-Сухраварди⁵²² в том, что мусульманам достаточно верить в верность халифата четырех праведных халифов, и говорит, что «рассказывают

518 Напиток, две трети которого испарились при варке (см.: ар-Рази, Мухаммад ибн Аби Бакр. Мухтар ас-Сихах. - Бейрут: 1996, статья «СЛС»).

519 В биографиях Ибн Сины сообщается, что он был последователем ханафитского толка.

520 См.: Тэржемани, Кэшшаф. Указ. соч. - С.64.

521 См. ал-Хикма ал-балига. - С.105.

522 ‘Умар ас-Сухраварди (1145-1234) - основатель мистической философии и духовно-религиозной практики под названием тарикат ас-сухравардийя, выдающийся учитель и воспитатель суфизма из Багдада.

от Малика то, что приводит к мысли о категорическом (кат'и)⁵²³ предпочтении “Двух шейхов” [Абу Бакра и ‘Умара]. Также это передается от ал-Аш’ари и группы его последователей. Но это является крайностью и чрезмерностью» [ал-Хикма ал-балига, с.97]. Таким образом, такое мнение может быть желательным и рекомендованным, но ни как должным или обязательным. Если кто-то не согласен с этим, то это его дело, мы не можем упрекать его за необязательное воззрение. Вопрос предпочтения, как полагает Марджани, относится к историческо-общественной сфере.⁵²⁴ Поэтому можно рассуждать в историческом ракурсе о том, что произошло после правления ‘Умара. Как говорил Марджани: «Это – не из того, что связано с воззрениями, и должно рассматриваться в своих книгах [то есть в книгах исторического жанра]. И это не должно браться во внимание как воззрение, в которое верят, и как мазхаб, к которому призывают люди. Ведь такое воззрение подобно верованию в смелость льва и предпочтение его тигру и гепарду или в трель соловья и предпочтение его антилопе. Предшественники оставляли эту проблему, разделившись без всякого порядка на множество мнений и толков...» [ал-Хикма ал-балига, с.103]. Также он считал, что халифом становился не самый лучший из сподвижников, а самый подходящий для этой должности. Поэтому, по его мнению, ан-Насафи и сказал «после нашего Пророка ﷺ»⁵²⁵ в значении лучшего в политике и браздах правления. Автор «Шарх ал-‘акаид», как указал Марджани, упустил этот момент, и был не логичен, утверждая превосходство вообще и

523 Т.е. то, чего обязательно нужно придерживаться, и на что указывают ясные тексты из Корана и сунны окончательным образом.

524 См.: Тэржемани, Кэшшаф. Указ. соч. - С.64.

525 В словах: «Лучший из людей после нашего Пророка (мир ему) – Абу Бакр ас-Сиддик (Правдивейший) (да будет доволен им Аллах!), затем ‘Умар ал-Фарук (Различающий добро и зло), затем ‘Усман Зу-н-Нурайн (Обладатель двух светочей), потом ‘Али ал-Муртада (Богоугодный)».

во всех качествах. Он даже пояснил, что слова ат-Тафтазани подобны следующему изречению: «Зайд лучший из шафи'итов после Абу Ханифы или Малика», что, конечно же, бессмысленно.⁵²⁶ Главное, что Марджани привел мнение имама ал-Матуриди, которое важно для мусульман его региона. Он также не рекомендовал вступать спор о преимуществах одних людей над другими: «Что касается предпочтения ангелов, посланников и набожных людей одних другим, то мы не говорим об этом, потому что мы не ведаем об этом. И нет к познанию этого у нас какой-либо потребности. Поэтому мы оставляем это дело Аллаху. Что же касается того, когда мы сравниваем между худшим из людей и ангелами, то тогда мы говорим о предпочтении одних другим» [ал-Хикма ал-балига, с.103].

Стоит заметить, что речь о достоинствах Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана заняла у Марджани около двух страниц, в то время как разговор о заслугах 'Али распростерся на более чем 10 страницах. Возможно, Марджани сам считал 'Али лучше остальных приближенных Пророка ﷺ, потому что пост халифа мог занимать достойный человек при наличии в обществе более достойного. Но, как мы поняли, он не относил это предпочтение к сфере обязательных догматов. Один из авторов сборника «Марджани» Ахмад Хади Максуди, также заметил такое внимание к личности 'Али, и сообщил, что это было одной из причин обвинения Марджани в рафидизме⁵²⁷ или шиизме, даже, искажая его имя, говорили, что он не Шихаб ад-дин, а «ши'а би-д-дин» («шига биддин»), т.е. шиит по вере.⁵²⁸ У Марджани была веская причина, чтобы вы-

526 См. ал-Хикма ал-балига. - С.104.

527 Рафидит – тот, кто отказался признать халифат Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана в пользу 'Али. Как видим, Марджани не отрицал халифат этих сподвижников.

528 См. Максуди А. Дамелла Мэржэни хэзрэтлэре // «Мэржэни» (Сб. «Марджани»). - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - Т.1. -

делить для 'Али больше страниц. Ведь в основном он приводил хадисы и предания сподвижников. Если противники Марджани называли его шиитом, то они должны были назвать таковыми авторов суннитских сборников хадисов. Одним из современных исследователей, Са'д ад-дином Мансуром, было замечено, что в различных суннитских сводах хадисов приводится огромное количество хадисов о достоинствах Ахл ал-байт (рода и семьи Пророка ﷺ). Даже после их фильтрации методами науки о хадисах и очищения от большего числа сфабрикованных хадисов, все равно их очень много.⁵²⁹

Добавим к этому, что в своем комментарии Марджани пояснил, что на самом деле было не четыре праведных халифа, а пять. Пятый праведный халиф, правивший совсем немного, это – ал-Хасан ибн 'Али. В доказательство он привел исторические сведения и пророческие хадисы.⁵³⁰

Кашшаф Тарджумани приводит взгляд Марджани по поводу единогласного мнения по определенному вопросу (ал-иджма'),⁵³¹ хотя этот вопрос ближе к сфере основ и методов фикха. Проблема заключается в том, что в книгах по каламу говорится о неверии того, кто отрицал суждение, закрепленное с помощью единогласного мнения. В этом вопросе Марджани следует мнению ал-Газали и Абу-л-Ма'али ал-Джувайни. Он показал, что нельзя обвинять в неверии того, кто не согласен с решением по иджме, и даже того, кто отрицает основы этого правового института в исламе. Единогласное мнение в мазхабах имеет различные толкования, поэтому обязательно будут люди, которые будут отрицать такое

С.220.

529 См. Мансур, Са'д ад-дин. Фадаил ахл ал-байт фи-л-киتاب ва-с-сунна. Ку-ала-Лумпур: 2001. - С.4.

530 См. ал-Хикма ал-балига. - С.104, 109.

531 См.: Тарджумани, Кашшаф. Указ. соч. - С.64-65.

мнение в толковании другого мазхаба. Но Марджани согласен с тем, что консенсус улемов, который имеет категорический довод (из Корана и хадиса мутаватира), что случается редко, имеет очень высокий статус, и тогда отрицающий его может объявляться неверным.⁵³²

Вопрос иджтихада тоже относится к проблемам основ и методов (усул) фикха. Но так как ан-Насафи сказал в своем кредо: «Муджтахид может ошибаться и может поступить верно», то Марджани не упустил возможности затронуть тему иджтихада, в комментарии к слову «муждтахид». Он привел известные условия иджтихада: «Его условие – сила понимания естественным образом, знание о Книге и Сунне по текстам (матн) и цепочкам передатчиков (санад) или об их смыслах в языке и шариате, об их частях в указании и извлечении смысла, о выражениях арабов и их традициях в употреблении [этого], их способах в приведении примеров/притчей, о положениях консенсуса, высказываниях сподвижников, видах суждения по аналогии и смыслах, влияющих на суждения. Таким образом, тот, кто в совершенстве овладел всем этим, является способным для иджтихада, и ему должно поступать посредством своего иджтихада и не допускается следовать (таклид) кому-то другому» [ал-Хикма ал-балига, с.144]. То есть, здесь мы не видим что-либо нового. Не всякий может отвечать этим требованиям. Но Марджани настаивает на том, что каждый человек в меру своих возможностей должен стараться делать иджтихад для того, чтобы знать довод в пользу своего действия, в соответствии с айтом: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями» (Коран, 7:3). Даже следуя муджтахиду, требуется выяснить довод муджтахида. Незнающий, или не способный к иджтихадду, должен спрашивать более осведомленных, согласно словам

532 См. ал-Хикма ал-балига. - С.133-134.

из Корана: «Спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете, - с ясными знаменаниями и с писанием» (Коран, 16:43-44). Конечно же, автор «ал-Хикмы» отрицает возможность иджитхада в утвержденных вопросах, в области воззрений и суждений, подкрепленных Кораном, сунной или общеизвестным консенсусом. Здесь же он кратко пояснил причины того, почему обычным людям не допускается следовать другим мазхабам или имамам, кроме четырех известных, а также о запрете для них переходить из одного мазхаба в другой. Он сказал, что положения этих мазхабов хорошо разработаны и изучены, их имамы известны своими достоинствами, они имеют наибольшее число последователей. Переход из одного в другой толк может стать причиной нарушения воззрений человека и его замешательства.⁵³³ Таким образом, Марджани оставляет прерогативу перехода или прибегания к отличному от четырех мазхабов толку для самих богословов и ученых. О закрытии или открытии «дверей» иджитхада в «ал-Хикме» не говорится. Эти идеи Марджани оставил для своих других сочинений по фикху.

Богословские взгляды Шихабуддина Марджани в книге «ал-Хикма ал-балига» затем проявлялись и в других его произведениях. Хотя «ал-Хикма ал-балига» вышла в свет в печатном виде позднее, чем «Назурат ал-хакк», написана она была раньше в 1856 году. То есть в «ал-Хикме» представлены самые ранние взгляды татарского богослова, но в своем сформировавшемся виде. В ней автор показал себя как незаурядного исследователя исламских воззрений. Поражает большое количество аятов, хадисов и цитат из разных богословских источников. С точки зрения его основных богословских взглядов, мы можем утверждать, что татарский богослов предпочитает мнения ранних ханафитских ученых, а также тех, кто следовал их пути. Он четко ограничивал

⁵³³ См. ал-Хикма ал-балига. - С. 145.

сферу исламских вероубеждений воззрениями, имеющими сильные доводы из Корана, сунны и общепризнанного консенсуса, что соответствует мнению из ранних источников ислама. Он также показал себя рьяным противником аш‘аризма. Матуридизм критике не подвергался, за редким исключением. Зато он часто приводил мнение имама ал-Матуриди, соглашаясь с ним. Он также постоянно подчеркивал правоту ханафитских авторитетов, указывая на соответствие их позиции достоверным источникам вероучения ислама. Поэтому автор «ал-Хикмы», можно сказать, представил свой обновленный комментарий, уходящий корнями к матуридитской ханафитской школе воззрений, разоблачая недочеты аш‘аритского толкования к ханафитскому кредо.

Были затронуты в произведении «ал-Хикма ал-балига» и социально-философские аспекты, тесно связанные с проблемами исламского общества. Шихабуддин Марджани был одной из личностей, деятельность которых имела особое значение в деле обновления и прогресса татарского общества. Татарские богословы XIX - нач. XX вв. понимали роль религии, веры, разума, права и философии в жизни социума, основываясь, в первую очередь, на достижения исламской цивилизации и главные источники своей религии. Судя по их трудам и просветительской деятельности, мы наблюдаем, что они также осознавали необходимость усвоения достижений европейской цивилизации, а также ратовали за переосмысление наследия ислама в духе «чистого» понимания Корана и сунны. Осмысливая современное им состояние мусульманского мира и причины его отсталости, татарские мыслители пришли к осознанию критерия общественного прогресса, как стремления к созданию максимума возможностей и условий развития и, соответственно, самореализации человека, его интеллектуальных и творческих сил. Наиболее ярко применение упомянутого критерия можно видеть в произведениях Мусы Би-

гиева (1875-1949), в которых он анализировал причины расцвета и упадка мусульманской цивилизации. Но одним из первых среди татарских мыслителей, несомненно, кто подошел к этой проблеме близко и пытался решить ее, был Шихабуддин Марджани. Именно его труды оказали большое влияние или были главным толчком в творчестве М. Бигиева, которого с высоты сегодняшней науки мы считаем социальным философом и прозорливым политологом.⁵³⁴

Шихабуддин Марджани не считал себя философом и не стремился к выработке какой-либо законченной, логически стройной, теоретически выдержанной и аксиологически мотивированной мировоззренческой системы. В его многочисленных трудах разбросаны суждения общетеоретического плана, размышления онтологического и гносеологического характера, его представления и взгляды о закономерностях и путях общественного прогресса. Между тем именно эти воззрения в совокупности образуют оригинальную, хотя и не вполне свободную от диспропорций и непоследовательности структуру философских воззрений Ш. Марджани, составивших неотъемлемый и существенный компонент общественно-философской мысли татарского народа.⁵³⁵ Творчество Ш. Марджани ознаменовало переход татарской религиозной мысли с решения чисто богословских проблем к обсуждению социальных и политических проблем общества.

Современный исследователь исторического наследия Ш. Марджани Мунир Юсупов пришел к выводу, что прогрессивность исторических взглядов Ш. Марджани на жизнь и развитие общества проявляется в том, что он сурово осуждал захватнические

534 Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. - Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2005. - С.9, 95.

535 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – С.174.

войны, разбой, насилие, порабощение одного народа другим. Он был убежденным противником войн и тирании и высоко ценил мир. Ш. Марджани признавал важную роль экономических факторов, значение общественного разделения труда и географической среды в жизни и развитии общества.⁵³⁶ По мнению Ш. Марджани, единой основой, делающей возможным сотрудничество в условиях социокультурного многообразия, является гуманизм, понимаемый им прямо и по существу, а именно: признание безусловной ценности человеческой личности, ее изначального права на достоинство и счастье, утверждение приоритета прав человека. Таким образом, самым главным стержнем мировоззренческих трудов Марджани является идея пробуждения личности, идея гуманизма.⁵³⁷

Ш. Марджани, также как и М. Бигиев впоследствии, видел причины упадка исламской цивилизации во влиянии неарабских культур покоренных народов, знакомстве мусульман с древнегреческой философией и введении ее методов в ход развития мусульманской религиозно-философской мысли, возникновении схоластики, преследовании свободомыслия, возникновении традиции безусловного следования религиозным авторитетам и косности мусульманской системы образования. Наиболее ярко такие идеи проявляются в исторических произведениях Ш. Марджани. Однако предпосылки и основу этих идей следует искать в его богословских трудах. Одной из самых ключевых работ татарского богослова, по нашему мнению, где мы можем наблюдать решение подобных проблем, пусть и в зачаточном виде, является богословское произведение «ал-Хикма ал-балига».

Важность данного произведения заключается в том, что в нём Ш. Марджани выразил своё мнение, замаскированное в строках

536 Там же. – С.252.

537 Там же. – С.175.

комментария к символу веры, имевшему первостепенное значение в сфере мировоззрения мусульман ханафитского толка, в особенности большей части российских мусульман.

Будучи противником существующей мусульманской системы образования, Ш. Марджани на первых страницах своего комментария обрушивается с критикой на науку спекулятивного богословия (калам), которая занимала главенствующее положение в медресе его эпохи. Ш. Марджани пытался разрушить значительное место калама в системе татарского образования⁵³⁸, чтобы перенести акценты на изучение первоисточников ислама: Корана и хадисов. Татарский учёный в чрезмерном увлечении мусульман каламом осознал одну из главных причин стагнации мусульманского общества. Изучение калама в медресе с одной стороны отвлекало от более глубокого изучения главных источников ислама, а значит более объективного понимания учения ислама, с другой стороны из-за сложности предмета и методов подачи материала не способствовало развитию логического и творческого мышления, по крайней мере, среди преобладающего большинства учащихся. С другой стороны Ш. Марджани, как было указано ранее, показывает, что калам занимается вопросами, не имеющими отношения к основам и столпам религии, поэтому не согласного с выводами калама по определенным вопросам нельзя объявлять еретиком или вероотступником, что наблюдалось среди татарских мулл.

Рассуждения, не имеющие аналога в Коране и сунне, об атрибутах Аллаха, по мнению татарского богослова, тоже относятся к сфере философии и не имеют отношения к вере. Вопрос возникновения мира (худус ал-'алам) с точки зрения Марджани также

538 Юзеев А.Н. Хикма балига // Ислам на европейском Востоке: ЭС. - Казань: Магариф, 2004. - С.357.

становится разделённым между сферой вероучения и областью проблем философии.

Критикуя некоторые положения му‘тазилитского калама, в частности идею сотворенности Корана (халк ал-Куран), Марджани постарался реабилитировать репутацию аббасидского правителя ал-Ма’муна, покровителя му‘тазилитов и личности, сделавшей многое для прогресса и развития исламской цивилизации. По его мнению, этот халиф был самым ученым из своего круга, достигшим степени иджтихада, и был достоин называться одним из обновителей веры (муджаддид) своей эпохи, на которых указал Пророк Мухаммад ﷺ в одном из хадисов.

Также мы говорили, что в произведении «ал-Хикма ал-балига» затрагивается проблема обвинения в неверии (ат-такфир). Татарский богослов попытался, как можно максимально ограничить институт такфира в исламе. Именно этот институт в определённой степени также являлся тормозящим фактором в развитии мусульманской общественной мысли.

И опять же Марджани сферу деятельности философов считал вне плоскости исламских воззрений, поэтому он не допускал такфира исламских философов. Отрадно заметить, что Ш. Марджани, затрагивая вопрос реформаторско-обновленческой мысли в другом своем произведении «Мукаддима», включает в список предполагаемых обновителей веры и исламских философов, чего не делали другие мусульманские авторы, которые обычно в этот список включали религиозных деятелей и ученых. Тем самым Марджани призывает к возрождению философии, которая, по его выражению, и есть «сестра религии». Как замечает Тауфик Ибрахим, отталкиваясь от идей татарского ученого, мусульманские ученые должны стремиться к обновлению веры прежде всего с помощью философии, для чего необходимо возродить философскую мысль классического ислама и творчески развивать ее

дальше, а главное – вернуть философскому разуму подобающий ему высокий статус. Именно Разумом людям дано решить постоянно возникающие, новые и новые проблемы жизни, ответы на которые, как неоднократно напоминал Марджани, не отыскать в религиозных текстах.⁵³⁹

Социально-философские аспекты, касающиеся обновления и прогресса, проявляются и в других высказываниях Ш. Марджани в книге «ал-Хикма ал-балига», например, в понимании вопроса о божественном предопределении, религиозном консенсусе, иджитхаде и определении веры. В «ал-Хикме» автор показал себя как незаурядного исследователя исламских религиозно-философских воззрений. Он четко ограничивал сферу исламских вероубеждений воззрениями, имеющими сильные доводы из Корана, сунны и общепризнанного консенсуса, тем самым, открывая более широкие возможности для развития в мусульманском обществе таких наук, как философия и история. Таким образом, в произведении «ал-Хикма ал-балига» Ш. Марджани, будучи пионером татарского религиозно-реформаторского движения, указал на некоторые факторы прогресса мусульманского сообщества: чёткое разграничение между сферой вопросов веры и областью проблем философии, политики и истории; допустимость занятия упомянутыми науками; отказ от калама схоластического толка; максимальное ограничение явления такфира; допустимость иджитхада для способных на него, хотя бы частично; и отказ от таклида (слепого следования религиозным авторитетам). При этом, учитывая суровые реалии своего времени и окружения, Ш. Марджани в первую очередь обосновал эти факторы, опираясь на религиозные источники, и уже потом, основываясь на позиции рационализма. Он показал, что такие возможности для обновле-

539 Тауфик Ибрахим. На пути к коранической толерантности. - Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. – С.271.

ния и прогресса заложены в самом учении ислама, и что, главное – правильно его понять. Таким образом, прогресс мусульманского общества, по его мнению, обусловлен такими составляющими, как религия (вера), право и философско-мировоззренческая традиция. Татарский богослов пришёл к осознанию стремления общества к созданию максимума возможностей и условия развития и самореализации человека, что уже ясно проявилось в его более поздних произведениях.

Заключение

Это исследование посвящалось изучению роли татарского ученого XIX века, мусульманского богослова, историка и мыслителя Шихабуддина Марджани в развитии татарской богословской мысли. Была рассмотрена собственно и сама мусульманская богословская традиция в общемусульманском контексте, а затем в связи с татарским обществом XIX – нач. XX вв. Автор данного исследования попытался воссоздать биографию ученого с точки зрения формирования его богословско-философских взглядов. Проанализирована тематика его богословских сочинений, в частности подробно рассмотрены богословско-философские воззрения татарского мыслителя в его главнейшем произведении «ал-Хикма ал-балига». Источником для исследования послужило арабоязычное наследие как самого Ш. Марджани, так и работы его современников, богословские трактаты и биографические статьи о нем.

Автор монографии показал, что суннитский калам представлен двумя толками или школами, аш‘аритским и матуридитским, которые и представляют калам в рамках шариата⁵⁴⁰. Соответственно все другие школы калама и в области исламских догматов объявляются с позиций этих двух школ еретическими.

540 Однако на основе редких источников, прежде всего ханбалитских авторов, утверждается также наличие третьей школы суннитской догматики, то есть ханбалитов, под которыми понимаются традиционные ханбалиты (ал-ханabila ал-муфаввада), которые отрицали изменяемость сути и атрибутов Бога и не приписывали ему местоположение в пространстве.

Матуридитская или ханафитская школа калама представлена такими важными источниками, как «ал-Фикх ал-акбар», «ал-Акида ат-тахавиййа» и «ал-Акида ан-насафиййа», которые признаны и в ашаритской школе. В виду краткости этих источников они были снабжены подробными толкованиями и примечаниями от поздних последователей, которые распространились по всем уголкам исламского мира. После распространения ислама на территории Поволжья и Приуралья местные мусульмане приобщились к наследию ханафитской богословско-правовой школы. Со времен Волжской Булгарии мусульманское богословие ханафитского толка начинает функционировать на упомянутых землях, появляются местные ученые, авторы богословских трактатов. Несмотря на политическую обстановку и другие обстоятельства, богословская традиция сохранилась вплоть до революции 1917 года. Период XIX – нач. XX вв. стал золотым для татарской богословско-философской мысли. Научная полемика между религиозными консерваторами и реформаторами велась на маджлисах, в медресе, на страницах книг, журналов и газет. Богословие, в широком смысле этого слова, у татар XIX – нач. XX веков продолжало традиции средневековья, но с другой стороны, благодаря реформаторским веяниям, обсуждались новые вопросы, ранее не затронутые. Особое внимание уделялось богословско-правовой школе ханафитов. Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы непререкаем. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк наиболее верным из

других. На этом фоне особо выделился Муса Бигиев со своими неординарными идеями в области богословской мысли. Но даже после этого, в одном из своих арабоязычных трудов «ал-Вашиа», Бигиев открывается для нас в новом свете, т.е. как защитник суннизма от шиитских воззрений, удивляя своим глубоким изучением толка имамитов-шиитов.⁵⁴¹

Главным и типичным представителем богословско-философской мысли того периода являлся Ш. Марджани. Его религиозное мировоззрение сложилось под влиянием классического бухарского мусульманского образования того времени и чтения в библиотеках Бухары и Самарканда известных трудов мусульманского Востока. Помимо этого он стал частью суфийской традиции ордена накшабандийя, получив разрешение на духовное воспитание учеников от авторитетных шейхов, ведущих свои духовные цепочки к Пророку Мухаммаду ﷺ. Несмотря на реформаторские взгляды в религиозных вопросах, татарский мыслитель во всех своих произведениях заявлял о правоте ханафитского вероучения и доказывал правоту этого мазхаба. Все произведения Марджани написаны на арабском языке, не считая нескольких книг на татарском языке. Около половины трудов посвящены богословской тематике, остальные – истории, литературе и языку. Всего, по нашим сведениям, Ш. Марджани написал 18 богословских трудов. Многие из трудов были напечатаны в Казани, маленькая часть из них хранится в рукописном виде. Эти произведения были условно разделены на несколько групп: (1) вероучение; (2) исламское право; (3) коранические науки; (4) нравственность и мораль, проповеди. Вопросы, которые затронул Марджани в своих богословских трудах, были актуальными

541 Следует также заметить, что Муса Джарулла, будучи в Индии и встретив там представителей новой секты коранитов, написал труд «Китаб ас-сунна», и таким образом выступил в защиту суннизма уже от воззрений коранитов, приведя против них сильные доводы на основе Корана и хадисов.

для его эпохи. Круг интересов Марджани в сфере богословия был широким. Арабский язык, по замыслу Марджани, его произведений должен был сделать их доступными для всего исламского мира. Богословское наследие татарского мыслителя широкое по тематике и открывает нам его личность с разных сторон. В первую очередь, сочинения этого ученого представляют интерес для современных татар-мусульман, так как проблемы, над которыми работал их знаменитый предшественник, могут оказаться актуальными для возрождающегося ислама в Татарстане.

Книга «ал-Хикма ал-балига» Марджани была написана задолго до выхода в свет в печатном виде, еще в 1856 году. Марджани, являясь представителем ханафитской богословской традиции, не мог раскрывать вопросы вероучения без отрыва от этой традиции. За основу он взял кредо ан-Насафи, которое символизировало учение матуридитского толка калама. Поэтому свои воззрения он представлял в виде толкования к уже установленным основам, принятым в его мазхабе. Проблема заключалась в том, что авторитет толкования ат-Тафтазани к этому символу был непоколебим в суннитской среде. Но Марджани попытался частично сломить этот, по его мнению, стереотип среди мусульман-ханафитов, ведь ат-Тафтазани был представителем ашаритской школы калама и вероятнее всего шафиитом в вопросах права. Татарский ученый считал, что его новое толкование раскроет правоту ханафитского учения с точки зрения самих ханафитов с приведением достойных и сильных аргументов со стороны их толка. Видимо, он ощущал пагубность влияния позднего ашаризма на богословскую мысль ханафитов-матуридитов. Именно в этом контексте нужно рассматривать утверждения и взгляды Марджани в книге «ал-Хикма ал-балига», т.е. как попытку очищения суннитского калама от позднего наслоения со стороны аша-

ритских богословов и провозглашения истинного ханафитского вероучения.⁵⁴²

Прогрессивные деятели татарского народа того времени высоко оценили этот труд Марджани. Как можно видеть в сборнике «Марджани», многие джадиды нашли книгу «ал-Хикма ал-балига» очень полезной и важной для мусульман. Все они понимали, насколько глубоко Марджани изучил проблемы исламского мировоззрения, и какое значение имела его критика.

Татарский ученый предпочитает мнения ранних ханафитских ученых, а также тех, кто следовал их пути. Он четко ограничивает сферу исламских вероубеждений воззрениями, имеющими сильные доводы из Корана, сунны и общепризнанного консенсуса, что соответствует мнению из ранних источников ислама. Он также показывает себя рьяным противником аш'аризма. Матуридизм критике не подвергается, за редким исключением, зато часто приводится мнение имама ал-Матуриди, с которым Марджани соглашается. Он также постоянно подчеркивает правоту ханафитских авторитетов, указывая на соответствие их позиции достоверным источникам вероучения ислама. Поэтому автор «ал-Хикмы» представляет свой комментарий, уходящий корнями к матуридитской ханафитской школе воззрений, разоблачая недочеты аш'аритского толкования к ханафитскому кредо.

В произведении «ал-Хикма ал-балига» Ш. Марджани, будучи пионером татарского религиозно-реформаторского движения, указал на некоторые факторы прогресса мусульманского сообщества: чёткое разграничение между сферой вопросов веры и областью проблем философии, политики и истории; допустимость занятия упомянутыми науками; отказ от калама схоласти-

542 Вместе с этим, важно заметить, что труд «ал-Хикма ал-балига» адресован мусульманским ученым, а не начинающим студентам исламских наук, как в принципе и другие важные богословские трактаты Марджани.

ческого толка; максимальное ограничение явления такфира; допустимость иджтихада для способных на него, хотя бы частично; и отказ от таклида (слепого следования религиозным авторитетам). При этом, учитывая суровые реалии своего времени и окружения, Ш. Марджани в первую очередь обосновал эти факторы, опираясь на религиозные источники, и уже потом, основываясь на позиции рационализма. Он показал, что такие возможности для обновления и прогресса заложены в самом учении ислама, и что, главное – правильно его понять. Таким образом, татарский богослов пришёл к осознанию стремления общества к созданию максимума возможностей и условия развития и самореализации человека, что уже яснее проявилось в его поздних исторических произведениях. Заблуждения масс, их неверное понимание неизменных ценностей ислама, обесценение мирской жизни, не способствовали динамичному развитию и прогрессу татарского общества. Поэтому Марджани считал главным начинать с изменения мировоззрения своих современников.

Список использованных источников и литературы

I. Архивные источники

НА РТ. – Ф.2. – Оп.2. – Д.3965; Ф.92. – Оп.1. – Д.10290, 12313, 12535, 16128.

ОР ГПБ. – Ар. н. с. 550.

ОРРК НБ КФУ. – Т.1460. – № 609-615А; Инв. – №692А, 1468А, 2183А, 2983А, 3049А, 3565А, 3924А.

ОРТ ИЯЛИ АН РТ. – Ф.39. – №46.

ЦГИА РБ. – Фонд Оренбургского магометанского духовного собрания. И-295. – Оп. 3. – Д.3499.

II. Источники

На арабском языке:

‘Абдух, Мухаммад (Абдо). ал-А‘мал ал-камила. Тахкик Мухаммад ‘Имара / Мухаммад ‘Абдух. – Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.1.

Абу-Ханифа, Ну‘ман ибн Сабит. Матн ал-Фикх ал-акбар / Ну‘ман ибн Сабит Абу-Ханифа // ал-Кари, ‘Али. Шарх ал-фикх ал-акбар. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1984. – С. 301-306.

[Абу Ханифа, Ну‘ман ибн Сабит]. ал-Фикх ал-акбар // Абу-Ханифа. Трактаты. – М.: Муравей, 2001. – Приложение. – С.70-77.

ал-Афгани, Джамал ад-дин; ‘Абдух, Мухаммад (Абдо). ат-Та‘ликат ‘ала шарх ал-‘акаид ал-‘адудиййа. Тахкик Саййид Хади Хосрушахи / Джамал ад-дин ал-Афгани, Мухаммад ‘Абдух. – Каир: Мактабат аш-шурук ад-давлиййа, 2002 (серия «ал-Асар ал-камила»-7). – 518 с.

[Биги], Муса Джараллах. ал-Ваши‘а фи накд ‘акаид аш-ши‘а / Муса Джараллах. – Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1984. – 290 с.

Джами‘ ал-хутаб. – Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912.

Ибн Кутлубуга, Зайн ад-дин. Тадж ат-тараджим фи-ман сан-нафа мина-л-ханафиййа. Тахкик Ибрахим Салих / Зайн ад-дин ибн Кутлубуга. – Дамаск: Дар ал-Ма‘мун ли-т-турас, 1992.

Йакут, Абу ‘Абдаллах ал-Хамави. Му‘джем ал-булдан / Абу ‘Абдаллах Йакут ал-Хамави. – Бейрут: Дар Садир, 1984. – Т.3.

Йакут, Абу ‘Абдаллах ал-Хамави. Му‘джем ал-удаба’ / Абу ‘Абдаллах Йакут ал-Хамави. – Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами, 1993. – Т.16.

ал-Кари, ‘Али. Шарх ал-фикх ал-акбар / ‘Али ал-Кари. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1984. – 310 с.

ал-Кураши, ‘Абд ал-Кадир. ал-Джавахир ал-мудиййа фи табакат ал-ханафиййа / ‘Абд ал-Кадир ал-Кураши. – Эр-Рияд: Дар ал-‘улум, 1978. – Т.2.

ал-Курсави, Абу-н-Наср. Китаб ал-иршад ли-л-‘ибад / Абу-н-Наср ал-Курсави. – Казань: Типография И.Н. Харитоновна, 1903. – 67 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ‘Акида мухтасара / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Маджму‘ат ар-расаил. – Каир: Матба‘ат Курдистан ал-‘илмиййа, 1910. – С. 545-552.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Ал-Барк ал-вамид фи радд 'ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Типография Вечеслава, 1888. – 133 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРКК КФУ. – №609–615А.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Мукаддимат китаб вафиййат ал-аслаф / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1883. – 411 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Мунтахаб ал-вафиййа / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба'ат Хизана, 1879. – 22 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва-ин лам йагиб аш-шафак / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба'ат Хизана, 1870. – 164 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Тазкират ал-муниб би-'адам тазкиййат ахл ас-салиб / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРКК НБ КФУ. – №692А (1880 г.). – Л. 16-34б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Тазкират ал-муниб би-'адам тазкиййат ахл ас-салиб / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРКК НБ КФУ. – №3924А (1865 г.). – Л. 32а-59а.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРКК НБ КФУ. – № 1468А. – Л. 16-76.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ат-Тарика ал-мусла ва-л-'акида ал-хусна / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРКК НБ КФУ. – №3049А (1859 г.). – Л. 5а-24а.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Хашиййат ал-Марджани [ал-'Азб ал-фурат ва-л-ма' аз-зулал ан-наки' ли-гуллат руввам ал-ибраз ли-асрар шарх ал-Джалал] / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Шарх

Джалал ад-дин ад-Даввани. – Стамбул: Дар са‘адат, 1875. – Т.1. – С .1-295.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Фаваид мухимма / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРРК НБ КФУ. – №3049А (1859 г.). – Л. 26а-62б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Ал-Фаваид ал-мухимма / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба‘ат Хизана, 1879. – 39 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Хакк ал-ма‘рифат ва хусн али-драк би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба‘ат Хизана, 1880. – 96 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Ал-Хакк ал-мубин фи махасин ауда‘ ад-дин / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба‘ат Чирков, 1889. – 18 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Хизамат ал-хаваши ли-изахат ал-гаваши / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Матба‘ат Чирков, 1889. – 444 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Типография Вечеслава, 1888. – 168 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРРК НБ КФУ. – №2183А (1864 г.). – 79 л.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРРК НБ КФУ. – №2983А. – Л. 96-15б, 196-85б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа / Шихаб ад-дин ал-Марджани // Рук. ОРРК НБ КФУ. – №3565А (1869 г.). – 53 л.

ал-Мусави, Шараф ад-дин. Аджвибат масаил Джараллах / Шараф ад-дин ал-Мусави. – Кум: 1995.

ал-Муслими, Заки ад-дин ‘Абд ал-Хабир. Тахарир / Заки ад-дин ал-Муслими // Рук. ОРРК НБ КФУ. – №2983А. – Л. 96-156.

ал-Муслими, Заки ад-дин ‘Абд ал-Хабир. Тахарир / Заки ад-дин ал-Муслими // ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига. – Казань: Типография Вячеслава, 1888. – С. 156-163.

ан-Насафи, Абу Хафс Наджм ад-дин ‘Умар. Матн ал-‘акаид / Абу Хафс Надж ад-дин ан-Насафи // Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag. – Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. – Приложение. – С. 83-86.

ан-Насафи, [Абу Хафс Наджм ад-дин ‘Умар]. Матн ал-‘акида ан-насафиййа / Абу Хафс Надж ад-дин ан-Насафи // Нәсәфи гакыйдәсе (Хәнәфи мәзхәбе буенча иман шарты) . – Казань: Иман, 2000. – С. 12-16.

ар-Рази, Мухаммад ибн Аби Бакр. Мухтар ас-Сихах / Мухаммад ибн Аби Бакр ар-Рази. – Бейрут: Мактабат Лубнан, 1996. – 658 с.

ас-Субки, Тадж ад-дин. Табакат аш-шафи‘иййа ал-кубра / Тадж ад-дин ас-Субки. – Каир: Матба‘ат ал-Халаби, 1963. – Т.3.

ат-Тафтазани, Са‘д ад-дин. Шарх ал-‘акаид / Са‘д ад-дин ат-Тафтазани // Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag. – Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. – Приложение. – С. 1-82.

ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб. – Китаб зикр ал-‘акил ва-танбих ал-гафил / Мухаммад Наджиб ат-Тунтари. – Казань: Торговый дом Каримовых, 1900.

Утыз-Имяни А. Рисалат диблага / А. Утыз-Имяни // Рук. ОРТ ИЯЛИ АН РТ. – Ф.39. – №46. – 19 с.

Халифа, Хаджи (Катиб Чалаби). Кашф аз-зунун / Хаджи Халифа. – Стамбул: 1971. – Т.2.

На русском языке:

Абу-Узба, ал-Хасан. Ашариты и матуридиты: в чем отличия двух школ? (перевод с арабского Рустама Батыра) / ал-Хасан Абу-Узба // Минарет, №4 (007) 2005. – С. 28-29.

Абу-Ханифа, [Ну‘ман ибн Сабит]. Трактаты / Абу-Ханифа. – М.: Муравей, 2001. – 128 с.

ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Пер. с араб. В.В. Наумкина / Абу Хамид ал-Газали. – М.: Наука, 1980. – 376 с.

ал-Газали, Абу Хамид. Для чего дискутируют богословы? (Из трактата «Избавляющий от заблуждения»). Перевод А. Сагадеева / Абу Хамид ал-Газали // Минарет, №4 (007) 2005. – С. 29.

Коран. Перевод смыслов и комментарии Кулиева Э.Р. – М.: Умма, 2004. – 798 с.

Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. – М.: СП ИКПА, 1990. – 512 с.

[ал-Марджани] ал-Газани, Шихаб ад-дин. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-‘аср ‘ала танзих анба Аби-н-Наср) / Шихаб ад-дин ал-Газани // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. Г. Идиатуллиной. – Казань: ТКИ, 2005. – С. 225-233.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Иман, 1999. – 126 с.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Бул-

гар). Перевод со старотатарского Р.К. Адыгамова / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: АН РТ Изд-во «Фэн», 2006. – Ч. 1.– 255 с.

ан-Насави, Габдулла. Обличение «Назурат ал-хакк» (Музхиру ал-калимат ал-джаруда алляти хия фи ан-назура). Пер. Р. Адыгамова / Габдулла ан-Насави. – Казань: Иман, 2004. – 97 с.

Очерки Марджани о восточных народах. Перевод с арабского А.Н. Юзеева. – Казань: ТКИ, 2003. – 175 с.

[ат]-Тахави, [Абу Джа‘фар]. ‘Акыда: символ веры / Тахави. – Казань: Иман, 2000.

ал-Худжвири, Али. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший суфийский трактат по суфизму. Пер. с англ. А. Орлова / Али ал-Худжвири. – М.: Единство, 2004. – 504 с.

аш-Шаулянкар, Мухаммад. Напоминание праведного о кознях завистника (Тазкират ар-рашид би радди кайди ал-хасид). Пер. Р. Адыгамова / Мухаммад аш-Шаулянкар. – Казань: Иман, 2004. – 154 с.

аш-Шахрастани, Мухаммад. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам. Пер. с араб., введение и комментарий С.М. Прозорова. Серия «Памятники письменности Востока» LXXV / Мухаммад аш-Шахрастани. – М.: Наука, 1984. – 270 с.

Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Перевод и предисловие Насырова И.Р. / Зейнулла Расулев. – Уфа: 2000. – 152 с.

На персидском языке:

[ан]-Насафи, Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммад. Тафсир-и Насафи. Ред. А. Джувайни / Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммад Насафи. – Тегеран: Соруш, 1997. – Т. 1.

На татарском языке:

Биги, Муса Джараллах (Жарулла). Рахмәти илаһия гомумияти хаккында бәраһинем / Муса Джараллах Биги // Шура, №24, 1909. – 750-756 б.

Биги, Муса Джараллах (Жарулла). Рахмәти илаһия гомумияти хаккында игтикадым / Муса Джараллах Биги // Шура, №23, 1909. – 716-720 б.

Биги, Муса Джараллах (Жарулла). Рахмәти илаһия бурһанлары / Муса Джараллах Биги. – Оренбург: 1911. – 96 б.

Биги, Муса Джараллах (Жарулла). Озын көннәрдә рузә / Муса Джараллах Биги. – Казань: Умид, 1911. – 206 б.

Биги, Муса Джараллах (Жарулла). Халык назарына берничә мәсьәлә / Муса Джараллах Биги. – Казань: 1912. – 93 б.

Иман рисаләсе һәм әлиф-ба рисаләсе. – Казань: Типография университета, 1896. – 60 б.

ал-Исхаки, Мухаммад ‘Айад (Мөхәмәт Гаяз Исхаки). Ике йөз елдан сон инкыйраз / Мухаммад ‘Айад ал-Исхаки. – Казань: Типография И.Н. Харитоновна, 1904. – 96 б.

Максуди, Ахмад Хади (Әхмәтһади Максуди). Гыйбадәт-и исламия / Ахмад Хади Максуди. – Казань: Типография Б.Л. Домбровского, 1898. – 112 с.

Кол Гали. Кыйссаи Йосыф: Поэма / Кол Гали. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. – 221 б.

Котб. Хосрәу вә Ширин (шигъри роман) / Котб. – Казан: Мәгариф, 2003. – 367 б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин (Шиһабетдин Мәрҗани). Мустафад ал-ахбар фи-ахвал Казан ва-Булгар / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Типография Б.Л. Домбровского, 1897. – Т.1. – 306 б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин (Шиһабетдин Мәрҗани). Мустафад ал-ахбар фи-ахвал Казан ва-Булгар / Шихаб ад-дин ал-Марджани.– Казань: Типография университета, 1900. – Т.2. – 368 б.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин (Шиһабетдин Мәрҗани). Рихлат ал-Марджани / Шихаб ад-дин ал-Марджани. – Казань: Тип. наследников М. Чирковой, 1898. – 30 б.

Монәжәтләр (Мунаджаты). Сост. А.Х. Садекова. – Казан: ТКН, 2005. – 64 б.

Мәҗмугыл-хикәят. Нәҗип Исмәгыйль кучермәсе. (Сборник хикаятов. Средневековая татарская проза. 1 книга). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1994. – 446 б.

Тукай Г. Шиһап хәзрәт / Г. Тукай // Соч. – Казань, 1985. – Т. 2. – С. 259.

ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб (Мөхәмәт Нәҗип Түнтәри). Ходусы галәмә игтикад жиһатендән бер назар / Мухаммад Наджиб ат-Тунтари. – Казань: Типография университета, 1900. – 88 б.

(Ибн) Фахр ад-дин, Рида' ад-дин (Ризәтдин бин Фәхретдин). Ибн 'Араби (Ибне Гарәби) / Рида' ад-дин ибн Фахр ад-дин. – Оренбург: Вақыт, 1912. – 148 б.

Фахреддинов Р. Болгар вә Казан төрекләре / Р. Фахреддинов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – 287 б.

Фәхретдин, Ризәтдин. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Гарәби-урыс хөрүфатында беренче басма / Ризәтдин Фәхретдин. – Казань: Иман, 1995. – 602 б.

Шараит ал-иман. – Казань: Типография университета, 1894.

На турецком языке:

Taftazani. Kelam ilmi ve islam akaidi (Serhu'l-akaid). Naz. Suleyman Uludag / Taftazani. – Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. – S.89-367.

III. Литература

На арабском языке:

аз-Зирикли, Хайр ад-дин. ал-А'лам: камус тараджим ли-ашхар ар-риджал ва-н-ниса мина-л-'араб ва-л-муста'рибин ва-л-мушташрикин / Хайр ад-дин аз-Зирикли. Kemper. – Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малайин, 1986 (в 7 томах).

ал-Мавсу'а ал-'арабийя ал-'аламийя. – Эр-Рияд: Муассасат а'мал ал-мавсу'а, 1999.

ал-Мавсу'а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира // Мауки' Сайд ал-фаваид (www.saaid.net).

ал-Мавсу'а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира // Мауки' ал-кашиф (www.alkashf.net).

Мансур, Са'д ад-дин. Фадаил ахл ал-байт фи-л-киتاب ва-с-сунна / Са'д ад-дин Мансур. – Куала-Лумпур: 2001. – 313 с.

ал-Му'джем ал-васит. – Стамбул: ал-Мактаба ал-исламийя, б.г. – 1067 с.

ас-Са'ди, 'Абд ал-Малик. Шарх ан-насафийя фи-л-'акида ал-исламийя / 'Абд ал-Малик ас-Са'ди. – Багдад: Мактабат дар ал-анбар, 1988. – 270 с.

ас-Субхани, Джа'фар. Ма'а-ш-ши'а ал-имамийя фи 'акаиди-хим / Джа'фар ас-Субхани. – Тегеран: 1413 х. – 216 с.

ал-Фавзан, Салих. Шарх ал-‘акида ал-васитийа ли-шайх ал-ислам Ахмад ибн Таймийа / Салих ал-Фавзан. – Эр-Рияд: 1411 х. – 227 с.

ал-Химси, М. Хасан. Фахарис ал-Кур’ан ал-карим / М. Хасан ал-Химси // Кур’ан карим: тафсир ва байан. – Дамаск-Бейрут: Дар ар-Рашид, б.г. – 296 с.

ал-Хумаййс, Мухаммад. Шарх ал-‘акида ат-тахавийа ал-муйассара / Мухаммад ал-Хумаййс. – Эр-Рияд: Дар ал-Ватан ли-н-нашр, б.г. – 107 с.

ал-Хурасани, М. Ва‘из Задэ. Нида’ ал-вахда ва-т-такриб байн ал-муслимин ва-мазахиби-хим / М. Ва‘из Задэ ал-Хурасани. – Тегеран: Рабитат ас-сакафа ва-л-‘алакат ал-исламийа, 1997.

На английском языке:

Algar, Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev – The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region / Hamid Algar // Muslims in Central Asia. – Durham-London 1992. – P.112-114.

Azami M.M. Studies in Hadith Methodology and Literature / M.M.Azami. – Kuala Lumpur. Islamic Book Trust. – 122 p.

Babadzanov B. On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawara’annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries / B. Babadzanov // Muslim Culture in Russia and Central Asia [vol.1] . – Berlin, 1996. – P.385-414.

Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union) / A.A. Bennigsen, S.E. Wimbush. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Makdisi G. Ibn Taymiyah / G. Makdisi // 2006, Islamic Philosophy Online, Inc. (www.muslimphilosophy.com/it/itya.htm)

Nuh Ha Mim Keller. Kalam and Islam (the text of a talk given to the Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought on 4 January 2005 in Amman, Jordan) / Nuh Ha Mim Keller // Living ISLAM – Islamic Tradition (May 25, 2006), <http://www.livingislam.org>.

Ozcan, Hanifi. Philosophy among the Early Muslim Turkish States / Hanifi Ozcan // The Turks. – Ankara: Yeni Turkiye Publications, 2002. – Vol. 2. – P.309.

The Concise Encyclopedia of Islam. – London: Stacey International, 1991.

На русском языке:

Абдуллин Я.Г. Рационалистическая критика мусульманского богословия и суфизма / Я.Г. Абдуллин // Вопросы научного атеизма. – 1974. – Вып. 16. – С. 209-221.

Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль / Я.Г. Абдуллин. – Казань: ТКИ, 1976. – 319 с.

Адыгамов Р.К. Габдрахим Утыз-Имяни / Р.К. Адыгамов. – Казань: Из-во «Фэн» АН РТ, 2005. – 234 с.

Али-Заде А.А. Ашаризм в ортодоксальном исламском мировоззрении / А.А. Али-заде. – Казань: Иман, 2005. – 16 с.

Али-заде А.А. Хроники мусульманских государств I-VII веков хиджры / А.А. Али-заде. – М.: УММА, 2004. – 445 с.

Баранов Х.К. Арабско-русский словарь / Х.К. Баранов. – М.: Русский язык, 2001. – 912 с.

Бартольд В.В. Работы по истории Ислама и арабского халифата / В.В. Бартольд. – Сочинения. – М.: Изд-во восточ. лит., 1966. – Т. 6. – 784 с.

Боголюбов А. Абу Ханифа / А. Боголюбов // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991, с.11-12.

Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.) / Дж. Валиди. – М.-Пг., 1923. – 157 с.

Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917 г. (фрагмент книги) / Дж. Валиди // Библиотека журнала «Казань» - №6. – Казань, 1992. – 48 с.

Введение в ислам (мухтасар ильми-халь). – СПб.: Диля, 2005. – 192 с.

Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар / М. Гайнуллин. – Казань, 1955. – 96 с.

Гёرمез М. Муса Джаруллах Бигиев. Пер. с турецкого А. Хайрутдинов / М. Гёرمез. – Казань: Иман, 2004. – 193 с.

Гимади Х.Г. Историография Татарии / Х.Г. Гимади // Очерки истории исторической науки в СССР. – М., 1960. – Т. 2. – С. 820-825.

Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении / Б.М. Гранде. – М., 1963. – 594 с.

Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие) / Г.М. Давлетшин. – Казань: ТКИ, 2004. – 431 с.

Ермаков Д.В. Акида / Д.В. Ермаков // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 17-18.

Ермаков Д.В. ал-Ханабила / Д.В. Ермаков // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 271-272.

Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности / Дж.Г. Зайнуллин. – Казань: Магариф, 1999. – 240 с.

Зарринкуб, Абдол Хосейн. Исламская цивилизация / А.Х. Зарринкуб. – М.: Андалус, 2004. – 237 с.

Ибрагим Т. Ашариты / Т. Ибрагим // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 28-30.

Ибрахим Т. На пути к коранической толерантности / Т. Ибрагим. – Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. – 288 с.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Аш‘ари / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 31-32.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Ашарийа / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 32-33.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Мутазила / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. – С. 175-176.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ибн Таймийа / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 85-86.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Калам / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 128-129.

Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ат-Тафтазани / Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 235.

Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте / Т.К. Ибрагим, Ф.М. Султанов, А.Н. Юзеев. – Казань: Татар. кн. из-во, 2002. – 239 с.

Иса, Абдуль-Кадыр. Истина суфизма / А. Иса. – Москва: ИД «Ансар», 2004. – 288 с.

Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань: Издательство «Фэн», 2006. – 692 с.

Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – 383 с.

Ислам скрывает маску с экстремизма. Сб. статей. – М.: Исламский Аналитический Центр по противостоянию экстремизму, 2004. – 244 с.

Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 311 с.

История Татарии в материалах и документах. – М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1937.

аль-Кардави, Юсуф. Современные фетвы. Избранное. Пер. с араб. Я. Расулева / Ю. аль-Кардави. – М.: Андалус, 2004, выпуск 1. – 258 с.

Катанов Н.Ф. Восточная библиография / Н.Ф. Катанов. – Казань: Иман, 2004 (переиздание 1898 года). – 214 с.

Кемпер М. ал-Булгари / М. Кемпер // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – М.: ИФ «Восточная лит-ра» РАН, 1998, выпуск 2. – С. 52-53.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. М.Г. Романов / А.Д. Кныш. – СПб.: Диля, 2004. – 464 с.

Кныш А.Д. Тасаввуф / А.Д. Кныш // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 225-231.

Леопольдов А.Я. Опыт изложения мухаммеданства по учению ханифитов. Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской Духовной Академии. Выпуск II. Издание второе / А.Я. Леопольдов. – Казань: 1897. – 245 с.

Макдиси Дж. Суннитское возрождение / Дж. Макдиси // Мусульманский мир (950-1150 гг.). Сб. статей. – М.: Наука, 1981. – С. 174-182.

Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1990. – 191 с.

Мец А. Мусульманский Ренессанс. Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д.Е. Бертельса / А. Мец. – М.: Из-во «ВиМ», 1996. – 458 с.

Мухаметшин Р.М. Идеюное наследие Шигабутдина Марджани в контексте религиозного обновления татарского общества в 1990-е годы / Р.М. Мухаметшин // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 160-166.

Мухаммад, Юсуф Хаттар. Суфийская энциклопедия. Пер. с арабского / Ю.Х. Мухаммад. – М.: Издательский дом «Ансар», 2005. – 480 с.

Прозоров С.В. Усул ад-дин / С.М. Прозоров // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 243.

Прозоров С.М. ал-Исма‘илия / С.М. Прозоров // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 110-114.

Прозоров С.М. аш-Шахрастани / С.М. Прозоров // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 297-298.

Прозоров С.М. Ибн Бабуя / С.М. Прозоров // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 83-84.

Пустарнаков В.Ф. Просветительство Марджани в контексте классического просвещения / В.Ф. Пустарнаков // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 145-151.

Рахимов С.Т. Ш. Марджани и Казанская татарская учительская школа / С.Т. Рахимов // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 129-134.

Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой / У. Рудольф. – Алматы: Фонд «XXI век», 1999. – 286 с.

Сагадеев А.В. Марджани и арабская философия / А.В. Сагадеев // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань, 1990. – С.63-69.

Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа / Р.Р. Рифовна. – Казань: Алма-Лит, 2003. – 214 с.

Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики / А.В. Смирнов // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – С. 379-520.

Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. XIX – XX вв. / М.Т. Степанянц. – М.: Наука, 1974. – 190 с.

Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. Пер. с фр. В. Бабинцева / Д. Сурдель. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 544 с.

Тауфик И. О Марджани – историке и реформаторе / И. Тауфик // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – С. 143-145.

Тораваль И. Энциклопедический словарь: Мусульманская цивилизация / И. Тораваль. – М.: Лори, 2001. – 296 с.

Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков / Л.И. Тухватуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.

Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли / К.Ф. Фасеев. – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – 279 с.

Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1216 гг.) / И.М. Фильштинский. – М.: Муравей, 2001. – 352 с.

Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии / Е.А. Фролова. – М.: Наука, 1983. – 298 с.

Халидов А.Б. ал-Марджани / А.Б. Халидов // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – М.: ИФ «Восточная лит-ра» РАН, 1998. – Вып.2. – С. 60-61.

Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев / А.Г. Хайрутдинов. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2005. – 180 с.

аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний / С. аль-Чиркави. – М.: Ихлас, 2003. – 382 с.

Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань, 1998. – 196 с.

Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань: Алма-Лит, 2008. – 325 с.

Энгельс Ф. Письма об историческом материализме. 1890-1894 / Ф. Энгельс. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 31 с.

Эрнст, Карл. Суфизм / К. Эрнст. – Москва: Гранд, 2002. – 320 с.

Юзеев А. Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабо-мусульманская философия / А. Юзеев. – Казань: ИЯЛИ, 1992. – 156 с.

Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль X-XIX веков / А.Н. Юзеев // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань, 2002. – С.125-137.

Юзеев А.Н. Иман шарты / А.Н. Юзеев // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 117.

Юзеев А.Н. Курсави и калам / А.Н. Юзеев // Место калама в татарской теологии (история и современность). Сборник статей. – Казань: Иман, 2003. – С. 15-21.

Юзеев А.Н. Марджани / А.Н. Юзеев // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 186-189.

Юзеев А.Н. Марджани о классификации наук (рациональные и традиционные) / А.Н. Юзеев // Философия и теология: сходство и различие. Сборник статей. – Казань, 2004. – С.59-66.

Юзеев А.Н. Марджани / А.Н. Юзеев. – Казань: Иман, 1997. – 60 с.

Юзеев А.Н. Назурат ал-хакк / А.Н. Юзеев // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 261-262.

Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков / А.Н. Юзеев. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2001. – 192 с.

Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители). Книга вторая / А.Н. Юзеев. – Казань: Иман, 1998. – 123 с.

Юзеев А.Н. Татарская философская мысль татарского народа / А.Н. Юзеев. – Казань, 2007. – 214 с.

Юзеев А.Н. Хикма балига / А.Н. Юзеев // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 357.

Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель / А.Н. Юзеев. – Казань: Иман, 1997. – 60 с.

Юсупов М. Шигабутдин Марджани / М. Юсупов. – Казань: ТКИ, 2005. – 271 с.

Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк / М.Х. Юсупов. – Казань: ТКИ, 1981. – 232 с.

На татарском языке:

Әмирхан Ф. Безнен хыялларда Мәрҗани куләгәсе / Ф. Әмирхан // Кояш. – 1915. – 9 янв., №601.

ал-Баруди, ‘Алимджан (Галимжан Баруди). Мәрҗани хакында мәкаләләр вә хатирәләр / ‘Алимджан ал-Баруди // «Мәрҗани» җыентыгы (Сб. Марджани). – Казань: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 1. – 153-171 б.

ал-Габашы, Хасан Ата (Хәсән Гата әл-Габәши). Мәрҗани хәзрәтләрен искә төшерү // «Мәрҗани» җыентыгы. – Казан: Иман, 2001. – Т. 2. – С. 100-142.

Гали М. Ибраһим Хәлфин һәм Шиһаб Мәрҗани / М. Гали // Совет әдәбияты. – 1948. - № 1. – 102 б.

Госманов М. Мәрҗани турында берничә сүз / М. Госманов // Казан утлары. – 1968. - №1. – 116 б.

Ибраһимов Г. Әсәрләр / Г. Ибраһимов. – Казан, 1978. – Т.5.

Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер тәәлифләре / Г. Ибраһимов // Аң. – 1915. № 1. – 7-19 б.

Ибраһимов Г. Бөек остазымызның тарихи бер тәнкыйде / Г. Ибраһимов // Аң. – 1915. № 2. – 47-49 б.

Ильяс, Тахир (Таһир Ильяс). Мәрҗанинен фикьһ даирәсендә хезмәтләре / Тахир Ильяс // «Мәрҗани» җыентыгы. – Казань: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 1. – 72-121 б.

Ислам. Белешмә-сүзлек. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – 191 б.

Максуди, Ахмад Хади (Әхмәтһади Максуди). Дамелла Мәрҗани хәзрәтләре / Ахмад Хади Максуди // «Мәрҗани» җыентыгы. – Казань: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 1. – 216-224 б.

Марджани [сборник]. Шиһабетдин Мәрҗани хәзрәтләренән вилядәтенә йөз ел тулу (1233-1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. – Казан: Мәгариф, 1915. – 585 б.

ал-Муслими, ‘Абд ал-Хамид (Габделхәмид Мөслими). Мәрҗани // Шура, 1916 №4, с.101-103; №6. – 149-150 б.

Ризәетдин Фәхретдин: Фәнни-биографик җыентык. – Казан: Рухият, 1999. – 224 б.

Саттар-Мулилле, Гомәр. Татар исемнәре ни сөйли / Г. Саттар-Мулилле. – Казан: Раннур, 1998. – 486 б.

Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы / Г. Сәгъди. – Казан: Госиздат ТССР, 1926. – 300 б.

ат-Тарджумани, Кашшаф (Кәшшаф Тәржемани). Мәрҗанинән мәсәиле игътикадия дә тоткан юлы / Кашшаф ат-Тарджумани // «Мәрҗани» җыентыгы. – Казан: Иман, 2001. – Т. 1. – 28-72 б.

ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб (Мөхәмәт Нәҗип Түнтәри). Мәрҗани хәзрәтләре хакында хатыйратым / Мухаммад Наджиб ат-Тунтари // «Мәрҗани» җыентыгы. – Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 2. – 63-69 б.

‘Убайдаллах углы, ‘Абдаллах (Габдулла Гобәйдулла углы). Олугъ галимебез әш-шәех әл-Мәрҗани хәзрәтләре хакында хатирәләрем / ‘Абдаллах ‘Убайдаллах углы // «Мәрҗани» җыентыгы. Казань: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915). – Т. 2. – 89-91 б.

ал-‘Умари, ‘Абд ар-Рахман (Габдрахман Гомәри). Боек остаз Мәрҗани хәзрәт хакында хатыйратым (хатирәләрем) / ‘Абд

ар-Рахман ал-‘Умари // «Мәржани» җыентыгы. Казань: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915) . – Т. 2. – 43-63 б.

Утяки Х. Мәржани турында жавабым / Х. Утяки // Шура. – 1911. - № 27.

[Фәхретдин, Ризаэтдин]. Ризаэтдин хәзрәт мәкаләсе // «Мәржани» җыентыгы. – Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915) . – Т. 1. – 174-207 б.

Шараф, Шахар (Шәһәр Шәрәф). Мәржанинен тәржемәи хәлә / Шахар Шараф // «Мәржани» җыентыгы. – Казан: Мәгариф, 1915. – 2-193 б.

Шараф, Шахар (Шәһәр Шәрәф). Мәржәни хакында матбугат / Шахар Шараф // «Мәржани» җыентыгы. – Казань: Иман, 2001 (переездание 1915 года). – Т. 2. – 179-193 б.

Шиһабетдин Мәржани. – Әлмәт: Рухият, 1998. – 175 б.

На немецком языке:

Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889 / M. Kemper. – Bochum, 1997. – 516 s.

Kemper M. Sihabuddin al-Margani als Religionsgelehrter / M. Kemper // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. – Bd. 1. – S.129-165.

На турецком языке:

Kilicer M. Esad. Islam fikhinda re’у taraftarlari / M. Esad Kilicer. – Ankara: Cihar matbaasi, 1975. – 114 s.

Maras I. Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917) / I. Maras. Istanbul: Otuken, 2002. – 360 s.

Uludag S. Akaid-kelam tarihi, Taftazani ve “Serhul’l-akaid” / S. Uludag // Taftazani. Kelam ilmi ve islam akaidi (Serhu’l-akaid). Haz. Suleyman Uludag. – Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. – S.9-87.



Ш. Марджани в последний период жизни. Оригинал фотографии хранится в архиве ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ.

Оттиск личной печати Ш. Марджани, на которой арабскими буквами написано: «Шихаб ад-дин ибн Баха ад-дин ал-Марджани. 1281 [год по хиджре]». Печать сделана приблизительно в 1864 году.



Оттиск печати вакуфного имущества потомков Ш. Марджани, которая была сделана в 1297 году по хиджре, то есть при жизни Марджани. На ней написано на арабском языке: «Вакафа-ху Шихаб ад-дин ибн Баха ад-дин ал-Марджани ли-аулади-хи ва ах-фади-хи саната 1297» («Завещал в качестве вакфа Шихабуддин ибн Бахауддин по-Марджани своим детям и внукам. Год 1297 [хиджры]»). Оттиск печати был обнаружен на одной из рукописей, хранимой у потомков Марджани.

Для заметок

Шагавиев Дамир
ТАТАРСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ
XIX - НАЧ. XX ВВ. И
ШИХАБУДДИН МАРДЖАНИ

Помогите нам стать лучше!

Если вы обнаружите в тексте ошибку или опечатку,
сообщите о ней по электронной почте marketing@huzur.ru
Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Дизайн обложки *Даутов Р.*
Верстка *Сайфутдияров Р.*

Частное учреждение
«Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»
420111 г. Казань, ул. Лобачевского, д. 6/27
Тел./факс: +7 (843) 598-09-42
Сайт: <http://www.huzur.ru>
Электронная почта: marketing@huzur.ru
Интернет-магазин: <http://www.huzurshop.ru>

Оптовые закупки: +7 (843) 258-52-01,
huzur@huzur.ru

Подписано в печать с оригинал-макета 20.11.2018
Формат 60x84 ¹/₁₆, печатных листов: 15;
бумага офсетная, печать офсетная.
Тираж 1000 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в типографии АО «ТАТМЕДИА»
«ПИК «ИДЕЛ-ПРЕСС». 420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2
e-mail: idelpress@mail.ru