



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882  
УДК 297.17 316.658.3

Original Paper  
Оригинальная статья

## Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

Д. Р. Гильмутдинов<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Центр исламоведческих исследований АН РТ, г. Казань, Российская Федерация.

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>, e-mail: [ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)

**Резюме:** В данной статье предпринимается попытка дать динамическую характеристику объекта и субъекта богословия Нового времени у татар-мусульман на примере богословских взглядов Абдуннасыра Курсави (1776–1812), Шигабутдина Марджани (1818–1889), Мурада Рамзи (1854–1934) и ряда их современников. Непознаваемость Творца и вера как «вещь-в-себе» трансформировали татарскую религиозную эпистемологию в познание более определённых реальностей. Агностицизм в вопросе атрибутов вёл к усилению антропоцентричных тенденций богословия. Представленная цепочка богословов демонстрирует не только преемственность в богословии татар, но и отражает динамику эволюции отношения к мазхабам и роли личности, специфику суфийского братства Накшбандия-Муджаддидия, а также османской методологии религиозного правотворчества (*усул ал-фикх*) в эпоху модернизации начала XVIII в. В ходе исследования было установлено, что система взглядов Курсави представляет собой «точку отсчёта» татарской богословской школы.

**Ключевые слова:** ислам в России; татарское богословское наследие; методология исламского права (*усул ал-фикх*); единобожие (*таухид*); божественные атрибуты (*сифат*); хадисы *ахад*; *фитра*; *иджтихад*

**Для цитирования:** Гильмутдинов Д. Р. Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):866-882 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

## The specifics of Monotheism (*tawhid*) as “a thing-in-itself”. On the Evolution of Islamic Theology in the Late Russian Empire

D. R. Gilmutdinov<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Kazan, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>, e-mail: [ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)

**Abstract:** In this paper, we will try to give a dynamic characterization of the object and the subject of Modern theology among the Tatar Muslims on the exemplar of the theological views of ‘Abdunnasir Qursavi (1776–1812), Shihabuddin Marjani (1818–1889) and Murad Ramzi (1854–1934) (and partly of their contemporaries). The incognizability of the Creator and the faith as “a thing-in-itself” transformed Tatar Religious Epistemology into the cognition of more definite realities. Agnosticism in the question of God’s attributes led to the anthropocentric features of theological worldviews. The above-mentioned chain of theologians demonstrates not only the continuity of the Tatar Theology, but also reflects the dynamics of the evolution of the attitude towards the *madhhabs* and towards the role of an individual, the specifics of the Naqshbandi-Mujaddidiya Sufi brotherhood, as well as the Ottoman ‘*usul fiqh*’ in the modernization period of the early XVIII century. In general, the works of Qursavi constitute a certain system of views that can be considered as a certain cornerstone, the so-called ‘starting point’ of Tatar School of Theology.

**Keywords:** Islam in Russia; Tatar theological heritage; ‘*usul fiqh*’; monotheism; divine attributes (*sifat*); ‘*hadith ahad*’; ‘*fitra*’; ‘*ijtihad*’

**For citation:** Gilmutdinov D. R. The specifics of Monotheism (*tawhid*) as “a thing-in-itself”. On the Evolution of Islamic Theology in the Late Russian Empire. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):866-882 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882

### Введение

Как бы исламские богословы ни хотели игнорировать или не следовать европейской мысли, в их мировоззрении пробивали себе дорогу идеи антропоцентризма. Р. Декарт и И. Кант обозначили ментальные границы мира «человеческого». Главным вопросом любого исследования стало изучение поиска истины человеком, или «человеческой» истины. Генерируемые Европой идеи были популярны в мусульманской Османской империи<sup>1</sup>. В дальнейшем

---

<sup>1</sup> Один из самых ярких представителей – Абдуррахман ал-Кавакиби.



особенно заметно эти идеи проявились в реформаторских взглядах М. Абдо<sup>2</sup> и Дж. Афгани<sup>3</sup>. Свое отражение они нашли и в татарском мире.

Ещё с болгарских времен в данном регионе велась дискуссия по поводу чтения ночного намаза. Вплоть до создания Оренбургского магометанского духовного Собрании (ОМДС) доминирующим было мнение о необязательности его совершения, постулируемое богословами Мавераннахра. Апофеозом этого понимания можно назвать взгляды популярного в Поволжье выходца из Центральной Азии Ишнияза ибн Ширнияза (ум. в 1790/1791 гг.). На наш взгляд, это свидетельствует о том, что человек, пытаясь представить и выполнить закон Всевышнего, соотносил окружающие условия с поклонением. Однако с легитимацией ислама при Екатерине II, с конца XVIII – начала XIX века, акцент стал делаться не на внешних обстоятельствах, а на общей обязанности по выполнению ритуалов поклонения. В одной из своих книг Абдунасыр Курсави<sup>4</sup> приводит цитату Ибн Сины о том, что сила человека – в познании не вещей, а чувств. С этого момента (практически через два-три поколения после И. Канта) человек, а не окружающий мир, был поставлен в центр пророческой миссии. Начинается «естественное» богословие, связанное с внутренним анализом верующего и верующих, так как через культуру и язык тот «ощутил» этническую общность, которая в той или иной мере стала соотноситься с религиозным мировоззрением.

Характерной особенностью домодернистского периода было и то, что богословы, приводя мнения шафиитов, написавших комментарии (*шарх*) к ханафитским текстам, почти всегда говорили как о минимуме, так и о максимуме дозволенного исламом<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Мухаммад Абдо (1849–1905) – египетский религиозный деятель, главный муфтий (1899–1905). Является символом исламского реформаторства. Написанный им памфлет «Таухид» (Китабу-таухид) был переведён на множество языков. В отличие от своего учителя Джамалетдина Афгани был сторонником развития в рамках национального государства.

<sup>3</sup> Джамалетдин Афгани (1839–1897) – мусульманский религиозно-политический деятель, идейный глава антиколониальной борьбы мусульманских регионов. Основатель «панисламизма», первый исламский политик, сторонник исламского единства во главе с арабами.

<sup>4</sup> Абдунасыр Курсави (1776–1812) – татарский богослов-энциклопедист, суфий, сторонник возвращения к Корану и Сунне, понимания ислама в период пророчества и первые века своего существования. Вошел в историю открытой полемикой с образовательной системой Бухары, за что был приговорён к смертной казни, от которой сумел скрыться на родине.

<sup>5</sup> Необходимо оговориться, что произведения упомянутых выше татарских богословов, даже если они были комментариями (*шарх*), по своей форме напоминают отдельные авторские тексты. Поэтому мы будем их изучать без связи с их базовыми текстами, только в историческом контексте. Более того, на наш взгляд, «Шарх на “Мухтасар ал-Манар”» Курсави и «Хизамат ал-Хаваши» Марджани – это произведения более широкие, чем комментарии к каким-либо текстам. В них явно чувствуется влияние разных произведений. Нас же интересует тема «антропоцентризма» в виде отношения к хадисам, Корану и естественной религиозности (*фитра*).



## «Социальное» богословие А. Курсави

А. Курсави – один из первых в мире татарского ислама, кто возродил проблему чистоты веры, единобожия, связав её с чёткими положениями религиозного права (*фикхом*). Конечно, у него были предшественники. Большое влияние на него могли оказать основоположник самосохранения в немусульманской среде имам Раббани<sup>6</sup>, дагестанская суфийская традиция (через его учителя, десять лет обучавшегося в Дагестане, Мухаммадрахима ибн Юсуфа<sup>7</sup> [1, с. 40]), а также имам Биргиви<sup>8</sup>, бухарский суфий-ортодокс X века Абу Бакр ал-Калабади<sup>9</sup> и воззвания муллы Батырши<sup>10</sup>. Несмотря на замечание Н. Спаннауса в адрес А. Канлидере о том, что Курсави является выразителем не ханбалитской традиции, а жесткого ханафизма Средней Азии [2, с. 8], мы хотим обратить внимание на примерно одинаковое отношение к этим традициям (к повседневности саляфов и ханафизму). Действительно, он упоминает ранних ханафитов ‘Ису ибн Абана<sup>11</sup> и Абу Бахра Джассаса<sup>12</sup>, но не меньше говорит об Ахмаде ибн Ханбале<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Имам Раббани, Ахмад Фаруки ас-Сирхинди (1564–1624) – известный суфийский наставник из Южной Азии, считающийся «обновителем» (*муджаддид*) второго тысячелетия по хиджре. Он является основателем ветви муджаддидийа суфийского братства накшбандийа. Его труды и деятельность учеников и последователей сильно повлияли на взгляды мусульман к северу от Индии, Дагестана и турецких регионов Османской империи.

<sup>7</sup> Мухаммадрахим ибн Юсуф ибн Абделькарим ибн Арслан ал-Ашыты (ум. в 1818 г.) – ахун, суфий, основатель медресе деревни Мачкара. Десять лет обучался в Дагестане. Имел 60 учеников. Преподавал множество дисциплин. Но больше внимания уделял этике (ахляку), из-за чего, по мнению Марджани, был особенно недоволен «несдержанностью» Абденнасыра ал-Курсави.

<sup>8</sup> Имам Биргиви, Таки ад-Дин Мухаммад ибн Пир Али ал-Биргиви (1522–1573) – религиозный и общественный деятель, проповедник и член суфийского братства Байрамия в Османской империи. Автор популярных морализаторских сочинений, важнейшим из которых была «Тарика Мухаммадия» (Путь Мухаммада). Влиятельный сторонник возвращения к основам ислама, а также ханафитского мазхаба. Его идеи были продолжены руководителями движения Кадизадеи.

<sup>9</sup> Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак ал-Бухари ал-Калабади (930–990) – суфийский наставник, ханафитский законовед, автор одного из первых трудов, системно излагающих суфийское мировоззрение. Труд стал одним из основных для последующих суфиев в стремлении сохранить исламскую ортодоксальность.

<sup>10</sup> Мулла Батырша, Габдулла Галиев (1719–1762) – ахун, лидер антиправительственного восстания мусульман степной части Российской империи (1755–1756). Автор «Воззвания» (Гарызнаме).

<sup>11</sup> Абу Муса ‘Иса ибн Абан ал-Басри (ум. в 836 г.) – один из главных учеников ученика Абу Ханифы Мухаммада ибн аль-Хасана аш-Шайбани. Считается, что его взгляды точнее всего отражают взгляды Абу Ханифы на источники шариата. Он известен своими особыми взглядами на оценку достоверности хадисов, противопоставляя их мнению имама Шафии, который считал, что для оценки достоверности хадиса достаточно знать лишь цепочку передатчиков.

<sup>12</sup> Абу Бакр Ахмад ибн ‘Али ал-Рази ал-Джассас (917–981) – ханафитский богослов, в произведении которого отражены взгляды одного из первых ханафитов ‘Исы ибн Абана. Продолжил развитие ханафитского права. Написал комментарий к «Мухтасар Тахиви» и комментарий к книге по адабу казья Аббасидов ал-Хассафа «ал-Кадид».

<sup>13</sup> Ахмад ибн Ханбаль (780–855) – эпоним одной из четырех канонических богословско-правовых школ (мазхабов) суннизма. Автор сборника хадисов «Муснад».



и Дауде аз-Захири<sup>14</sup> (эпониме захиритов), показывая, что взгляды ранних ханафитов были близки к захиритам и ханбалитам, тогда как шафииты, как потом и у Марджани, стоят особняком. Согласие с ними у Курсави носит редкий, часто даже случайный характер. Марджани же, как правило, всегда делает их, наряду с поздними ашаритами, оппонентами. Итак, Курсави является представителем скорее ближневосточной богословской традиции, тогда как Марджани отталкивается от произведений учёных Мавераннахра.

Человек для А. Курсави представляет собой отдельную личность. Именно в ней «измеряется» им ислам – в ответственности перед Всевышним и логике доказательства шариатских и богословских норм. Одновременно с этим сам верующий для него – это самодостаточный в понимании и практике религии потребитель, но не создатель и даже не комментатор. Курсави ставит две непреодолимые границы на шкале истинности и превосходства. Первая отделяет священные тексты от последующих дополнений (комментариев, богословских трудов и т.д.). Вторая линия прочерчивается им между взглядами сподвижников (*сахабов*) и последующих учёных. Разница в высоте моральных качеств сахабов, на которых в дальнейшем будет акцентировать внимание Ш. Марджани [3, с. 24], не влияет на достоверность передаваемых ими хадисов [4, с. 12]<sup>15</sup>. Главный критерий передатчика для Курсави – возможность памяти, поэтому сахабы одинаково авторитетны. Современные ему учёные должны лишь искать хадисы (без особой критики) и высказывания праведных предшественников. То есть по факту данная позиция – следование (*таклид*) имеющимся авторитетным источникам, но не размышлениям авторов, а приведённым преданиям.

Такое механическое понимание и схематичность, по мнению Курсави, помогают сохранить истинность религии. Однако не нужно спешить относить Курсави к теоретикам. Исходя из его комментария к «Мухтасар ал-Манар»<sup>16</sup> стоит отметить, что он в первую очередь ортопракс, то есть для него очень важны поиск, принятие и практика, хотя Н. Спаннаус считал иначе [2, с. 152]. Немалое место в картине мира Курсави занимает очищение сердца, суфизм.

---

<sup>14</sup> Абу Сулейман Давуд ибн 'Али аз-Захири (ок. 815–883) – эпоним захиритского мазхаба, в основе которого лежит буквальное, внешнее (*захир*) понимание смыслов Корана и Сунны. Имел множество учеников. Отвергал метод аналогии (*кьяс*) и принимал единогласие (*иджм'а*) только сподвижников. Имел отличительные от ортодоксальных взгляды на природу Корана, хиджаб, ростовщичество и некоторые другие правовые вопросы.

<sup>15</sup> Однако следование Абу Бакру выше следованию иджма сахабов.

<sup>16</sup> «Мухтасар ал-Манар» – сокращённая версия книги «Ал-манар ал-анвар» Абу Бараката ан-Насафи по методологии мусульманского права, сделанная Хасаном ибн 'Умаром ибн Хасаном ибн Хабибом ал-Халяби (1310–1377).



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

Как известно, антропоцентризм периода джадидизма проявился не только в скепсисе по отношению к «слабым» хадисам и щепетильном отношении к статусу хадисов, но и в падении интереса к практике суфизма.

Курсави видел крайности, понимал, что к отклонению от истинности послания приводят как излишнее внимание к условиям религии (например, наступлению ночи), так и адаптация исламских норм к человеческой природе (особенно в смысле рационализации). Именно поэтому он очень осторожно относился к статусу, авторитету учёных, что делает его довольно своеобразным суфием. Он выбирает баланс между «личным усердием» (иджитхадом) и способностью к нему верующего, считая необдуманное принятие чьего-либо мнения абсолютно недопустимым. Курсави «замораживает» хадисы с неизвестным или сомнительным «иснадом» (цепочкой передатчиков), считая, что ожидание его подтверждения более правильно, нежели «отбраковывание». Все аяты и хадисы, по его мнению, являются вечным источником истины для мусульман. В этом отношении он похож на средневекового арабского богослова Ибн Таймию, который также пытался разработать некую «вечную» схему обязанностей, создающую постоянный микроклимат превосходства для мусульман. Курсави использует метод, который ассоциируется, в первую очередь, с салафитской частью мусульман – поиск наиболее сильного мнения. Однако он является более мягким, чем Ибн Таймия, например, призывает следовать за фетвами местного имама, называя это «ваджиб, если у того есть довод» [4, с. 33]. В другом месте он также указывает, что «подчинение имаму – несомненная обязанность (фаридат ал-кат'ья), если он не противоречит шариату» [4, с. 50]. Его системность более теоретична – он не претендует на всеохватность, обозначает только главные принципы отношения верующего к священным текстам, как будто оживляет их для верующего, делая «гиперсильными», взаимодополняемыми.

### **Наращение богословского антропоцентризма на примере отношения к хадисам «ахад»**

Одним из символов «поворота к человеку» является внимание к вопросу о несомненности, несомненной истине. Этот вопрос связан с увеличением внимания не только к Корану, но и к хадисам с проверенной достоверностью. Обе эти черты отличают богословие Ш. Марджани. По-видимому, главным отличием Марджани от Курсави является отношение к хадисам «ахад», к которым относят все сообщения, связанные со словами и деятельностью пророка Мухаммада, содержащие сомнительные характеристики и не достигающие



степени полной достоверности («мутавафир»<sup>17</sup>, «сахих») <sup>18</sup>. Подчеркивание их значимости является главной целью программного произведения Г. Курсави «Иршад ли-л-ибад» (Наставление рабов Божьих на истинный путь), в котором первая, самая большая глава посвящена этим вопросам. Марджани же, хотя и уделяет этой теме много внимания, однако говорит о ней лишь в самом конце своего объёмного труда «Хизамат ал-хаваша ли-идахат ал-гаваша» (Свод комментариев для снятия пелены, заслоняющей истину). Большинство мусульман сегодня считает, что действия в соответствии с хадисами «ахад» необходимы, хотя непризнание их не выводит человека из веры. В то же время они не могут использоваться в вопросах вероучения. Курсави же считает иначе. Он пишет: «Нам необходимо быть убеждённым в подлинности (*итка*) хадисов, имеющих неясную степень достоверности (*махрадж*). Опровергнуть их боговдохновенность может лишь *муджтахид*<sup>19</sup>» [4, с. 4]. Предания категории «ахад», по мнению Курсави, даже могут отменять (*насах*) аяты Корана. Он пишет, что если мы принимаем доктрину об отмене аятов Корана хадисами, то количество передатчиков уже не имеет значения. Он называет сообщения «ахад» необходимым доводом (*худжа мауджиба*), пытаясь приблизить их к степени «тавафир» (хадиса с многими передатчиками, несомненного). Богослов также указывает, что категория хадисов «машхур»<sup>20</sup> – это хадисы «ахад», которые у ханафитов своим принятием достигли степени «мутавафир». По его мнению, достоверность и подлинность сообщения «мутавафир» основывается главным образом на чувствах, а не на рациональных аргументах [4, с. 9]. Исходя из этого он считает, что лучше использовать «неопределённый» хадис непосредственно от приближенных к Пророку соратников, чем мнение законоведа (*факиха*) [4, с. 13].

---

<sup>17</sup> Хадисы «мутавафир» – хадисы, соответствующие 3 критериям: авторитет передатчиков, достаточное для оценки количество независимых цепочек передатчиков и передачу непосредственно от Пророка.

<sup>18</sup> Крайности в отношении к ним являются спецификой сект. Так, современные салафиты полностью принимают эти хадисы даже в вопросах вероубеждения, а члены политической организации «Хизбут-тахрир» (запрещена на территории РФ), наоборот, работают только с хадисами, несущими несомненную информацию. Данные параллели на наш взгляд релятивны для нашей темы, так как салафиты пытаются выжать максимум сведений (невзирая на достоверность) из пророчества, а сторонники «Хизбут-тахрир» (запрещена на территории РФ) – доказать необходимость своих действий неопровержимыми аргументами.

<sup>19</sup> Муджтахид – исламский богослов, имеющий право выносить собственное решение по шариатским вопросам (*иджтихад*).

<sup>20</sup> Хадисы «машхур» – хадисы, имеющие несколько передатчиков, которые, однако, не дают представления о полной достоверности, однако они распространены в народе наряду с афоризмами и пословицами.



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

Как известно, к четырём общепринятым суннитами источникам шариатских норм – Корану, сунне, единогласию (*иджма'*) и аналогии (*кьяс*) – шафииты добавляют общественный интерес (*маслаха*), а ханафиты – предпочтение (*истихсан*) и обычай (*'урф*). Как Курсави, так и Марджани критиковали эти добавления. Помимо этого, Курсави неодобрительно высказывался и о предпочтении шафиитами слов сахабов и *кьяса* хадисам [4, с. 11, 14]. Сам текст хадиса любой степени для Курсави лучше чьего-либо мнения, даже если оно и основано на более достоверном хадисе [4, с. 15]. В «Мухтасар ал-Манар» он критикует и помещение Абу Ханифой *истихсана* на место *кьяса* в структуре источников [5, с. 100].

Руководствуясь высказыванием, которое часто приписывают как Шафии, так и Абу Ханифе, об отказе от своего мнения при обнаружении противоречащего ему хадиса, Курсави обвиняет в отходе от данного принципа современных сторонников этих мазхабов, призывающих к подражанию (*таклид*) имамам, а не сахабам. [4, с. 33].

Предпочтение хадисов «ахад» было свойственно не только Курсави, но и в общем характерно для богословия той эпохи. Например, его современник и антагонист Абдуррахим Утыз-Имяни приравнивает хадис «ахад» к единогласию (*иджма'*) поздних учёных, считая, что оба источника содержат обязательные для исполнения положения, а их неисполнение является грехом [6, с. 221]. Марджани опровергает это возвышение последующих учёных. Он считает, что «*иджма'* последующих не отменяет противоречие предшествующих» [3, с. 415]. Курсави же говорит, что *иджма'* после сахабов возможна только при выявлении новых шариатских доводов, неизвестных при принятии первой *иджм'ы* [5, с. 85].

Это были первые шаги в становлении богословия, предпринятые незадолго до легализации ислама в Российской империи. При этом Курсави считает страну «дар ал-ислам», где, в отличие от «дар ал-харб», ответственен каждый (даже ребёнок, больной и любой имеющий имущество) [5, с. 121]. Богослов будто бы хочет в неизменном виде перенести поведенческий шаблон, гештальт мусульман в арабских странах в современные ему условия.

Марджани ярко демонстрирует смену этой парадигмы, также выражая веяния своего времени. Он делает первый шаг в сторону снижения статуса хадиса «ахад». Ссылаясь на имама Матуриди и других самаркандских богословов, а также на Абу Зайда ад-Дабуси, Шамса ал-Аимма Сирахси, Фахра ал-Ислама ал-Баздави и других, он говорит, что они не рекомендовали с помощью хадисов «ахад» конкретизировать общие положения, поскольку



сомнений (*ихтимал*) в них больше, нежели чем в ясных и общих текстах [3, с. 322]. Он пишет, что не является неверующим тот, кто отрицает какое-то значение хадиса «ахад», в отличие от непринятия самого текста как священного [3, с. 322]. В ясных и общих текстах может быть отрицание действий по такому хадису, то есть они являются более сильным доводом [3, с. 322]. Действия же требуются только на основе хадиса «машхур», а для использования единичного сообщения нужен довод [3, с. 322]. Если же хадис «ахад» противоречит методам (*усул*), которыми руководствуется законовед, то правомочность этого хадиса аннулируется (*саката фи нафсихи*) [3, с. 326]. Он считает, что явные тексты не нуждаются в сомнительных. Таким образом, если Курсави пытался приблизить их к «мутавадир», то Марджани видит в них аномалию (*шааз*). При этом он также снижает и значение хадисов «машхур», положения которых считает не обязательными во время войны, эпидемии и в других чрезвычайных ситуациях [3, с. 331].

Марджани считает, что хадисы «ахад» можно использовать во второстепенных вопросах (*фуру'*), не связанных с обрядами поклонения. Он приравнивает эти хадисы к сведениям несовершеннолетнего, приводя в пример четырнадцатилетнего Ибн 'Умара, передавшего хадис о смене направления во время молитвы (*киблы*). Его сообщение принимается только потому, что подтверждается другими более надёжными передатчиками [3, с. 337].

Татарский богослов указывает, что Коран без всяких дополнений позволяет читателям почувствовать «божественность» его слова, ощутить себя сподвижниками. Обращение же к дополнениям только портит полноту этих ощущений [3, с. 341]. Возможно, это утверждение является ответом на высказывание Курсави в «Мухтасар ал-Манар», что хадисы «ахад» дают понять «всю полноту истины» [5, с. 65].

Далее Марджани обращается к тем же темам, что и Курсави в своем «Иршад...», и как бы продолжает полемику с ним. Он защищает Абу Ханифу, указывая, что тот очень щепетильно относился к хадисам и берет только выверенные и важные из них, используя метод Пророка по их разъяснению. Он указывает и на то, что его ученики – Абу Юсуф и Мухаммад – также руководствовались хадисами надежных передатчиков [3, с. 344].

Богослов также отрицает возможность отмены хадисов, тем более категории «ахад», и аятов Корана [3, с. 393–395]. По его мнению, решение *иджма'* о достоверности цепочки передатчиков не переводит хадис категории «ахад» в категорию «машхур» [3, с. 357].



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

В то же время Марджани и Курсави объединяет ограничение *иджма'* только сподвижниками, так как оба считают, что в последующем единогласие уже недостижимо. Так же они опровергают и возможность применения в настоящее время *кыяса*, хотя Марджани допускает его только в явных случаях языковой аналогии (*кыяс фи ал-луга*), например, распространение запрета на хамр (букв. «вино»), на все виды опьяняющих веществ.

### **Коран как common sense: последняя попытка сохранения самодостаточности богословской традиции**

Несмотря на то, что главным предметом исследования Курсави в «Иршад...» были хадисы, его главной опорой стали коранические аяты (это можно проследить по его комментарию к «Мухтасар ал-Манар»). Основоположник татарской богословской школы одним из первых перевёл седьмую часть Корана (*хафтияк*) на татарский язык.

Коран и варианты его интерпретации были основой богословия не только Марджани, но и Рамзи. Первый широко использовал тафсиры, а последний сам написал до сих пор не найденный тафсир. Священная книга мусульман стала для Рамзи главным источником по опровержению М. Бигиева в серии статей под общим названием «Мушаига» (Приверженность), опубликованных в журнале «Дин ва магишат».

Влияние ханбалитского мазхаба на Курсави проявляется и во взглядах на Коран, который есть воплощение истины в виде буквального текста, – он не приказывает, а говорит об истине. По Курсави приказ (*амр*) в Коране – это ощущение верующим своей ответственности (*иджаб*), т. е. верующий должен не выполнять приказы, а соизмерять свою жизнь с Кораном. Это не облегчение, не невнимание к религии, а наоборот – полное посвящение себя ей. Курсави считает, что если есть малейшая возможность соблюдения религии, то от неё не надо отказываться, то есть если нет запрета, то лучше делать, чем бездействовать.

Курсави «намертво» привязывает молитву и пост ко времени. Он говорит, что возможность восполнения (*када*) пропущенной молитвы не означает, что допустимо её совершение после наступления времени следующей молитвы. В этом смысле лучше совершить её в первое время, не оттягивая, так как могут возникнуть другие помехи. Курсави рассматривает причины. Например, он считает, что ритуалы в период менструации у женщин не запрещены – запрещено омовение как условие для намаза, которое без него становится бессмысленным [5, с. 20]. Он пишет, что вера (*иман*) – это благодарность Творцу



за своё существование, за совершенство разума, силу воззрения (*куват ан-назар*), намаз – благодарность за телесное здоровье, *закят* – благодарность за имущество, а хадж – за домашний комфорт [5, с. 61].

На наш взгляд, богословские произведения Ш. Марджани – это пик развития татарской богословской традиции, её самое яркое и глубокое воплощение. Главной её чертой, по нашему мнению, можно назвать целостность. Однако во второй половине XIX в. она достигается уже не с помощью текстов или непрерывной традиции. Вмешательство европейского миропредставления становится настолько подавляющим, что Марджани главным элементом этой целостности видит аутентичные тексты и личность учёного. Именно учёный сможет правильным образом расставить имеющиеся письменные источники. Критикуя излишний рационализм мутазилитов, поздних ашаритов, Ибн Сины, Фараби, а также ханафитских учёных Средней Азии, он в то же время высоко ценит их как ученых и часто приводит их мнения.

«Хизамат ал-хаваши» – одно из последних произведений Марджани. В предыдущих он продолжает линию Курсави, а здесь видны элементы новой системы взглядов. Попробуем воссоздать мировоззрение Марджани, приведя в пример его мнение по ключевым вопросам. Так же, как и Курсави, в начале произведения Марджани акцентирует внимание на пропасти, разделяющей понимание человека и знания Аллаха. Он указывает, что более всего воздерживаются от комментариев ханафиты, которые в сложных моментах применяют общий *та'виль*, позволяющий признать и принять буквальную цель (*мурад*) Всевышнего. Ашариты дополняют применяемый термин переносным значением (*маджаз*) [3, с. 4]. И *маджаз*<sup>21</sup>, и *та'виль*<sup>22</sup> употребляются с одной целью – для восхваления Аллаха. Поэтому в перечислении отдельных атрибутов целью является не точное знание, а превознесение Творца [3, с. 4]. Например, сообщения о таких атрибутах Всевышнего, как знание (*'ильм*) и власть (*кудра*), нужны для того, чтобы человек восхвалял Его и подчинялся Ему. Переносный смысл нужен для приближения к истинному смыслу (*хакика*), а не отдалению от него [3, с. 9]. Богослов говорит, что переносный смысл – это часть, тогда как «истинный» смысл – это целое. То есть первое никогда не сможет полностью вытеснить второе [3, с. 11]. Таким образом, если для Курсави важна истинность (*хакика*) в действиях, то для Марджани – в вере.

<sup>21</sup> *Маджас* – вид метафоры, связанный с фигурами речи, мировосприятием, характерным для какого-либо народа, происходящий от глагола *джаза* «выходить за рамки чего-либо». *Маджас*, в отличие от *киная*, не связан с основным смыслом слова.

<sup>22</sup> *Та'виль* (от араб. гл. *авваля* «возвращение к истокам») – метод комментирования Корана в виде предпочтения одного наиболее раннего и аутентичного из имеющихся значений слова в Коране.



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

Человеческий мозг по Марджани – это то, что приводит только к привнесению в религию сугубо «человеческого». На самом же деле для человека нужна лишь религия, «естественная» в плане чистоты восприятия Всевышнего и старательности поклонения. Именно в этом проявляется цель создания человека.

Так, различные умозаключения привели к формированию науки *фикх* (букв. «понимание»). Правоведы-факихи полностью регламентировали хорошие и плохие взгляды и действия, однако часто это не имело под собой никакой боговдохновенной основы. В результате эта наука изгнала мудрость из жизни мусульманина [3, с. 12–13]. Поэтому, резюмирует Марджани, необходимо стремиться к целостному знанию, причем не только источниковедческому знанию исламских священных текстов.

Для использования непрямого значения для Курсави нужен довод в виде хадиса «ахад» или *кьяса* [5, с. 34]. Марджани же говорит о *common sense* – «естественном значении» священного текста. Если главной целью Марджани является утверждение *маджаса* как главного и естественного значения, то Курсави подробно разъясняет, почему невозможно метафорическое понимание некоторых аятов [5, с. 81–83].

Но главное отличие в том, что Курсави не видит проблемы в крайностях. Он считает, что хотя держать пост, доводящий человека до полного изнеможения, и неправильно, однако в целях наполнения сердца верой (*иман*) это дозволено (*рухса*) [5, с. 55]. Марджани же выбирает минимальную форму обязательного и является сторонником интерпретации. Здесь также можно увидеть и специфику тех авторитетов, к кому обращаются авторы. Если Курсави опирается на труд «Манар ал-анвар» Хафизуддина ан-Насафи, который относят к произведениям по методологии права (*усуль фикх*), то Марджани комментирует «Танких ал-усул» Садр аш-шариа – произведение, в котором используются как методы законоведов, так и схоластов (*мутакаллимов*).

### **От хадисов «ахад» к фитре: эволюция определения веры (*имана*) в эпоху модернизма**

Хадисы «ахад» и *фитра* – это два элемента религиозного сознания и дискурса, метафизически разные, но логически очень схожие. Оба они говорят о наличии некоего сомнительного, которое нельзя игнорировать, причём это непринципиальное делают центром богословской картины мира. Первый из этих элементов отчуждён от человека, человек поставлен в подчинённое, но центральное положение. Он должен собрать разбросанные «пазлы» в некую



целостную картину. Второй же находится внутри человека и общества. Это – прирождённая религиозность. Её надо принять на интуитивном уровне и обогатить книжными знаниями.

Курсави, развивая мысль автора ан-Насафи в «Манар ал-анвар», связывал допророческое время с разумом, то есть считал, что по своей природе человек без видимых духовных ориентиров (священных текстов и группы единомышленников) способен верить в единого Бога. Он подходил к этому вопросу исторически, считая, что со времени Ноя (*Нуха*) определённые группы людей были в курсе существования пророков единого бога. То есть *фитра* – первородная чистота, свойственна не только человеку как виду, но и как представителю некоей этнической группы<sup>23</sup>. Если Курсави считал, что ислам полностью отменил предыдущие послания, что нельзя изучать послания Иисуса (*Исы*), Моисея (*Мусы*), Авраама (*Ибрахима*) по имеющимся книгам, так как они могут повлиять на верующего [5, с. 87–88], то М. Рамзи в комментарии к «Мактубат» имама Раббани ратовал за единое единобожие (*таухид*), некое вневременное «интеллектуальное облако» монотеизма, которое, как демонстрируется на примере тюркской семьи народов в его историческом труде «Тальфик ал-ахбар», на примордиальном уровне понимали и знали целые народы.

Сдвиг в богословии XIX в. идёт как в области отношения к атрибутам Всевышнего, так и в социальной основе религии. Курсави в своём письме-ответе на обвинения среднеазиатских богословов писал, что чёткое количество атрибутов нужно для людей, но оно не свойственно самой сущности Всевышнего [8]. Марджани углубил это понимание и расширил его, применив к понятию «время». Рамзи же никак не ограничивал только количество атрибутов.

В социальном плане пальма первенства перешла от мутакаллимов к факихам, учитывающим местные региональные особенности. У Курсави появляется указание на отдельного муджтахиды, ранжирующего священные тексты, у Марджани – уже институализированное духовенство, опирающееся на несомненные источники и формирующее местный интеллектуальный колорит, а Рамзи вводит этнический элемент. Помимо религиозной метафоричности Корана Марджани говорит и о метафоричности элементов, связанных с верой (Каабы, пророка Мухаммада и т.д.). Он ставит пророка Авраама (*Ибрахима*) выше по значению, но не по личным качествам, последнего из

---

<sup>23</sup> Слова от корня *фатара* часто встречаются в Коране и имеют много значений. Основной смысл слова *фитра* – это «естественная первозданность». Однако в Коране чаще встречаются различные формы глагола со значением «творить» или существительного мужского рода «трещина, недостаток».



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

пророков, тем самым возвышая единобожие как некую «вещь-в-себе», некий общий феномен.

Рамзи приблизил понимание религии к простому человеку. Он собрал в определении *фитры* всю авраамическую традицию и дал в руки человека Коран. Такая формулировка была также связана с его полемикой с Мусой Бигиевым, который рассматривал *фитру* как стремление человека к счастью, вне зависимости от критерия чистоты [9, с. 17, 32].

## Заключение

Таким образом, Курсави оживляет Коран при помощи сунны, Марджани высоко оценивает правильное мировоззрение, опирающееся на чувства и откровение, то есть, другими словами, системное богословие. Общим для них считается борьба с «привнесённым». При Курсави им (привнесенным) считалась дополнительная богословская рационализация, а в период зарождения эпохи «джадидизма» – искажающий религию рационализм, видоизменяющий основы религии. Оба автора борются за истину, но разными методами. Во времена Курсави считалось, что истина лежит в предании, а Марджани полагал, что предание необходимо очищать учёному с помощью аятов и *common sense*. Однако Курсави большое значение оставлял за размышлением. Главная проблема хадисоведения для Курсави – точность устной передачи. Он говорит, что неверно упоминать в начале хадисов слова «сказал», «передал» и т.д. Нужно использовать слово «писал». Поэтому он делит хадисы на буквальные и передающие смысл. Большинство хадисов он относит ко вторым. Более того, существование некой рефлексии в виде размышления (*таамул*) и предназначения (*тахсис*) он считал признаком достоверности хадиса<sup>24</sup> [5, с. 75]. Поэтому хадисы для него – это не только сам священный, ниспосланный текст: он пытался составить методологию максимального избегания ошибок в передаче. Марджани же составляет некую богословскую целостную теорию на основе уже завоевавших авторитет хадисов.

Является ли Марджани политизатором? Является ли Курсави, как в дальнейшем Баруди и Фахретдин, сторонником богословского буквализма и антропоморфизма? На наш взгляд, именно Курсави стал бóльшим авторитетом для джадидов-реформаторов, чем Марджани, мазхабическая принадлежность которого в трудах бросается в глаза. Мы считаем, что дихотомия Марджани – Курсави разделила татарское общество на чисто религиозных (группа

---

<sup>24</sup> Здесь можно увидеть некое очертание хадисоведческой методологии З. Кадыри в Османской империи.



Г. Баруди – Ш. Шараф, Н. Тютяри и др.) и общественно-религиозных (Г.-Р. Ибрагимов и др.) деятелей. Причем последняя группа была объединяющей: могла объединяться как с кадимистами-консерваторами, так и со светскими национальными деятелями (как Г. Исхаки). Однако её светскость часто делала её сложной к восприятию людьми с преимущественно религиозной идентичностью<sup>25</sup>.

## Литература

1. Абу-н-Наср Курсави. *Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад)*. Пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 304 с.
2. Spannaus Nathan. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abū Nasr Qūrsāwī (1776–1812)*. Ph.D thesis. Montréal: McGill University; 2012. 267 p.
3. Аллама ал-мухаккик Шихабутдин ал-Марджани. *Китаб хизамат ал-хавашии ли-идахат ал-гавашии*. Казань, 1889. 443 с.
4. Алляма Аби-н-наسر Абдуннасыр б. Ибрагим ал-Булгари ал-Курсави. *Китаб иршад ли-л-'ибад*. Казань, 1321 г. х. 67 с.
5. Абу-н-наسر Абденнасыр б. Ибрагим ал-Казани ал-Ханафи ал-Ханифи. *Шарх мухтасар ал-Манар*. 134 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://darul-kutub.com/uploads/books/7683e5ead51a4594c52be15c9fc03f3cb44fdb35.pdf> (дата обращения: 31.05.2021).
6. Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Рисаля ал-иршадиййа. *Избранное*. Казань, 2007. С. 207–224.
7. Kudaynetov Said Ali. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ġavâşî adlı eseri bağlamında. Yüksek Lisans tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi; 2008. VII +155 s.
8. Курсави Абуннасыр. *Письмо 'Абдаррахману б. Мухаммадшарифу ал-Кирмани, преподавателю (мударрис) из Сеитовской слободы*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam-portal.ru/e-store/books/95/863/> (дата обращения: 31.05.2021).

---

<sup>25</sup> По нашему мнению, комментатор произведения, несмотря на свою критику, отчасти бессознательно берёт на вооружение логику и информацию комментированного произведения. Комментируя один текст, Курсави содержание брал из другого – в том числе из «Маджами ал-хакаик» имама Абу Саида ал-Хадими, у сына которого учился брат Абуннасыра Абдулхалик. От него же, возможно, была заимствована идея неограниченного «иджтихада» [10, с. 167–182]. Основные ссылки идут именно по этому последнему труду. Богословы безусловно отражают своё время, свой регион (в смысле этнической и политической составляющей). Поэтому выбранные могут считаться историческими источниками и демонстрируют эволюцию мировоззрения внутрироссийского ислама XIX века.



Гильмутдинов Д. Р.

Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

9. Бигиев М. *Шәриғатъ әсаслары*. Петроград: Типография М.-А. Максудова; 1917. 72 б.

10. Okur Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)*. İstanbul: Mizan Yayınevi; 2010. 254 s.

## References

1. Abu-n-Nasr Kursavi. *Nastavlenie ljudej na put' istiny (al-Irshad li-l-'ibad)* [Guidance to the Straight Path]. Tr. from Arab. Kazan: Tatar Publishing House; 2005. 304 p. (In Russian)

2. Spannaus Nathan. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abū Nasr Qūrsāwī (1776–1812): Ph.D thesis*. Montréal: McGill University Press; 2012. 267 p.

3. Allama al-muhakkik Shihabuddin al-Mardzhani. *Kitab hizamat al'-havashi li-idahat al'-gavashi* [Code of Commentaries for eliminating the veil of ignorance]. Kazan, 1889. 443 p. (In Arabic)

4. Alljama Abi-n-nasr Abdunnasyr b. Ibragim al-Bulgari al-Kursavi. *Kitab irshad li-l-'ibad* [Guidance to the Straight Path]. Kazan, 1321 h. 67 p. (In Arabic)

5. Abu-n-nasr Abdennasyr b. Ibragim al-Kazani al-Hanafi al-Hanifi. *Sharh muhtasar al-Manar* [The commentaries on 'Mukhtasar al-Manār']. 134 p. [Electronic source]. Available at: <https://darul-kutub.com/uploads/books/7683e5ead51a4594c52be15c9fc03f3cba4fdb35.pdf> (Accessed: 31.05.2021). (In Arabic)

6. Gabdrahim Utyz-Imjani al-Bulgari. Risalja al-irshadijja [Guiding pamphlet]. *Izbrannoe* [Selected works]. Kazan, 2007, pp. 207–224. (In Russian)

7. Kudaynetov Said Ali. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ğavâşî adlı eseri bağlamında. Yüksek Lisans tezi* [Sh. Marjani's views on 'Usul Fikh' in his "Hizamat al'-havashi li-idahat al'-gavashi". Thesis]. Ankara Üniversitesi Press; 2008. VII +155 p. (In Turkish)

8. Qursavi Abu-n-Nasr. *Pis'mo 'Abdarrakhmanu b. Mukhammadsharifu al-Kirmani, prepodavatelyu (mudarris) iz Seitovskoy slobody* [A letter to 'Abd ar-Rahmān b. Muhammād Sharīf al-Kirmāni, to a tutor (mudarris) from 'Sayid' settlement] [Electronic source]. Available at: <http://www.islam-portal.ru/e-store/books/95/863/>. (Accessed: 31.05.2021). (In Russian)

9. Bigiev M. *Shәriғat' әсаслары* [The Basics of Islamic Law]. Petrograd: A.-M. Maqsudov's Publifhing House; 1917. 72 p. (In Old-Tatar)

10. Okur Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)* [The investigations on Ottoman's 'Usul Fikh']. İstanbul: Mizan Yayınevi Publ.; 2010. 254 p. (In Turkish)



### **Информация об авторе**

*Гильмутдинов Данияр Рустамович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

*Daniyar R. Gilmutdinov*, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 1 июня 2021  
Одобрена рецензентами: 15 сентября 2021  
Принята к публикации: 3 октября 2021

### **Article info**

Received: June 1, 2021  
Reviewed: September 15, 2021  
Accepted: October 3, 2021