

Дамир Шагавиев

ШИГАБУТДИН МАРДЖАНИ КАК СУФИЙ

*Я не шейх, не отпрыск шейха.
Всемогущему хвала,
что я не вероотступник,
не тюрид и не мулла.
Джами, «Газели».*

Знаменитый татарский ученый Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818-1889) был неравнодушен к суфийскому течению ислама, хотя многим исследователям в области татарской истории об этом известно мало. Суфизм на протяжении многих веков был популярным и распространенным явлением на мусульманском Востоке. Несмотря на то, что в современном Татарстане суфизм не обладает сильным влиянием и распространением 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 было более ста суфийских шейхов¹. По мнению западных исследователей Беннигсена и Уимбуша, первые суфии этого региона были представителями кадиритского братства². 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 болгаро-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 Сибири³. Как и в Средней Азии, йасавийя в Поволжье и Приуралье, лишившись своего влияния, уступила место накшбандийскому братству, с которым она была тесно связана⁴. Впоследствии среди татарского духовенства полностью доминировала накшбандийя.

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 того периода, которых принято считать оппозиционными официальному духовенству, имели отношение к накшбандийскому тарикату⁵. Марджани, будучи ярким представителем джадидизма, мог в то же 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 суфием⁶. Подобное наблюдается и в арабском мире того периода. Египетский мусульманский реформатор Мухаммад 'Абдух (Абдо) был неравнодушен к суфизму и имел отношение к шазилийскому⁷ тарикату⁸. Мусульманские реформаторы имели претензии прежде всего к современным им суфиям, к тем, кто, по их мнению, искажил истинный суфизм. Суфизм же в своем классическом виде привлекал их. Называться суфием или утверждать свою принадлежность к братству 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 в наибольшей степени проявился в среднеазиатском периоде его жизни. Марджани был учеником трех суфийских шейхов накшбандийского ордена: 'Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. в 1852 г.), 'Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855 г.) и Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.)⁹. Все трое принадлежали к ветви накшбандийского братства ал-

муджаддидийа¹⁰. Согласно археографическим источникам и сведениям самого Марджани, учение этой ветви проникает в Поволжье из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули¹¹ (ум. в 1802 г.) – духовного наставника Утыз-Имяни¹². 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 его лить слезы»¹³.

Первый суфийский учитель Марджани шейх 'Убайдулла был сыном и духовным преемником бухарского шейха муджаддидийа Халифы Нийазкули (Ишана ат-Туркмани)¹⁴. Халифа Нийазкули, чей престиж был высок в Бухаре, также имел группу татарских последователей. Самым сильным учеником Нийазкули из татар был выдающийся ученый Абу Наср ал-Курсави¹⁵.

Шигабутдин Марджани не просто был мюридом (учеником) шейхов. Он получил от шейха Сахибзадэ иджазат, т.е. право быть муршидом – духовным учителем¹⁶. При этом был соблюден традиционный для накшбандийа порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад)¹⁷, был облачен в суфийское «рубище» (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь¹⁸. В этом статусе татарский ученый мог полностью посвятить себя воспитанию новых мюридов, создать суфийский кружок (халака) или обитель (завийа или ханака). В «Вафийат ал-аслаф» Марджани, вслед

за упоминанием о том, 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 Накшбанда¹⁹.

Третий суфийский наставник Ш. Марджани упоминается Ризаэтдином Фахретдином в «Асар» в главе «Остазлары вә шәехләре» («Учителя и шейхи Марджани») и Галимджаном Баруди в сборнике «Марджани»²¹. Известно только, что Марджани встретился с ним в Медине во время хаджа. В Медине татарский ученый пробыл около двух недель. О том, сколько дней из этого времени было посвящено духовному наставлению, информации нет. Как пишет сам Марджани: «Шейх Мазхар хазрат после пятничной молитвы, повернувшись в сторону священной могилы, сделал для меня молитву (ду'а)»²². Учитывая, что шейх Мазхар обратился лицом в сторону могилы Пророка, можно предположить, что его молитва имела какой-то особый суфийский характер.

Сообщения, которые со слов современников Марджани передает Шахар Шараф, обнаруживают, что его образ жизни в Бухаре напоминал картины из жития праведных мусульманских ученых, отшельников, истинных аскетов. Например, он старался всегда быть один и даже по улице ходил, опустив голову и закутавшись в халат так, чтобы его никто не узнал. Сам он обосновывал это боязнью встретить знакомого, с которым ему бы пришлось долго говорить, что привело бы к никчемной трате времени²³. Это наглядный пример проявления аскетического поведения суфия. Один из современников Марджани, живших рядом или вместе с ним, передавал, что на рассвете (т.е. на утреннюю молитву) он отправлялся к ишану²⁴ Сахибзадэ и находился у него до восхо-

да солнца, что каждый день он читал определенные фрагменты из Корана (т.е. читал вирд²⁵). О суфийском поведении татарского ученого говорит и такой случай: с целью благословения (табаррук) Марджани пил чай, приготовленный после собрания бухарских ученых из недопитых ими остатков²⁶.

Возможно, отдельные проявления суфизма (или того, что некоторые исследователи называют народным исламом) в Средней Азии не находили его одобрения. Так, передает Шахар Шараф²⁷, Марджани, наблюдая в Бухаре чрезмерное почитание жителями могил и громкое зывание к святым о помощи (тавассул или мадад)²⁸, 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)²⁹. Но при этом он не высказывался в пользу запрета данных действий бухарцев. Это указывает на то, что он не придерживался крайних взглядов по данному вопросу,³⁰ а занимал позицию традиционного вероучения и не был против обрядов, имеющих распространение в суфийской среде³¹.

Среди учеников (шакирдов) Марджани упоминается Заки ад-дин ал-Муслими³², имам и преподаватель медресе в Петропавловске, 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...»³³. По нашему мнению, Заки ад-дин ал-Муслими был, скорее всего, не только шакирдом Марджани, получающим религиозные знания от учителя, но также и его мюридом. Примечательно, что в одном из своих посланий он называет Марджани «Мудрым учителем», или «Учителем-мудрецом» (ал-Устаз ал-Хахим), что очень свойственно суфиям, а после его имени упоминает формулу «Куддиса сирру-ху» («Да освятится его сирр!»)³⁴. 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. раньше кончины своего учителя, употребление им такой формулы нужно переводить следующим образом: «Да освятит Аллах его душу!», т.е. в чисто суфийском смысле. Более точно слово сирр означает у суфиев самую глубинную часть души человека, которая обращена к Богу³⁵.

С конца XVIII века до начала XX-го в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль, как уже упоминалось, играло суфийское братство Накшбандийя. Суфизм пустил здесь крепкие корни, практически все мусульманские учебные заведения контролировались учеными, состоявшими в рядах данного братства³⁶. Должности официального духовенства также распределялись среди последователей этого тариката. Не исключено также, что рассчитывать в то время на высокое положение в обществе, право предложения новых идей в сфере ре-

лигии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия было невозможно. Поэтому, на наш взгляд, Марджани перед возвращением на родину «не упустил шанса» получить статус муршида (духовного наставника) – подобно тому, как в эпоху Советского Союза многие талантливые и образованные молодые люди для дальнейшего продвижения по служебной лестнице обзаводились партийным билетом. При этом Марджани мог оставаться сторонником мистического пути и искренне верить в дело суфизма. Вернувшись в Казань, он не пошел по пути, который избрал для себя шейх Зайнулла Расули, и в результате не прославился в этой ипостаси.

С другой стороны, Ш. Марджани достиг определенных духовных степеней, дающих право считаться настоящим суфием и муршидом, но, следуя определенным принципам, он не считал себя готовым к активной суфийской деятельности или не видел подходящей среды вокруг себя. Сами суфии считают, что иджазат от шейха невозможно получить случайным образом, лишь понравившись ему или оказав какие-либо услуги. Во-первых, шейх должен получить определенный знак (знамение) от Всевышнего, во-вторых, чтобы быть муршидом, нужно обладать рядом качеств³⁷. В конце концов, мюриду необходимо пройти определенные этапы мистического пути, которые подробно описаны в суфийской литературе. Поэтому Марджани все-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал своих суфийских взглядов, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольствия Всевышнего.

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 так до своей кончины никому и не показал, проявив скромность и самоуничтожение,³⁸ что, в принципе, совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандийя, состоящей в скрывании своего благочестия от окружающих.

Примечательны в этой связи оценки современников Марджани, попавшие в сборник, посвященный столетию со дня его рождения. Так, отец писателя Фатиха Карими Гильман-ахун рассказывает о том, как он, вместе со своими попутчиками по хаджу, встретился с Марджани в его мечети в Казани. Тот очень коротко с ними побеседовал и сразу ушел домой.³⁹ Друзья Гильман-ахуна, вернувшись из Мекки и ощущавшие на себе внимание своих и тамошних мусульман, в том числе суфиев, ожидали, что Марджани встретит их с объятиями, поведет к себе домой и щедро угостит. Настроение их было испорчено. А ошеломленный Гильман-ахун сказал старшему группы: «В Хиджазе нас чрезмерно восхваляли, даже снабдили некоторых из нас бумагами, дающими полномочия ишанов и шейхов. Наконец-то выяснилось, что все эти оценки не соответствуют действительности. Истинную оценку нам дал Марджани. Если есть истинный шейх в мусульманском мире – это, несомненно, он. Настоящим ученым не подобает болтать с каждым встречным и поперечным. Этот человек, как и его труд «Назурат ал-хакк...», заслуживают высшей похвалы...».⁴⁰ 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 настроенно 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 поминал 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...».⁴¹ Также положительно он отзывался о Баха' ад-дине Накшбанде: «Он был одним из выдающихся суфийских шейхов, величайших гностиков своего времени, глава общины Накшбандийя... Его тарикат и убеждения были праведными и соответствовали шариату, исключали ересь... У нас есть связь с его тарикатом...».⁴² Рассказал Марджани и о татарских суфиях, например, он упоминает Абу Мухаммада Касима ал-Казани (ум. в 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...».⁴³ 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, «Хилйат 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 муджаддийя» ас-Сирхинди и другие.

В 1898 году в Казани вышла книга «Рихлэт әл-Мәрджәни», где Марджани описывает свой путь в Мекку для исполнения хаджа.⁴⁴ Находясь в Стамбуле, он побывал в мечети Абу Аййуба ал-Ансари (сподвижника Пророка Мухаммада) и на его могиле, посетил места, где хранились вещи, принадлежащие Пророку Мухаммаду. 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, где читал молитвы. В Медине он посетил место под названием «худжрат ас-са'ада», где похоронены Пророк Мухаммад и его дочь Фатима, совершил там действия, которые вряд ли возможно совершить открыто в настоящее время.⁴⁵ Там же, в Медине, как указывалось ранее, он встретил шейха Мазхара, ставшего его третьим учителем в области тасаввуфа. События, описанные в книге, произошли в 1880 году. По ним мы можем судить о суфийском поведении татарского ученого в последний период его жизни, а значит, Марджани оставался верным суфийским традициям в течение всего своего жизненного пути.

В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм как путь борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка Мухаммада (асхаб) и их последовате-

лей (таби'ун). Марджани неоднократно подчеркивал превосходство суфиев над факихами и мутакаллимами в деле познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей ученых-богословов. Подобно Ибн Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, что подробно разъяснил в своем труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Он также не препятствовал своим шакирдам заниматься тасаввуфом, похвально отзывался перед ними об ишанах и воспитывал мюридов, как писал Шахар Шараф.⁴⁶ Однако либо от того, 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 Гомәри) 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 Шигабутдину Марджани по поводу того, что тот не воспитывал мюридов, при этом достигнув высокой степени продвижения на мистическом пути. Тогда Марджани оправдался отсутствием времени.⁴⁷ 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.⁴⁸ Этот же автор, подкрепляя свое мнение в непрямой 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 заставляли своего учителя за чтением вирда (т.е. определенных молитв и коранических аятов), которое он исполнял каждый день. Потом он приводит 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 Корана, не похожим 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 взглядах 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»)⁴⁹. 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 касался именно тех, кто ложно выдавал себя за суфийских шейхов в целях обогащения и обретения 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.⁵⁰ Но он пишет, что вместо

этого Марджани советовал шакирдам больше читать Коран, стараясь понять его смыслы.⁵¹ 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 легкий путь к праведности, давая 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.⁵²

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 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.⁵³ 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 его как путь к совершенству и очищению, но не используют его возможности.⁵⁴

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 о положительном влиянии такого чтения на мусульманина в целом. Многие шейхи рекомендуют делать это регулярно в течение всей жизни, прочитывая многократно Ко-

ран от начала до конца.⁵⁵ Современники Марджани свидетельствуют, что в течение дня он читал три джуза (1/30 часть) (т.е. за один месяц прочитывал Коран полностью три раза)⁵⁶, причем один джуз прочитывался им во время пятикратных намазов.⁵⁷ Шахар Шараф приводит следующий интересный рассказ. Один из шакирдов Марджани, мулла 'Имран ибн Са'ид ал-Багиши, желая вступить в тарикат, попросил его указать 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».⁵⁸ 'Абд ал-Хамид (Габделхамит) ал-Муслими, комментируя этот отрывок из биографии на страницах журнала «Шура»,⁶⁰ 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.) также попросил назвать совершенного муршида (муршид камил). Ответ Марджани был похож на предыдущий, однако 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 данная информация также была предоставлена Шахару Шарафу, как главному биографу Марджани, но тот по неизвестным причинам опустил эти слова. Из вышесказанного следует, что в своем времени Марджани не видел достойных суфийских шейхов, достигших высших духовных степеней. Его духовный наставник, 'Абд ал-Кадир ибн Нийаз, от которого он имел иджазат, к тому времени уже скончался, поэтому к нему направ-

лять 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 и который, так же как и другие приверженцы реформ (джадиды), считал ишанов паразитирующей прослойкой мусульманского общества.

В суфийской литературе доказывалось, 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.⁶¹ Наверняка, изучая науку тасаввуфа у трех суфийских наставников, Марджани знал об этом и не мог утверждать о завершении времени суфийских шейхов. Интересно, что 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 при этом он приводит доводы в пользу того, что муршиды, несовершенные, но имеющие разрешение от совершенных, могут и обязаны продолжать свою деятельность.⁶²

Габделхамит ал-Муслими в своей статье, рассуждая об истинном и искаженном суфизме, основывался и на мнениях 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.⁶³ То есть, Мухаммад Абдо все же не исключал возможности существования в его время суфийского шейха, которому можно присягнуть и следовать. В то же время он предостерегал от следования шарлатанам в облики богобоязненных муршидов. Здесь, как нам видится, позиции Марджани и Абдо сходятся.

Биограф Ш. Марджани склоняется к тому, что главной причиной увлечения татарского ученого суфизмом были труды имама Абу Хамида ал-Газали, с которыми он подробно ознакомился в Средней Азии. Он также не исключает, что на него повлияли среднеазиатские сторонники тасавуфа, такие как, например, его наставник в религиозных науках Абу Са'ид ибн 'Абд ал-Хай ас-Самарканди.⁶⁴ 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 ордена, самого распространенного (после ал-кадирийа)⁶⁵ духовного братства в мусульманском мире. И как уже было сказано, братство накшбандийа 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, не повлияла в какой-то мере на формирование его богословских взглядов и его поведение. А то, что он ссылаясь 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 муджаддидийа, 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 втайне то, что получил от своего суфийского мастера. Он не хотел, чтобы его ассоциировали с невежественными ишанами, лжесуфиями и шарлатанами.

Примечания:

1. Произведение Хусайна Зарифа, менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. На него ссылаются 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, 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.

2. 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) (?).

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

4. Основатель накшибандийа Баха' ад-дин Накшибанд 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 Накшибанд 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.
5. Тарика (тарикат) – метод мистического познания Истины или мистический путь; также под тарикатом понимается суфийское братство.
6. Речь идет о его арабоязычном произведении «ал-Ваши'а», посвященном критике шиитских догматов.
7. 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.
8. 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. Таххик Тахир ат-Танахи. Каир: ал-Хай'а ал-'амма ли-кусур ас-сакафа, 2005, с.30-34). В беседе с одним из суфийских шейхов шазилийского тариката он заявил ему, что он из людей шазилиййа (см.: Хивар фи-т-тасавуф ва-л-вилайа// 'Абдух, Мухаммад. ал-Амал ал-камила. Таххик Мухаммад 'Имара. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.546).
8. См.: Марджани: Мукаддимат вафийат ал-аслаф, Казань, 1883, с.285; Баруди, Галимжан: «Мөрҗәни хақында измалы мәғлүмат»//«Мөрҗәни» эҗьентыгы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том 1, с. 168; Шараф, Шахар: «Мөрҗәниен төрҗәмзи хәле»// [сборник] Марджани, Казань: Магариф, 1915, с.72; Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: 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 «Мөрҗәниен төрҗәмзи хәле» («Биография Марджани»), является Шахар Шараф); Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, Казань, 1993, с.181; Maras I., *Türk Dünyasında Dini Yenileme (1850-1917)*, İstanbul: Otuken, 2002, s.168.
9. См.: об этой ветви Накшибандийа: Babadzanov B. "On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawar'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 Baskchirien, 1789-1889*, Vochum, 1997, p.86-98. Позднее в Волго-Уральском регионе благодаря шейху З. Расули среди татаро-башкирского населения получило распространение накшибандийское учение ветви халидиййа, которая сама была боковым ответвлением муджадидиййа (См.: Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшибанди. Избранные произведения, с.68).
10. Его сильнолю (цепь духовной преемственности) возводят по линии Джами (ум. 1492) и Хамадани к Абу Бакру.
11. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. ОРКК КГУ №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.
12. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Т.6, л. 212б-213а; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте, с.116-117.
13. См. о Халифе Низзкули: Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskchirien, 1789-1889*, Vochum, 1997, p.90-92.
14. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшибанди. Избранные произведения, с.71; также см.: Maras I., *Türk Dünyasında Dini Yenileme*, s.52, 169-70.
15. См.: Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: Рухият, 1998, с.76.
16. Как разъясняется в книге современного дагестанского накшибандийского шейха Саида Чиркейского, письменное разрешение является главным показателем авторитетности мурида и имеет большое значение в суфийских кругах (См.: аль-Чиркави, Саид-афанди: Сокровищница благодатных знаний, Москва: Ихлас, 2003, с.233-239).
17. О суфийских атрибутах см.: Эрнст, Карл: Суфизм, Москва: Гранд, 2002, с.189-191; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм, с.198-9.
18. 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.
19. См.: Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, с.181.
20. См.: Баруди, Галимжан. Мөрҗәни хақында измалы мәғлүмат // «Мөр-җәни» эҗьентыгы (Сб. Марджани), с. 168.
21. Марджани Ш. Рихләт ал-Мөрҗәни, с.20; Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, с.130; Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: Рухият, 1998, с.132.

22. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: 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.: ал-Чиркави, Саид-афанди: Сокровищница благодатных знаний, М.: Ихлас, 2003, с.113-14). Удивительно, что Мухаммад Абдо также пишет о себе, что в годы учебы в ал-Азхаре, уже будучи 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.
23. Ишан – почетное наименование суфийского наставника в Средней Азии и Поволжье.
24. 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).
25. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: 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 сообщает, 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.
26. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: Рухият, 1998, с.79.
27. При этом обращаются к покойному святому или пророку, чтобы тот попросил за них у Аллаха. Такой практики на территории Татарстана, видимо, не наблюдалось, по причине отсутствия могил пророков или святых очень высокого ранга.
28. Имеется в виду произнесение «Аллаху акбар» во время праздников Курбан-байрам и Рамазан-байрам после обязательного намаза.
29. Например, приверженцы ваххабизма запрещают практику тавассуля (обращения к покойным святым) и почитание могил, объявляя это многобожием. В накшибандийском 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.
30. Если опять сравнить татарского ученого с египетским муфтием Мухаммадом Абдо, то последний, несмотря на подтверждения своей принадлежности к суфизму, называл подобные проявления «народного ислама» неприемлемым нововедением (бид'а). См.: 'Абдух, Мухаммад. ал-'Амал ал-камила. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.535-539, 555.
31. См.: Марджани Ш. Мустафаад ал-ахбар. Казань, 1900, том 2, с. 277-278; Заки ад-Дин 'Абд ал-Хабир ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими упоминается Ризаэтдином Фахреддиновым в списке учеников Ш.Марджани (см.: «Болгар вә Казан төрекләре», с. 182); Р. Фахреддинов написал подробно о нем в своем «Асар» (См.: Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вақыт», 1912 г., 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).
32. См.: Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вақыт», 1912г., с.127.
33. Это послание было опубликовано и вошло в заключительную часть произведения Марджани «ал-Хикма ал-балига» (См.: ал-Хикма ал-балига, Казань, 1889, с.159).
34. Трактровка слова сирр была предложена нам профессором Кньшем А.А., с которым мы непосредственно обсуждали данный вопрос. Позднее я обнаружил, что такая же формула произносится после упоминания имени ныне здравствующего накшибандийского 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).
35. 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.
36. См.: Кньши, Тасавуф//ИЭС, с.228; Мухаммад, Юсуф Хаттар: Суфийская энциклопедия, Казань: Иман, 2004, с.124-125; 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. Марджани обладал большими знаниями в области религии, способностью доказывать свою точку зрения, и все это, дополняемое его внешним видом и, в немалой степени, особым поведением среди людей, внушало окружающим почтительный страх. Люди невольно уважали и возвеличивали его. Даже противники Марджани в его присутствии не решались что-либо сказать против него. То есть мы хотим сказать, что Марджани обладал харизмой, т.е. духовным автори-

тетом. Возможно, были те, кто считал его святым или истинным шейхом. Обищаясь 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.

37. См.: Марджани, Мустафад ал-ахбар, том 2, с.146; Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с. 30; об этом ишане написано в «Мустафад ал-ахбар» и «Асар».

38. См. «Мэрэжэни» эсыентыгы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том.1, с. 194-5; Ризаэдин Фэхретдин, Болгар вэ Казан торек-лэре, с.165-6; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005, с.57-8.

39. Перевод Мунира Юсупова.

40. Факхрединов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вакыт», 1912г., с.128.

41. 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.

42. 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.

43. См.: Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. Казань: 1898; Ризаэдин Факхретдин, Болгар вэ Казан тореклэре, с.117-137; Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.122-137.

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

45. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.76-77; Муслими 'Абд ал-Хамид: «Марджани»// Шура, 1916 №4, с.101 (в этой статье автор цитирует и комментирует Шахара Шарафа).

46. См.: Гомэри, Габдрахман: «Боек остаз Мэрэжэни хэзрэт хакында хатыйратым (хатирэлэрем)» // «Мэрэжэни» эсыентыгы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том.2, с. 53.

47. Что и видно в статье Габдрахмана Гомэри (см.: там же, с.53-55).

48. Там же, с.54; также см.: Саттар-Муллиле, Гомэр. Татар исемиэре 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.

49. В принципе суфизму не свойственен прозелитизм и дух миссионерства (См.: Эрнст К. Суфизм, с.183-187).

50. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.77.

51. См.: аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. М.: Ихлас, 2002, с.351.

52. 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.

53. м.: The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «Mutabarikun», с.290.

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

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

56. См.: сб. Марджани, Казань: Иман, 2001, т.2, с.171-2.

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

58. См.: ал-Муслими, 'Абд ал-Хамид: «Марджани»//Шура, 1916 №4, с.101-102.

59. О его мнении по поводу ишанов и суфизма см.: Maras I. Türk Dünyasında Dini Yenileste, s.171-74.

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

61. См.: там же, с.226-227.

62. Хивар фи-т-тасаввуф ва-л-вилайа/'Абдух, Мухаммад. ал-Амал ал-камилла. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.548-9.

63. 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.

64. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с. 77.

65. См.: Акимушкин О. Накибандийя//ИЭС, М.: 1991, с.187.