

Идиятуллина Г.

РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В XVIII В.

В связи с потерей государственности и последовавшими затем религиозными репрессиями, разрушением мечетей и медресе – главных очагов просвещения, получение классического исламского образования в своем отечестве для мусульман Поволжья стало практически недоступно. Единственным выходом в сложившейся ситуации оставалось обучение за пределами русских границ, в странах ислама. Вполне закономерно, что взаимосвязи с этими регионами, контакты с зарубежными единоверцами во многом определяли последующее развитие общественной, богословской мысли Поволжья и Приуралья. В целом можно выделить два направления, служивших каналами проникновения новых течений и идей – это Дагестан и Средняя Азия (Мавераннахр).

Как отмечал Р. Фахреддин, первоначально мусульмане Поволжья отправлялись на обучение в Дагестан¹. Вероятно, выбор этот в немалой степени был определен маршрутом передвижения местных купцов: наиболее освоенный ими торговый путь проходил по Волге, вниз по течению, через Астрахань, откуда казанцы попадали в Закавказье, Иран и Среднюю Азию. Дагестан, за которым укрепилось почетное название моря наук (бахр ал-'улум) в течение всего периода средневековья, вплоть до 18 в., поддерживал тесные связи с арабским Восточным Средиземноморьем, Йеменом, Ираном. К тому же здесь издавна проживали колонии арабских переселенцев, сохранивших родной язык. Неудивительно, что выпускники медресе, в которых преподавание велось на арабском (в отличие от персидского в Мавераннахре), отличались высоким уровнем владения этим языком. Как отмечают исследователи, еще в 18-19 вв. 'улама Йемена восхищались их познаниями и даже просто чистой арабской речью².

Одно из знаменитых медресе Дагестана было основано Мухаммадом б. Мусой ал-Кудуки (1652–1717) – автором популярных сочинений по грамматике, логике, догматике, многочисленных записей по вопросам фикха. Известно также, что он много путешествовал, посетил Египет, Южную Аравию. В Йемене он познакомился с Салихом ал-Йамани, у которого учился в течение 7 лет и перенимал многие его взгляды – так, придерживаясь в догматике системы Аш'ари,

а в фикхе - Шафи'и, он не считал себя связанным с ними, а по примеру Йамани прибежал к иджтихаду³. К тому же Кудуки был поборником исламизации быта и правовых обычаев горцев, выступал за уничтожение противоречащих шариату адатов. Медресе его пользовалась большой популярностью на Северном Кавказе, Дагестане, Поволжье, и соответственно служило одним из источников распространения подобных идей в этих регионах.

В сборниках Марджани и Фахреддина мы встречаем немало имен выпускников дагестанских медресе, среди которых стоит упомянуть Мухаммадрахима Ашити –Мачкарави (первый учитель Курсави) и Ибрахима б. Худжаша, в течение десяти лет обучавшихся в Дагестане. В целом период связей с Дагестаном Р. Фахреддин оценивал как весьма благотворный. Он полагал, что такие популярные книги, как «Шурут ас-салат» (Условия молитвы), «Та'аллум ас-салат» (Обучение молитве), принадлежавшие перу дагестанских авторов, были привезены учащимися из этих земель. К тому же, согласно Фахреддину, казанские беженцы, некогда нашедшие приют в Османской империи, Северном Кавказе, Дагестане, с наступлением некоторого политического затишья возвращались и привозили с собой книги типа «Устувани», «Анвар ал-'ашикин», «Алты бармак», «Тарика-и-мухаммадийа»⁴. «Тарика-и-мухаммадийа» (Путь Мухаммада), имевшая хождение еще и под именем «Пиркули васыяте», заслуживает особого внимания.

Появление этого произведения было обусловлено своеобразием ситуации, сложившейся в мире ислама и связанной с развитием суфизма. Как известно, с течением времени в суфизме все отчетливее проступали негативные тенденции: многие его положения, смешиваясь с ранее бытовавшими местными верованиями,

создавали благодатную почву для появления всякого рода суеверий, новых ритуалов. Все это приводило к вульгаризации суфизма, к упрощению его теории и практики. Обвинения в адрес тарикатов, критика морального разложения верхушки братств, практикуемых ими обрядов, не согласующихся с буквой шариата, все чаще раздавались в самых разных уголках мира ислама. В Османской империи выразителем подобных настроений стало течение тарика-и-мухаммадийа, основанное Мехмедом Биргевии. Содержание его сочинения сводится к проповеди исламской этики, в основу которой положено следование предписаниям шариата. Биргевии большое значение придавал состоянию сердца верующего и морали его повседневной жизни, подчеркивал обязательность строгого соблюдения всех указаний Корана и сунны в вопросах веры и культа, провозгласив поведение Пророка образцом для неукоснительного подражания⁵. Наряду с проповедью положительного примера, он выступил против распространившихся бид'а, пагубных для общества и потому подлежащих искоренению. Обычаи, прямо не затрагивающие вопросов веры, согласно Биргевии, следовало сохранить, к таким «положительным нововведениям» он относил минареты, медресе и книги. Главное условие - чтобы они способствовали сохранению и распространению веры⁶. Сформулированные Биргевии принципы правоверия получили отражение в литературе и в целом оказали существенное влияние на развитие религиозной мысли Поволжья. Его «Тарика-и мухаммадийа» долгое время использовалась в татарских медресе как пособие по этике (ахлак).

Наряду с османским влиянием, сходные идеи проникали в Поволжье и Приуралье из Средней Азии. Примерно со второй половины XVII

в. начинает усиливаться ориентация на Бухару⁷, а в XVIII в. поволжские шакирды отдают уже решительное предпочтение бухарским медресе перед медресе Дагестана. Помимо политических и социально-экономических факторов (усиление российской экспансии на Кавказе, содействие правительства торговле со Средней Азией и т. д.), во многом выбор в пользу Бухары был предопределен общностью традиций ханафитского права и ма-туридитской догматики. В этом плане Дагестан, являвшийся зоной распространения шафиитского правового мазхаба и ашаритской догматики, для волго-уральских мусульман был менее привлекателен.

Кроме всего прочего, связи с Мавераннахром, унаследованные еще с болгарских времен, поддерживались также благодаря деятельности тарикатов. Даже в такой тяжелый период русских завоеваний, как 16-17вв., у среднеазиатских шейхов имелись последователи, прибывшие из земель далекого Булгара. Свидетельство этого мы находим, например, в хикметах Мавля Кулый, в одном из которых он сообщает, что его пир (наставник) является потомком Махдуми А'зама (1464-1542)

*Пиримнен Мэхзуми Эгъзам бабалары –
Дед моего наставника – Махдуми А'зам,
Андин мадэд телэр жиһан падишаһлары
– Благословение, которого желали вла-
стелины мира.*

Перечисляя достоинства своего духовного наставника, он упоминает, что тот был родом из Самарканда, мюридами его являлись выходцы из самых разных земель, включая Булгар и Казань⁸. Речь идет о выдающемся политическом и религиозном деятеле, в сочинениях которого в наиболее полном виде были развиты положения о политической деятельности накшбандийа, ответственности руководителя тариката за то, чтобы пра-

вители не творили зла и правили согласно шариату. Махдуми А'зам и его потомки сыграли исключительную роль в истории суфизма, основанная им традиция накшбандийа-дахбидийа долгое время оставалась ведущим направлением в регионе⁹.

С течением времени лидирующее положение перешло к другой ветви накшбандийа – тарикату муджаддидийа. Местом его рождения была Индия, куда накшбандийа проникла из Мавераннахра еще во времена Бабура. Основатель новой ветви тариката – Ахмад Фаруки Сирхинди (1563-1624) благодаря активной деятельности в защиту шариата известный в мире ислама как «Муджаддид-и алф-и сани» (обновитель второго тысячелетия), отсюда основанная им самостоятельная ветвь тариката получила название накшбандийа-муджаддидийа. Тарикат требовал от своих членов неукоснительного соблюдения предписаний шариата, противопоставив его традиции экстатического суфизма (вахдат ал-вуджуд). Учение Сирхинди основывалось исключительно на Коране и сунне, единственным примером служил пророк Мухаммад, подражать которому предписывалось членам братства. По прошествии двух столетий накшбандийа, некогда переместившаяся в Индию, вернулась на родину, но, как отмечает Б. Бабаджанов, уже в более «суннизированном» виде, вооруженная идеей борьбы за очищение шариата от еретических примесей. Время ее появления А. фон Кюгельген датирует концом XVII в. и связывает с именем шейха Хабибаллаха Бухари (ум. в 1111/1699-1700), получившего посвящение от Мухаммад-Ма'сума (ум. в 1079/1668), третьего сына Ахмада Сирхинди.¹⁰

С приходом этого шейха в Бухару не только оживились надежды на восстановление духовной связи с предшествующими поколениями

накшбандийи, но, что характерно для тариката, в его лице стали видеть муджаддида начавшегося XII века (по хиджре) - обновителя религии, призванного исправить общество в эпоху всеобщего падения нравов, распространения смут и насилия, явившихся следствием пренебрежения шариатом. Шейх Хабибаллах был наставником знаменитого Суфи Аллахийара (ум. ок. 1720), автора многочисленных мистических трактатов¹¹. Выходец из Средней Азии, некоторое время он жил в Казани и приобрел здесь множество последователей. Его произведения, особенно «Сабат ал-'аджизин» (Опора немощных), были широко известны в Поволжье и Приуралье и получили продолжение в творчестве последующих поэтов. В поэзии Суфи Аллахийара появляются строки, окрашенные чувством благочестивого негодования, осуждения лицемерия, внешних проявлений святости, когда «...на словах – тасбих и тахлил (восхваления Бога), а внутри – обман и хитрость, на словах – проповеди и назидания, а в душе нет богобоязни, с виду кажется удивительным суфием, изнутри поражен душой гиены». Тем, кто ищет праведную стезю, поэт советует примкнуть к истинным подвижникам, духовный наставник необходим «старательным юношам», ибо «не вылетит стрела без лука, не победит врага войско без военачальника»¹².

Позиции тариката муджаддидийа, пустившего корни в конце XVII в., особенно укрепились в годы правления представителя мангитской династии Шах-Мурада (годы правления - 1785-1800, неофициально правившего в течение десяти предыдущих лет), известного также под именем эмир Ма'сум Гази. Будучи убежденным сторонником тариката и благодаря политике проводимых им реформ по укреплению шариата, Шах-Мурад стяжал славу муджаддида наступившего XIII

в, оживителя сунны (мухйи-с-сунна), очистителя веры от нововведений. При нем были отменены налоги, противоречащие духу ислама, началось широкое строительство новых мечетей и медресе. Стремясь к очищению нравов своих подданных, он требовал от них строгого соблюдения религиозных предписаний, наложил запрет на такие проявления распущенности и нововведений, как наркотики, проституция, азартные игры¹³. Гонениям подверглись также шейхи тарикатов, практиковавших громкий зикр (зикри джахр), который был отнесен к области нововведений и рассматривался как символ падения нравов¹⁴. Сын Шах-Мурада эмир Хайдар продолжил политику покровительства шейхам муджаддидийи, также имел личных наставников и получил посвящение в тарикат, однако отступил от некоторых принципов отца - при нем были вновь введены налоги, противоречащие шариату. Всеобщее недовольство вызывали злоупотребления сборщиков налогов, повышение объема трудовых повинностей, пристрастие эмира к роскоши. Тем не менее современники высоко оценивали широту его познаний в области религиозных наук: он знал наизусть Коран, ежедневно давал уроки толкования работ по исламскому вероучению аудитории, доходившей до 500 человек. При нем также активно велось строительство исламских учебных заведений¹⁵.

Со временем сфера влияния муджаддидийи перешла границы Индии, Афганистана и Средней Азии и распространилась также на Поволжье и Приуралье. Возвратившись из странствий, последователи тариката, приобщившиеся к этой мистической традиции в глубинах Азии, деятельно распространяли ее идеи у себя на родине. Вероятно, одним из первых ее представителей можно назвать Габделкарима б. Балтая (ум. в 1171/1757-

1758), который был проводником идей муджаддидийи в Каргалы¹⁶. На рубеже XVIII - XIX вв. выходцы из Поволжья и Приуралья, ступившие на стезю тасаввуфа, в большинстве своем становились муридами шейхов Фаизхана Кабули (ум. в 1802) и Нийазкули Туркмани (ум. в 1820/21). Именно воспитанникам этих шейхов предстояло внести наиболее весомый вклад в развитие региональной богословской мысли.

Шейх Туркмани был наставником по меньшей мере четырнадцати человек, многие из которых стали затем преподавателями медресе¹⁷. Об известности и глубоком почтении, которыми пользовался шейх Нийазкули среди татар, говорят строки его воспитанника поэта Абу-л-Маниха Каргалый (ум. после 1833г.)

*Наме Ниязколы, моршиде заман
Имя его – Нийазкули, наставник эпохи,
Торекмани дию мэгъруфе жиһан Туркмани
– известно всей Вселенной¹⁸.*

По данным А.фон Кюгельгена, прежде чем обосноваться в Бухаре, он некоторое время был учеником в Хорезме и там уже выступал в роли муршида¹⁹. Нийазкули Туркмани стал известен как поборник чистого ислама, не испорченного ересью и язычеством, усердный приверженец строгого соблюдения шариата. Из сохранившихся писем шейха, по свидетельству исследователей, видно, что внимание Туркмани привлекали такие проблемы, как приведение обрядов, принятых в тарикате, в соответствие с шариатом, взаимоотношения суфия с правителем, соблюдение дворцовыми чиновниками нравственных норм. Хищения, совершаемые лицами, хорошо осведомленными в их запретности, глубоко беспокоили шейха, он сокрушался, что требования шариата нарушают-

ся все чаще, и видел в этом большую опасность для общества. Нийазкули подверг резкому осуждению, называя язычниками, шейхов, посещавших увеселительные торжества с музыкой, песнями и чтением газелей, которые устраивали лица из окружения эмира Хайдара. Он порицал также получившую распространение в некоторых тарикатах практику громкого зикра (джахр)²⁰. Наблюдавший казнокрадство и произвол чиновников при дворе эмира, с горечью описывавший падение нравов и несоблюдение шариата современниками, Туркмани стремился наставить своих мюридов на путь строгого исполнения всех предписаний. Многочисленность его последователей свидетельствует о понимании и поддержке, которую он находил с их стороны. Пример характерного влияния шейха можно обнаружить в сообщении Марджани об одном из его воспитанников - Давлатшахе б. Гадельшахе ал-Маскави (ум. в 1831): «Из-за недовольства тем, что люди попусту расходуют богатство и другие действия, противоречащие шариату, испытывая неприязнь к их образу жизни и пустословию, он не мог ужиться и поддерживать хорошие отношения со своим окружением»²¹. Связь с шейхом обычно поддерживалась через переписку, сохранились письма Нийазкули, адресованные Давлатшаху Маскави²². Общение с шейхом, несомненно, оставляло глубокий след в душе его последователей. О степени влияния и силе его харизмы говорит знаменитая фраза, произнесенная эмиром Хайдаром после смерти шейха: «В Бухаре было два эмира. Теперь остался один».

Шейх Фаизхан Кабули, по сведению источников, обучил пятнадцать человек, приехавших далекого севера, среди них - поэт Габдеррахим Утыз-Имяни, ишан Валид Каргали²³.

Помимо неприязни к ложным иша-

нам, в татарской общине назревало еще одно противостояние - оппозиция некоторой части улемов Духовному собранию. Основанием этого учреждения правительство рассчитывало не только предстать в выгодном свете и обрести сторонников в лице мусульман, но, умело манипулируя своими ставленниками, получить полный контроль над ситуацией в среде «инородцев». Потому и прерогативу назначения муфтия оно оставило за собой, тем самым нарушив принцип выборности муфтия общиной. Алчность и продажность первого муфтия Мухаммеджана б. Хусаина (1758–1824) не могли не вызвать недовольства и осуждения со стороны рядовых мулл. В итоге образование Духовного собрания привело к дифференциации местного духовенства, его разделению на «указных» и «безуказных» мулл, отставивших традиционное право назначения имама общиной. Негативное отношение к муфтию открыто выражено в касыде ишана Валида Каргали (ум. в 1217/1802-1803). По сообщению Марджани, он был последователем шейха Фаизхана Кабули, долгое время находился рядом со своим наставником, а впоследствии неоднократно бывал в Кабуле. О степени авторитета и близости Валида Каргали к шейху говорит тот факт, что по завещанию Кабули ему было поручено собственноручно обмыть и захоронить его²⁴. Касыда ишана – своего рода стихотворное обличение, в котором резко критикуются поступки и образ жизни муфтия Мухаммаджана б. Хусаина (1758–1824). Привычные напоминания о скоротечности жизни и иллюзорности богатства завершаются призывом вернуться на путь истинный. Он старается убедить муфтия с пользой потратить доставшиеся ему богатства - на строительство мечетей, обучение, помощь нуждающимся.

Өммэт ирсән, сөннәте тот, кыйл

*бидгәттән ижтинад
Если ты муж общины – придержишься
сунны, сторонись бид'а
Бер тәкьүәга тәгауен эйләйүб кыйл их-
тисаб.
Примкни вместе с другими к благочестивому
Һәм шәригат, һәм тарикгәт, һәм
хакьикгәт иктисаб,
И стяжая [степени] шариат, тарикат,
хакикат,
өйләйүб сидкы дилендән, әһле хакка ин-
тисаб – С чистым сердцем станешь при-
надлежать к людям истины²⁵.*

Обращает на себя внимание то, как Валид ишан трактует понятие праведности: здесь, наряду с чисто мистическим представлением о «людях истины», прошедших через соответствующие стадии «пути», звучит требование следования сунне и отказа от порочных бид'а, в духе традиции муджаддидия.

Горькая ирония его младшего современника - Таджаддина Ялчигула (1768-1838) в словах:

*Санма, йимәс суфи суганны,
Не думай, что суфий лук не ест,
кабыгын дәхи куймас булса аны
найдет – и шелухи не оставит²⁶.*

была также направлена против лживых ишанов, под видом аскетов торгующих суфийскими ценностями, искажающих сущность учения.

Следует заметить, что устоявшееся представление о едином характере суфизма в Поволжье и Приуралье не совсем верно, как свидетельствуют источники, здесь имели место случаи проникновения и «еретических» толков. В «Рисала-и Газиза» (комментарии к «Сабат ал-'аджизин» Суфи Аллахийара) Ялчигул обрушивается на группу именующих себя «ахл ал-джазб» – «людьми экстаза», которые причисляют себя к тарикату, в действительности же «враги Аллаха, сами они от дьявола». Представители этой секты рушанитов, по его словам, были некогда рассеяны в Кашгаре, Балхе и

Бухаре, но к тому времени уже исчезли с этих мест, между тем как все еще имеются в землях Булгара, особенно в районе реки Сюн²⁶.

В творчестве Ялчигула много места уделяется мотивам «правоверия», связанным с определением «прямого пути» (сират ал-мустахим). Чистой верой, пишет он, обладали сподвижники Пророка, и все они - указующие истинный путь²⁸. Вступивших на путь тасаввуфа он призывает выбрать тарикат умеренности - «тарикате игтидалэ», который и есть путь сунны. «Пятнадцать групп именуют себя людьми тасаввуфа, четырнадцать из них ложные. Только одна из них входит в савад а'зам, ее называют тасаввуфе-сунна»²⁹. Вместе с требованием умеренности, избегания религиозных крайностей, необходимым условием Ялчигул ставит знание и соблюдение норм фикха.

*Хэзар ит, китмэдэн раһ зэлалэ. –
Будь осторожен, не сверни на ложную дорогу
Солук эйлэ тарикъ игътидалэ. –
Придерживайся пути умеренности
Кеше бер йул илэ улмаз ходаи, – Для чело-
века нет иного пути к Богу
Мэгэр идэр соалэ икътидаи, – Кроме как
следование ему (вопрошаемому)
Вэли улан улыр фикьһ илэ мэусуф – У-
годен [Богу] лишь тот, кто имеет по-
знания в фикхе,
Идэ нэм нэһи монкяр, эмре мэгъруф –
Кто запрещает порицаемое и повелева-
ет одобряемое³⁰.*

По-видимому, уже во второй половине 18в. из Средней Азии проникает и получает распространение практика схоластических дискуссий. Согласно Марджани, начало полемике по таким вопросам калама, как божественные атрибуты, возможное и необходимое (бытие) положил Ишнийаз б. Ширнийаз ал-Хорезми (ум. в 1205/1790) своей книгой «Акаид ал-болгарийа», он же явился инициатором кампании за отмену ночной молитвы³¹. Своес-

образно, в стихотворной форме, положение о количестве божественных атрибутов (наиболее спорный пункт в давней полемике с ашаритами) в духе матуридитской догматики выразил Габделманнан Муслими (1724-ок.1784)

*Ирешмийэ гакыл куптер сыйфаты
– Атрибутов Его столько, что разум
их не охватит,
Сикездер беркелгэн анын сыйфаты
– Восемь атрибутов Его установленны³².*

писал он, подробно перечисляя и разъясняя каждый из этих атрибутов.

Расхождение взглядов по вопросам догматики и законоведения проявлялось все чаще и принимало самые разные выражения. Отголосок этих споров отчетливо проступает в «Завещании» (Васыятнамэ) Йахйа б. Сафаргали ал-Болгари (1758-1838) Недовольство его вызывает состояние преподавания, пренебрежение подлинными науками шариата, бахвальство и пустословие, царящие в среде современников, занятых лишь чревоугодием.

*Модэррислэр гажэиб тэдрис идэрлэр
– Учителя обучают странным образом
Шэригатъ гыйлемене тэлбис идэрлэр.
– Иская науки шариата...
Жэһалэтлэрне вэ гыйрфан санарлар,
– Невежество принимают за знание
дэхи шиклэрне икан санарлар
– Сомнительное считают достоверным*

Правоверными (людьми сунны), утверждает он, могут считаться лишь те, что строго соблюдают все предписания шариата:

*Кирэк зувэлдэ тасхихе гакаид,
– Вначале следует исправить вероубеж-
дение,
Анын узре дэляил ула гаид.
– Тогда и доказательства принесут
пользу.
Эгэр тэгайен, собут йук игътикадын,
– Если определенности, твердости нет в*

*твоим вероубеждении,
 Ки заигъдер дэлилен, ижтиһадын;
 – То потеряны твои доказательства и старание,
 Кирэк тэгайен, шэригатькэ муафикъ,
 – Необходимы определенность, согласие с шариатом
 Булырсын эһле соннэткэ мотабикъ.
 – И [тогда] станешь соответствовать людям сунны³².*

Особенно ярко критическое направление проявилось в творчестве Габдеррахима б. Гусмана Утыз-Имяни (1754-1834).

Рано осиротевший, он обучался в медресе Каргалы у ишана Валида Каргали, в 1788 г. переехал с семьей в Бухару, некоторое время состоял имамом при бухарской мечети Магок-и-Аттар. Много скитался по Афганистану и Средней Азии, в Кабуле стал последователем шейха Фаизхана. Ранние работы Утыз-Имяни, комментарии и словарь к трудам Суфи Аллахийара и Ахмада Сирхинди, написаны в традициях накшбандия-муджаддия, считает М. Кемпер. Однако со временем он стал более критически относиться к тарикату и его представителям, что нашло отражение в его стихотворных обличениях ишанов Бухары. В 1798г. он вернулся на родину, продолжил литературную деятельность, проповедовал в нескольких деревнях, но поскольку не получал официального назначения на должность имама, столкнулся здесь со множеством проблем. Резкая критика Утыз-Имяни в адрес определенной части ишанов и улемов, создала ему репутацию известного «оппозиционера»³⁴. Этому немало способствовали довольно эксцентричное поведение и высказывания самого Утыз-Имяни еще в период пребывания его в Средней Азии. Так, например, со словами «Имамы - тупицы, не умеют даже правильно читать» он отказывался посещать публичные моления, а на вопрос эмира Шах Му-

рада, чем вызван такой поступок, ответил, что он «не слышал азана, ибо принял голоса муэдзинов за крики ослов». Мотивируя тем, что для пятничных и праздничных молений необходимым условием является Миср (мусульманский город), а страна болгар есть дар ал-харб (территория войны), объявил подобную практику недействительной. Рамы мечети напомнили Утыз-Имяни кресты, обозвав мечеть церковью он вообще перестал посещать ее. Запретным он считал чтение книг по логике и философии³⁵. В вопросах права Утыз-Имяни отстаивал таклид (следование признанному авторитету), подчеркивая свою приверженность Абу Ханифе, тем не менее, когда толкования последнего казались ему недостаточно строгими, отдавал предпочтение трактовкам учеников имама – Абу Йусуфа и Мухаммада Шайбани или других правоведов того же мазхаба. «Такой «выборочный» таклид давал ему широкие возможности для обоснования своих утверждений по правовым вопросам», - считает М. Кемпер³⁶. Утыз Имяни был из числа сторонников отмены ночной молитвы в светлые летние ночи северных регионов. В его стихах часто обличается падение нравственности, алчность и невежество ишанов, звучат обвинения в незнании ими элементарных норм фикха.

*Фэна илэ бэкадин габ орарлар, – Спорят о «фана» и «бака» [исчезновение личного я]
 Моракъиб сурэтендэ ултырылар... – Сидят с видом погруженных в экстаз...
 Соралды хэр берендин хөкме ислам, – Когда же были спрошены о постановлениях ислама,
 Нэ белсенлэр бу жөмлэ жахил вэ хам! – Оказалось, что ничего не знают эти невежды! (Гавариф аз-заман)³⁷.*

По мнению поэта, эти «псевдосуфийские» понятия не имеют об истинном тасаввуфе, в корыстных целях обра-

нывают толпу простолюдинов (гавам ан-нас) и вносят в нее разлад. В творчестве Утыз-Имяни еще более усиливаются идеи его предшественников, ратовавших за неукоснительное соблюдение шариата и отказ от порочных нововведений.

*Тэкэлямгэ мотабикъ кэлсэ эхуаль, –
Если словам будут соответствовать
дела,
Шэригъэтькэ муафикъ кыйлсан эгъмалъ,
– Поступки твои согласоваться с Шари-
атом,
Улырсэн пакъ моселман, эһле соннэт, –
Станешь истинным мусульманином из
людей сунны,
Взилля сэна дирлэр эһле бидгъэт, – А и-
наче тебя назовут человеком из людей,
вводящих бид'а.*

Главные богословские труды Утыз-Имяни того периода - «ас-Сайф ас-сарим» (Острый меч), «Джавахир ал-байан» (Драгоценности разъяснения) и «Инказ ал-халикин мин ал-мутакаллимин» (Спасение погибающих от мутакаллимов), согласно М. Кемперу, представляют собой моральные наставления, местами принимающие вид проповеди, несущие сильный отпечаток идей Газали и Биргеви. Причины нравственной деградации современников Утыз-Имяни видел, с одной стороны, в отходе от древних традиций исламского права и суфизма, с другой - в заимствовании русских обычаев. «Вину за падение нравов он возлагает на мутакаллимов, учителей права и суфиев. Во всех трех названных произведениях Утыз-Имяни цитирует письма Сирхинди и «Ихйа 'улум ад-дин» Газали, и особенно обильно «ат-Тарика ал-Мухаммадийа» Биргеви. Произведения проникнуты духом строгого аскетизма (зухд) и совестливой «осторожности» (ихтийат) во всем, вызывающем малейшее сомнение с точки зрения морали, точно так же, как это было у Биргеви»³⁸. Подобно Биргеви, он вы-

ступал против денежного вознаграждения за публичное чтение Корана, но совершенно по другому оценивал предпринимательство - он не видел ничего позитивного в денежных пожертвованиях на благотворительные цели, полагая, что это слишком большой соблазн для принимающего. В этом вопросе отношения к деньгам и богатству Утыз Имяни разделял позицию Газали³⁹.

Его выдающимся современником и по ряду вопросов оппонентом был Абу-н Наср Габденнасыр б. Ибрахим Курсави (1776-1812), в период своего обучения в Бухаре (начало 19в) примкнувший к шейху Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1820/21). Недовольство уровнем традиционного образования, самостоятельные занятия привели к тому, что в его мировоззрении сложилось критическое отношение к каламу и в целом к поздней богословско-правовой литературе. Активное участие в диспутах (муназара), на которых он открыто высказывал свои взгляды, ранние работы (комментарий к «Шарх ал-'Акаид ан-Насафи» теолога Тафтазани) вызвали негативное отношение к Курсави со стороны большей части как бухарских, так и местных ученых. После возвращения, при содействии богатых родственников, Курсави занимает должности имама-хатиба и мударриса в медресе с.Верх. Корса, продолжает работать над сочинениями. Около 1807 Курсави вновь отправляется в Бухару, где принимает участие в дискуссии по ряду богословских проблем, в частности связанных с сущностью и атрибутами Бога. В противовес устоявшемуся представлению (выраженному в той же известной работе Тафтазани) об обязательности следовать в догматике матуридитской или ашаритской трактовке количества (восемь или семь) сущностных божественных атрибутов, Курсави утверждал,

что единственным решением является использование по отношению к Богу лишь тех определений, что даны в Коране, в котором не говорится об их ограничении. Ученое собрание (маджлис), созванное в апреле 1808 г. с целью выяснения богословских убеждений Курсави, вынесло фетву, подписанную богословами, муфтиями и эмиром, согласно которой любой мусульманин, не признававший установленное количество божественных атрибутов, считался веротступником и подлежал смертной казни. Неизвестно, как сложилась бы судьба Курсави, если бы в ситуацию не вмешался шейх Нийазкули. Пользовавшийся большим авторитетом и влиянием, угрожая поднять мятеж, он не допустил расправы над молодым богословом. Однако Курсави был вынужден отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, по совету шейха он тайно бежал из города, через Хиву и Астрахань вернулся на родину.

Наибольшую известность получило сочинение Курсави "ал-Иршад лил-'ибад" («Наставление для рабов [Божьих]»), в котором, главным образом, рассматриваются вопросы, касающиеся источников и принципов, применяемых в мус. правотворчестве (усул ал-фикх), а также нашли отражение элементы доксографии (особого жанра мусульманской богословско-исторической литературы, содержание которого включало формулировку основных принципов правоверия и определение категории мусульман - последователей истинной веры), аполлогетики суфизма.

Сочинение носит подчеркнуто полемический характер и направлено против современных ему «невежественных ученых», приверженцев таклида (некритического подражания авторитетам прошлого), полагающих, что «заменили значения Кора-

на и сунны книги калама и фикха», что хадисы могли применять в качестве доказательства лишь муджтахиды. Вопреки подобным расхожим утверждениям, Курсави призывает непосредственно обратиться к сунне, подчеркивая несомненное преимущество хадисов над фетвами поздних правоведов. Курсави последовательно отстаивает приемлемость в качестве правовых аргументов хадисов, имеющих лишь одну цепь передачи - т. н. хабар ал-вахид при условии соблюдения необходимых правил ривайа, и тем более для него очевидна правовая сила достоверных преданий. Простотой времени и множество посредников затрудняет проверку сведений, поэтому следует обращаться к сборникам таких авторитетных имамов, как Бухари, Малик б. Анас, Муслим, Тирмизи, Абу Дауд, Насаи. «И если хадис имеет отношение к ним, то он как бы доведен до Пророка, ибо они освободили нас от иснада и избавили от проверки его». Сборники этих имамов, считает автор, следует применять для того, чтобы путем сопоставления определять подлинность какого-либо хадиса⁴⁰.

Отметим, что Курсави был далеко не единственным, кого занимала тема хабар ал-вахид. Например, один из его современников Кол Мухаммед выражал свои взгляды относительно такого рода хадисов поэтическими средствами:

*Эгэр сабит улырса бер нэрсэ – Если что-то твердо доказано,
Хэбэр вахид илэ ул эш беленсэ, – Подтверждено хабар ал-вахид,
Имамнардан ана ижмаг юк ирсэ – И нет на этот счет согласного мнения имамов,
Ана инкяр кылырса бер кем ирсэ, – А некто пытается это отрицать,
Кяфер дөгел - моселман бишик ул кэс, – Он не является кяфиром, несомненно, он - мусульманин
Хэбэр вахид мөнкир кяфер улмас. – Отрицающий хабар ал-вахид не становится кяфиром⁴¹.*

Очевидно, что подобные вопросы, попадая в поле зрения интеллектуалов, вызывали далеко не однозначную реакцию и широко обсуждались в татарской общине на рубеже столетий.

Важное место в трактате уделяется проблеме иджитихада (самостоятельного поиска аргументации и вынесения решения по какому-либо вопросу). Курсави, объясняя значение термина, четко определяет и сферу применения иджитихада, это область фуру¹- «ветвей» религии, вопросы фикха. Ни в коем случае иджитихад не применяется в усул - основах вероучения и кат'ийат – там, где имеются ясные однозначные указания источников. Муджтахид, согласно Курсави, помимо безупречной репутации и совершенного владения арабским языком, должен обладать обширным комплексом знаний в области Корана, сунны, постановлений иджма¹ по различным вопросам, чтобы фетва не вступала в противоречие с текстами источников и согласованным мнением общины сподвижников. Ему следует в совершенстве овладеть методами кийаса и знать условия его применения. Подобная трактовка вопроса значительно расширяла круг лиц, имеющих право на самостоятельное суждение - практически муджтахидом мог стать любой образованный мусульманин. Но это вовсе не означало наделение правом иджитихада всех без исключения. Курсави придерживается линии традиционного для арабо-мусульманской культуры разделения общества на 'амма (толпа) и хасса (элита) на основе религиозного критерия - степени овладения вероучением⁴². Иджитихад в понимании Курсави не только право, привилегия интеллектуалов, скорее это обязанность, возложенная на каждого образованного мусульманина в той мере, в какой он на это способен. Истина в вопросах, где применяется иджити-

хад, лишь одна, и потому муджтахид не застрахован от ошибки, в равной степени он может и ошибиться, и оказаться правым. Усилие, направленное на достижение истины, оправдывает муджтахиду, даже если он пришел к неверному решению, ибо сам Пророк утверждал: «Если муджтахид старался и оказался прав – ему две награды, если ошибся – одна». Таким образом, Курсави подчеркивает благочестивость самого акта иджитихада, который принимает характер служения, и потому непреднамеренная ошибка не может считаться грехом. Все это касается области фуру¹, совершенно иначе обстоит дело с вопросами догматики (и'тикадийат): «Что касается ошибающегося в основах веры и догматике, то он порицается и даже обвиняется в заблуждении или неверии»⁴³. Настаивая на приверженности Корану и сунне, Курсави подчеркивает абсолютный и неизменный характер их положений, относящихся к делам веры; иджитихад может применяться только при решении частных вопросов, разработке новых норм, касающихся отношений между людьми.

Наглядным примером использования иджитихада является решение Курсави таких вопросов, как совершение ночной молитвы в летний период и пятничной молитвы в местных селениях, когда отсутствуют необходимые для этого признаки и условия: исчезновение вечерней зари, наличие больших городов с соборными мечетями. В обоих случаях Курсави отстаивает обязательность выполнения данных предписаний, строго закрепленных Кораном и сунной, тогда как наличие соответствующих условий в вынужденных обстоятельствах отходит, по его мнению, на второй план. В этом его позиция в корне отличалась от взглядов Утыз-Имяни, выступавшего за отмену как ночной молитвы, так и пятничной.

По мнению Курсави, невежество, распространившееся среди ученых из-за нерадения и пассивности в изучении Корана и сунны, положило начало распространению бид'а (пагубных нововведений). Путь к исправлению общества Курсави видел в их искоренении, возврате к Корану и сунне, в возрождении норм раннего ислама, включая практику иджитхада. Тщательное исследование аргументации – непереносимое условие для принятия или опровержения какой бы то ни было фетвы, что, по его мнению, соответствует принципам и ранних сподвижников, и основателей мазхабов, включая самого Абу Ханифу.

Будучи сторонником ал-Газали, влияние которого особенно ощутимо в главе о тасаввуфе, Курсави осуждал вульгарные проявления суфизма, совершение обрядов, не обоснованных шариатом (плата за чтение Корана, совершение ду'а), исповедание чуждых источникам веры идей. Большинство современников, как писал Курсави, причисляют себя к этому учению, не понимая истинного его содержания и цели, что и подвигло его на изложение основных моментов суфийского учения и практики. Особую ценность для него представляли морально-этические принципы суфизма, которые он стремился согласовать с традиционным учением.

С определенной долей уверенности можно говорить о том, что в течение

XVII - XVIII вв. шло постепенное усиление возрожденческих настроений в мусульманском обществе Поволжья и Приуралья, получивших отражение в литературе того периода. Происходило это в рамках процесса очищения ислама, охватившего многие регионы. Основные положения – стремление возродить авторитет сунны, строгое соблюдение шариата, критика бид'а – в равной степени были присущи учениям Ахмада Сирхинди и Мехмеда Биргеви, очевидно, служившим ключевыми источниками распространения в Волго-Уральском регионе возрожденческих идей. Таким образом, зарождение в рамках «умеренного» суфизма, под непосредственным влиянием учения Газали во многом предопределило специфику этого движения – переплетение идей салафизма с суфийским учением, обращение к правовым принципам раннего ислама и усиленное внимание к этической стороне вероучения. Начиная с последней четверти XVIII в., в условиях более свободных контактов со Средней Азией духовно-интеллектуальная жизнь мусульман Поволжья и Приуралья заметно оживилась, приобрела качественно новые особенности: не ограничиваясь сферой адаб в форме поэтической дидактики, в татарском обществе ведется разработка вопросов «правоверия» на уровне классической богословской традиции.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Фәхрәддинев Р. С. Болгар вэ казан төрекләре. – Казан, 1993. 238 б.
2. Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа 154-214/Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе/ Сост. С.Н. Абашинов, В.О. Бобровников. - М. : Вост. лит., 2003. – С. 194
3. Шихсаидов А. Р. ал-Кудуки //Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. / Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып 2., М., 1999. – С. 51.
4. Фәхрәддинев Р. С. Болгар вэ казан төрекләре. 238-239 б.
5. Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. - 1997. - № 8. - С.75-76.
6. Там же. С.75-81.
7. Фәхрәддин Ризәәддин Асар. - 2 ж. - Оренбург: Типография Г. И. Каримова, 1901. 38 б.
8. Мәүлә Кольый Хикмәте Хаким // Мирас, 2001, – №6, 42-43 б.
9. Бабаджанов Б. М. Махдүми Азам //Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. / Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып.1. – М., 1998. – С 69.
10. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII - до начала XIX вв.: опыт детективного расследования / Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) Сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998). – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2001, С. 289-290.
11. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 291.
12. Татар поэзиясе антологиясе . / Төз. Г. Рәхим. – Икит. Казан, 1992. 177-78 б.
13. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 277-78.
14. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа – С. 295-305.
15. Там же – С. 279-280.
16. Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region. // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. / Edited by Jo-Ann Gross. - Duke University Press. - Durham and London, 1992. – P.113; Рамзи Мухаммад Мурад Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулк ат-татар. - Оренбург: Тип. Каримова и Хусаинова, 1908. - Т.2. 1908, –С. 411.
17. Рамзи М. Талфик ал-ахбар. – С. 425.
18. Сибгатуллина Э. Суфичылык серләре. - Казан: Матбугат йорты, 1998. 232 б.
19. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 310.
20. Babadzanov B. On the history of the Naqshbandiya mugaddidiya in central Mawara'annah in the late 18th and early 19th centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. - Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 1. - Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996. - P. 398-399.
21. Мәржани Шихабеддин Мөстәфадел – эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар. (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)/ Кыскартып төзелде. - Казан, 1989. 276 б.
22. Фәхрәддин Ризәәддин Асар. 6 ж. - Оренбург: Тип. М-Ф Г. Каримова, 1904. - 285-289 б.
23. Рамзи Талфик ал-ахбар – С.434-435
24. Мәржани Мөстәфадел-эхбар... 245 б.
25. Татар поэзиясе антологиясе 219 б.
26. Әхмәтжанов М. Татар кулъязма китабы (монография) // Мирас. - 1999, № 2, 24-29 б.
27. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә / Текстны Х. Миннегулов эзерләде // Мирас. - 1999, № 8, 29-32 б.
28. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә //Мирас. - 1999, № 2., 31-32 б.
29. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә // Мирас. - 1999, № 8, 36 б.; № 9, 5 б.
30. Татар поэзиясе антологиясе 229 б.
31. Мәржани Ш. Мөстәфадел-эхбар 243 б.
32. XVIII гасыр татар поэзиясе антологиясе //Мирас, № 3, 2001, 11 б.
33. XVIII гасыр татар поэзиясе антологиясе. // Мирас, №3, 2001, 6 б.
34. Кемпер М. Мусульманская этика... 1997, – С.79
35. Мәржани Ш. Мөстәфадел-эхбар... 290-291 б.

36. Кемпер М. ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. - М., 1999. - С.18-19
37. Татар поэзиясе антологиясе 234 б.
38. Кемпер М. Мусульманская этика... С. 79
39. Там же, – С.79-80
40. Курсави Абу Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань: Лит. тип. И.Н. Харитонова, 1903. - С.23-24
41. Әхмәтҗанов М.Татар кулъязма китабы (монография)//Мирас. - 2000, №7, 14 б.
42. Так, например, имам Газали считал необходимым для широкой публики - 'амма придерживаться таклида. «И тот, у кого нет степени иджтихада, и он судит современников, поистине выносит фетву в том, в чем его вопрошают, по традиции [накилан] от основателя его мазхаба, и если даже станет для него очевидным слабость его мазхаба, не разрешается ему оставить его, и нет для него иной фетвы, кроме этой», писал он в «Ихйа 'улум ад-дин» Марджани Шихабдин Назурат ал-хакк фи фардийат ал-'иша ва-ин лам йагиб аш-шафак. - Казань, Типография Университетата, 1870. - С. 30.
43. Курсави Абу-н Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань: Лит. тип. И.Н. Харитонова, 1903.С. 27