

Шагавиев Дамир

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ ТАТАР КОНЦА XVII - НАЧ. XX ВЕКОВ

Прежде чем говорить о периоде конца XVII - начала XX веков, важно заметить, что со времен принятия ислама предками современных татар, в регионе Поволжья и Приуралья были мусульманские богословы, в том числе из числа местного населения. Первое упоминание о наличии мечетей и медресе у болгар встречается в отчете Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, посетившего Болгар в 922 году. Автор «Таварих Булгария», Мухаммад Зариф Хусайн, сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Яджара (Едигера) и Адель-Шаха проживало свыше ста улемов и суфийских шейхов.¹ Арабский путешественник из Марокко, Ибн Баттута, сообщает о том, что хан Узбек, правитель Золотой Орды, провел большой маджлис, собрав на него шейхов, кадиев, факихов, шарифов и факиров (дервишей).² Это указывает на то, что у татар с давних времен существовала богословская традиция.

О наличии внимания и интереса татар к богословию мы можем наблюдать в их литературном наследии. По мнению профессора Джамиля Зайнуллина, появление первых образцов богословской литературы следует связать с появлением первых тафсиров (толкований) Корана на татарском языке. Считается, что их истоки восходят к XIV веку.³ В более ранний период богословская тематика затрагивалась художественной литературой татар и их предков. Например, поэма «Кысса-и Йусуф» болгарского автора Кул Гали, завершенная 9 декабря 1212 года, кроме содержания в себе коранического сюжета, имеет вначале вступление, в котором мы можем видеть основные положения суннитского символа веры, но в форме прославлений и благословений.⁴ По этому вступлению мы можем судить о том, что автор, читатели и слушатели, для кого писалось произведение, были суннитами ханафитского толка.

Таким образом, важнейшие части произведений средневековых авторов посвящались изложению духовно-нравственных приоритетов. Это в основном прологи и эпилоги, в которых провозглашалось творческое кредо авторов. Важнейшее место отводилось также оценке религиозно-богословских авторитетов в истории мусульманского мира.⁵ Вся история татарской литературы свидетельствует о неперенном исламском элементе её произведений.

Духовно-богословская тема занимает заметное место в творчестве татарских поэтов, писателей, таких как: Мухамадъяр, М. Кулый, Ахмадбек, А. Кандалий, Ш. Заки, А. Каргалый, И. Салихов, Г. Тукай, М. Гафури, Дэрдменд и др.⁶ Наиболее ярко богословская тематика проявляется в мунаджатах, жанре татарской письменной литературы и народного творчества.⁷

В процессе своей творческой работы татарские авторы использовали десятки и более первоисточников на арабском и персидском языках. Порой они подвергали их анализу, выражали свою точку зрения, научно обосновывая, почему поддерживают или не разделяют то или иное мнение авторов сочинения. При этом они свои произведения писали и свободно комментировали также на арабском, персидском, османно-турецком языках.⁸ Богословские произведения на арабском языке у татар появились приблизительно в XI веке.⁹ Причем практика использования арабского языка в богословских произведениях сохранялась до начала XX века. Когда Шигабуддину Марджани, находящемуся в Стамбуле по пути в хадж, задал вопрос один из мекканских шарифов: «Вы сами – тюрк, и ваш народ – тюркский, поэтому книги для него следовало бы писать на тюркском языке. Зачем же вы свои произведения пишете на арабском языке?», он ответил: «Мы пишем на арабском, потому что наши ученые и шакирды знают арабский язык. Думаю, что если книги попадут в другие страны, то, может быть, там их прочитают».¹⁰ Арабский язык был международным языком исламского сообщества и долгое время считалось необходимым среди мусульман писать научные труды на этом языке, тем более труды богословской тематики. Арабский язык называли ключом к вратам исламских наук. Поэтому, следуя общей традиции, татарские

улемы старались писать на арабском языке. Даже их произведения на персидском и тюркском языках были «загружены» арабизмами в виде отдельных слов, фраз и предложений, настолько, что без знания языка Корана читать их было бессмысленно. Соответственно богословская терминология почти полностью состояла из арабских терминов.

У татар были все предпосылки к развитию мусульманского богословия по различным направлениям. Хотя потеря государственности нанесла существенный урон татарам и их мусульманской учености, благодаря крепкому фундаменту, заложенному в предыдущие эпохи, а также связям с соседними исламскими регионами, ислам как религия начинает играть большую роль в жизни татарского общества.¹¹ Поэтому о прекращении развития богословия не может быть и речи. Вероятно, что оно обрело более локальный характер, появились более насущные проблемы, например, противостояние христианизации. Уровень исламской самоидентичности и образованности был настолько высок, что только немногочисленные представители татарского народа становились христианами по собственной воле. В жестких условиях существования и выживания в христианском государстве усилился суфийский фактор. Многие татары для получения исламских знаний отправлялись на Северный Кавказ (Дагестан) и в Среднюю Азию. С конца XVIII века с появлением новых свобод намечается возрождение социально-экономического положения татар, вместе с этим богословская сфера обретает тенденцию на обновление, получают популярность свежие идеи, особенно в области исламского законоведения (фикх). Период XVII - нач. XX веков ознаменовался восходом плеяды знаменитых татарских богос-

ловов, таких как 'Абд ар-Рахим Утыз-Имяни, 'Абд ан-Насыр Курсави, Шихаб ад-дин Марджани, 'Алим-джан Баруди, Зыя (Дыйа) Камали, Муса Бигиев и другие.

О менее известных для современных исследователей исламских татарских ученых и их богословских трудах можно узнать, например, из исторических сочинений Ш. Марджани, Ризаэддина (Рида ад-дин) Фахретдина и Мурада Рамзи. В определенном смысле здесь представляет интерес и произведение Хусаина Амирханова, в котором даже есть глава под названием «Сказание о болгарских шейхах и улемах». Рассказ о XVII веке начинается у Амирханова с упоминания ученых оренбургской Каргалы или Сеитовской слободы (ныне с. Татарская Каргала)¹². Затем он упоминает и другие центры татарской учености, в том числе и Казань, о которой он говорит: «В давние годы по числу улемов и шейхов она стояла на одном уровне с Крымом и Дагестаном». (с.80) Хусаин Амирханов упоминает Мухаммад-Амина хазрата ибн Сайфуллу, получившего образование в Бухаре и работавшего в селе Наласа (Арский район РТ), который был родом из деревни Большие Сабы (ныне рц Богатые Сабы в РТ). Этот хазрат уехал в Египет и был там мударрисом, написал, как сообщается в источниках, труды по философии и таухиду. Сайфуддин хазрат ибн Абдульхамид-хафиз (тоже из Сабов) оставил после себя много письменных трудов. Упомянут также имам и мударрис села Ура Фатхулла-хазрат ибн Хусаин. Автор считает его почти достигшим степени муджтахиды и упоминает его труды «Навадир ал-вуджуд» и трактат о ночной молитве и посте в месяц рамазан. Упоминается Абульмуин Мухаммад Рахим-ахун (ум. в 1817 г.) из Мачкары. Отличился во всех видах знаний. Написал десять трудов, которые вошли в «Хикмат аль-

айн». Этой книгой были довольны все местные ученые (С.63)...

Учитывая, что татары испокон веков следовали ханафитской школе богословско-правовых взглядов, именно основы этой школы и стали стержнем богословских суждений татар того времени. Заметим, что, как правило, татарские богословы в своих именах имели нисбу¹³ ал-ханафи (ханафит), чтобы подчеркивать свое религиозное направление. Шигабuddin Марджани упоминает полное имя 'А. Курсави с этой нисбой,¹⁴ несмотря на то, что тот ставил под вопрос традицию ханафитов.¹⁵ Марджани подчеркивал следование Курсави ханафитскому мазхабу: «И призывал он их [т.е. бухарцев.-Д.Ш.] к приверженности к Книге Аллаха, сунне Его Посланника, иджма' общины, правильному кийасу и к обращению к книгам, которые сочинили предшественники из ханафитских имамов, и к пути, по которому двигались первые из ученых в вероучении (милла) ханафитов».¹⁶ Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы непререкаем. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк наиболее верным из других.

Шигабuddin Марджани в своем труде «Китаб вафийат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который относится к историческим произведениям, рассказывает об основных религиозных школах и на-

правлениях в исламе, приводит биографии известных ученых-факихов.¹⁷ Много информации посвящено ханафитским улемам. Также Ризаэддин Фахрутдинов (1859-1936) и Мухаммад Мурад Рамзи (1884-1934) в своих исторических работах не обошли вниманием мазхабы, особенно когда речь шла о принятии ислама и предпочтении ханафитского мазхаба предками татар.

Минимум информации о мазхабах, т.е. краткая справка о них, приводится в книгах, относящихся к т.н. жанру «Илм ал-хал» («Гилми хал»)¹⁸ (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников начального уровня и простых мусульман.¹⁹ В них, как правило, упоминаются названия мазхабов и имена их основателей.²⁰ Есть книги, в которых вкратце говорится только об основателе ханафитского мазхаба.²¹ У некоторых авторов вдобавок к этому приводятся имена учеников Абу Ханифы. Иногда в таких книгах, как, например в «Гыйбадате исламия» («Мусульманский молитвенник»)²² Ахмада Хади Максуди (1868-1941), излагаются основы веры и поклонения строго в соответствии с ханафитским толком, однако никакой информации о нем или, что автор опирался именно на него, нет. Понятно, что данное сочинение предназначалось для шакирдов начального уровня, поэтому в нем нет ссылок на источники и авторитеты.

В литературе более специфического характера, т.е. посвященной вопросам фикха, татарские авторы многократно ссылаются на ранние и поздние источники ханафитской школы, указывая их название или имена авторов. В некоторых трудах приводятся мнения и других мазхабов, чаще всего шафи'итского, по определенным проблемам. Для примера, можно упомянуть следующие издания: татарские переводы популяр-

ных мухтасаров²³ «Кудури», «Викайя», «Кайдани», «ат-Тарика ал-мухаммадия ли-л-Биркави»;²⁴ самостоятельные сочинения «Мухтасар ал-хави» («Сокращенный сборник») (Казань, 1899) Абу-н-Накыба Тютяри,²⁵ «Ми'радж ад-дирайа...» («Ступени знания к вопросу о допустимости шевеления пальца в ташаххуде») (Казань, 1902) Хафиз ад-дина Булгари, «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая») и «Рисалат дибага» («Трактат о выделке кожи») 'Абдар-Рахима Утыз-Имяни.²⁶

Ярким примером богословских произведений татар XIX века является сочинение Шигабуддина Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»), изданное в Казани в 1870 году.²⁷ Этот труд, как и «Рисалат дибага» 'А. Утыз-Имяни, хотя, судя по названию, говорит о частной проблеме фикха, на самом деле касается и теоретических положений этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. В ней разбираются сложные вопросы, связанные с понятием мазхабов, такие как иджитihad (решение, выносимое факихом на основе источников шариата в рамках одного мазхаба и вне его рамок), таклид (следование решению факиха в рамках одной правовой школы), талфик ал-мазахиб (смешивание мазхабов). Для мусульманского духовенства того времени это было настолько чувствительной темой²⁸, что не случайно с выходом этой книги в свет среди татарских богословов и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на Ш. Марджани со стороны кадимистов (религиозных консерваторов).²⁹ Это уже не историческая справка о мазхабах и не их описание, а глубокие рассуждения о феномене исламских маз-

хабов. Этот ученый в вопросе о переходе с одного в мазхаба в другой приходит к мнению, что такой переход по второстепенным проблемам не запрещается, и даже обязателен для защиты веры и религии личности.³⁰ Автор приводит и список выдающихся мусульманских ученых, перешедших из одного мазхаба в другой, и примеры неоднократного изменения принадлежности к тому или иному мазхабу некоторыми учеными.³¹ Ризаэддин Фахруддинов, находясь под влиянием идей Ш. Марджани и других ученых, также затрагивал тему мазхабов в своем «Жэвамигуль-кэлим шэрхе» («Толкование хадисов»),³² где он говорил о мазхабическом фанатизме. Что же касается основных положений веры и религии, то в этой сфере автор «Назурат ал-хакк» призывает категорически следовать ханафитскому толку. Он говорил: «Что касается основных положений (усул) и сферы вероубеждений ('акаид), то наш [ханафитский] мазхаб представляет собой сказанное Кораном и повторяемыми (мутавафир) хадисами³³ с незыблемостью в рамках шариата в утверждении того, что он утвердил, отрицании того, что он отвергал, и оставлении речи о том, что он не признал, без какого-либо добавления к нему и убавления от него, не преступая его границы.... Не следует из него (т.е. нашего мазхаба.-Ш.Д.) те слабые мнения и глупые прихоти, приведенные сектами мутакаллимов из аш'аритов, му'тазилитов, ханбалитов, каррамитов и прочих. Поэтому, без всякого сомнения, этот наш мазхаб есть истина, которой никому нельзя противостоять. Противоречащее ему утверждение, несомненно, несостоятельно, несмотря на то, что был ли приводящий его – мутакаллимом или философом или аш'аритом или 'адлитом (т.е. му'тазилитом.-Ш.Д.) или джабаритом или захиритом или имамитом или ханбалитом или про-

чим»³⁴. Кроме этого автор в «Назурат ал-хакк» упоминает другие, кроме четырех распространенных среди мусульман, менее известные правовые мазхабы и их представителей.³⁵ Однако главный акцент делается на приоритет ханафизма.

Другая работа Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), изданная в Казани в 1888 г.³⁶ также не обходится без упоминания преимуществ ханафитского толка. В этой книге термин мазхаб употребляется в значении школы исламских воззрений и науки спекулятивного богословия (калам). Автор неоднократно подчеркивал правоту ханафитского толка относительно мусульманского вероучения. Например, он пишет: «Поистине, «Насафитский символ веры» («ал-'Акаид ан-насафиййа»)³⁷, по причине его правильности в постулатах прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высшей степени и сильного влияния, водой, которой утоляется жажда, и лекарством, которым излечивается больной»³⁸, и другом месте, говоря о людях истины: «Сказал имам Фахр ал-Ислам (да смилостивится над ним Аллах!): «Принцип науки единобожия и атрибутов есть следование Книге и сунне, избегание страстей и ереси, постоянное следование путю сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка и их последователи, по которому шли // (с.5) праведники, и который указали нам наши шейхи, т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шейбани] или все родоначальники нашего [ханафитско-

го] мазхаба (да смилостивится над ними Аллах!)». Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти – содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), люди сунны и согласия общины (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) и спасенная группа (ал-фирка ан-наджийа) – это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними. Ведь они неразрывно связаны с их путем и тверды в нем»³⁹.

Напомним, что насафитский символ веры является кратким изложением матуридитского толка суннитского мировоззрения, распространенного среди ханафитов, особенно тюркского происхождения. В катехизисных сочинениях татар типа «Шарайт ал-иман», подчеркивалась принадлежность к школе ал-Матуриди в вопросах веры. Отношение татар-мусульман к Абу-л-Мансуру ал-Матуриди не отличалось от мнения ханафитов Мавераннахра, особенно ранних матуридитов, таких как Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. в 1100 г.) и Абу-л-Му'ин ан-Насафи. Мы говорим об образе ал-Матуриди как верном последователе Абу Ханифы. Как писал немецкий исследователь У. Рудольф: «Его появление не должно было обозначать никакого перелома в религиозном учении, а его доктрина ни в коем случае не должна была стать новой парадигмой. Гораздо более ценилась традиция, и как дань этой традиции появился образ основателя школы Абу Ханифы и его блистательного интерпретатора Абу Мансура ал-Матуриди. После того, как эта концепция была однажды принята, она, естественно, продолжала сохранять свое значение и в последующее время...»⁴⁰. Поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, видимо опираясь на средневековые ханафитские биографические ис-

точники, но вместе с этим выражая свое мнение, упоминал в «Вафиййат ал-аслаф»: «...ал-Матуриди...один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике – Абу Джа'фара ат-Тахави.⁴¹ Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового своим учением, и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он не из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины. Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и таби'инов. Он выносил решения согласно убеждениям Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках».⁴²

Татары уделяли догматике важную роль в своей системе мусульманского образования. Сегодня трудно говорить о первых татарских (булгарских) медресе: что и как преподавалось шакирдам в области исламского вероучения⁴³. Однако известны направленность и толк, которые были избраны в акыде.⁴⁴ Поэтому мы можем только предполагать, какие именно источники акыды изучались предками татар. Первые мусульмане Поволжья и Приуралья имели теснейшие духовные и торговые связи с мусульманами Средней Азии, откуда к предкам татар пришел суннитский ислам ханафитского толка, соответственно и его первоначальные источники.⁴⁵ Все же история оставила для нас довольно подробные сведения о татарских медресе XVIII – XIX вв.

Во всех собраниях рукописных и печатных изданий наследия мусуль-

ман Поволжья и Приуралья наибольшее место занимают труды по догматике, хотя круг названий не так уж широк.⁴⁶ Во-первых, среди собранных часто встречается символ веры «ал-Фикх ал-акбар» («Важнейшее знание»), возводимый к имаму Абу Ханифе. Этот символ веры считается первым записанным сочинением по исламской догматике, в котором сформулированы основные положения исламского вероучения суннитского толка. Аутентичность этого трактата находится под вопросом, однако, в общем, особенно мусульманскими учеными, он признается выражением мнения Абу Ханифы. В сочинении «ал-Фикх ал-акбар» использована терминология, разработанная позже эпохи Абу Ханифы. Может быть, поэтому этот трактат не имел широкой популярности. Он не изучался в медресе, хотя и был известен ученым.⁴⁷

Наибольшей известностью и популярностью пользовался символ веры среднеазиатского имама Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г), в особенности комментарий ат-Тафтазани (ум. в 1390 г) «Шарх ал-'акаид». Дореволюционные и современные источники единодушно свидетельствуют об этом главном учебном пособии татарских шакирдов. Например, Дж. Валиди писал, что «самыми популярными сочинениями в мусульманских, в том числе и в татарских медресе были «Акаид Несефи» с комментарием Тафтазани».⁴⁸ Предки казанских татар до революции заучивали текст этого кредо наизусть в медресе и подробно изучали толкование ат-Тафтазани к нему с помощью разных супракомментариев, которые также издавались в Казани. Шихабдин ал-Марджани рекомендовал всем имамам знать хорошо насафитский символ веры, а мударрисам (преподавателям медресе) досконально изучить толкование ат-Тафтазани.⁴⁹ При этом сам

ал-Марджани не был доволен его толкованием, о чем говорит написание им нового толкования под названием «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов»)⁵⁰. До него из татарских богословов на столь смелый шаг⁵¹ решился Абу Наср ал-Курсави, который даже прокомментировал кредо ан-Насафи дважды. Комментарии к «ан-Насафиййа» ал-Курсави и ал-Марджани также указывают на высокий статус этого матуридического символа веры среди татар. Ризаэтдин Фахретдин (Ридааддин Фахраддин) сообщает, описывая порядок преподавания в татарских медресе, что «Шарх ал-'акаид» вместе с толкованиями изучался приблизительно на 15-й год обучения⁵², т.е. уже на последних уровнях и уже зрелыми шакирдами.⁵³

После книги «Шарх ал-'акаид ан-насафиййа» шакирды изучали толкование Джаляляддина ад-Давани (ум. в 1501 г) на кредо 'Адудаддина ал-Иджи (ум. в 1355 г),⁵⁴ известное у татар как «Мулла Джаляль».⁵⁵ Учитывая важность и этого источника, ал-Марджани в свое время написал к нему пояснения.⁵⁶

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

Что же касается авторитетного среди суннитов кредо имама ат-Тахави (ум. в 923 г) под названием «ал-'Ақыда ат-тахавиййа» или «Байан ас-сунна», то оно не нашло распространения в дореволюционных медресе Повол-

жья и Приуралья, видимо, из-за сильной бухарской традиции. Однако мусульмане Волго-Уральского региона изучали тахавитский символ веры в индивидуальном порядке, на что указывает наличие в коллекциях рукописей шакирдов, например, учеников ал-Марджани, которые переписывали его. Одно из многих толкований на кредо ат-Тахави издавалось в Казани в 1911 году. Комментарий принадлежал Сираджаддину ал-Хинди ал-Мисри и называлось «Шарх байан ас-сунна».⁵⁷

По утверждению Хасана Аты ал-Габаша татары изучали тахавитскую акыду после русского захвата их земель, так как желающие учиться исламским наукам отправлялись в Дагестан, где эта акыда тогда изучалась. Какой-то период в Поволжье обучение велось по дагестанской системе, поэтому, как полагает ал-Габаша, это было благоприятным временем для получения исламских знаний, так как изучались ранние богословские произведения, ученики не углублялись в тонкие проблемы акыды и практически не изучали науку калам и логику. Затем во времена Екатерины II по политическим и экономическим причинам усилились связи с регионом Средней Азии, и поток шакирдов и купцов направился в сторону Бухары, вследствие чего на казанских землях установилась другая система, а именно бухарская система обучения со своими традиционными источниками. Как представитель джадидов, Хасан Ата ал-Габаша, сожалел, что «ат-Тахавийю» сменила «ан-Насафийя», написанная на 200 лет позднее, а потом и более поздние сочинения «Шарх ал-‘акаида ан-насафийя» ат-Тафтазани и «Шарх ал-‘акаида ал-‘адудийя» Джаляляддина ад-Давани.⁵⁸

Все же сочинение «‘Акаид ан-Насафи» представляет в кратком виде ханафитскую доктрину воззре-

ний. Именно этому небольшому труду имама Абу Хафса ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении матуридитской школы калама,⁵⁹ которой придерживается большинство последователей ханафитского мазхаба. Этот символ является ханафитским, поскольку имам ал-Матуриди был систематизатором догматики учения Абу Ханифы. Поэтому татарский богослов Шихабдин ал-Марджани, написавший к нему комментарий, в названии употребил термин «ал-‘акаид ал-ханафийя» вместо «ал-‘акаид ан-насафийя». Если кредо ат-Тахави имеет отношение к ранним ханафитским ученым, то кредо ан-Насафи содержит в себе уже материалы, добавленные поздними ханафитами. Однако насафитский символ веры не отличается сильно от тахавитского. Оба символа из-за краткости нуждаются в толковании. Поэтому в вышеупомянутой замене, ни какой проблемы для ханафитов Поволжья и Приуралья не видится.

Хасан ал-Габаша справедливо замечал, что изучение множества комментариев, пояснений и глосс (аль-хаваши) отдаляло шакирдов от истины, окончательно запутывало их и отнимало у них много времени. Однажды, пишет он, когда шакирды, одним из которых был он, задали вопрос учителю, жалуясь на долгое изучение книги «Мулла Джаляль» из-за множества комментариев и пояснений, тот ответил им, что «это еще очень мало, вот в Бухаре пять страниц книги «Мулла Джаляль» пять лет изучают».⁶⁰

Здесь мы не ведем речь о более примитивных учебных пособиях для начального уровня типа «Шараит ал-иман», которых было достаточно у татар, но именно они из-за простоты были востребованы народом и оставались актуальными.

Среди татарских ученых были и такие, которые имели свое, не похожее

на мнения большинства, понимание в области исламского права и веры, в частности в вопросе мазхабов. Наиболее выдающимся таким татарским богословом и мыслителем, по нашему мнению, был Муса Джаруллах Бигиев (1875-1949). Так сложилось, что его вклад в богословскую науку исламского мира был существенным, о нем и его трудах знают во многих мусульманских странах. У него есть произведения, посвященные частным вопросам фикха, где упоминаются различные мнения в мазхабах, так и труды по исламской мысли, где он непосредственно рассуждает о феномене мазхабов, например, «Халык назарына берничэ мэсьэлэ» (Несколько вопросов вниманию народа) (Казань: 1912). Наличие мазхабов, по его мнению, является естественным и нормальным явлением.⁶¹ Однако он считал, что Коран не может быть полностью разъяснен четырьмя или более мазхабами, и говорил: «Выражение, что нужно следовать одному из имеющихся или грядущих мазхабов равносильно утверждению о том, что установления такого мазхаба заменяют Коран»⁶². Муса Бигиев расценивал навязывание мусульманам следования одному из мазхабов и фанатизм такого следования богопротивной ересью, тормозом исламской мысли. Он также писал: «Я, конечно же, уважаю последователей всех истинных мазхабов, возникших в мире ислама, более чем кого-либо. Но моя внутренняя вера говорит мне, что ислам стоит выше всех мазхабов. Заявления о том, что ислам заключается в каком-то одном мазхабе или во всех мазхабах, не является выражением уважения к муджтахидам. Ибо такая претензия означает, что ислам переписан и пересмотрен. Поэтому я никоим образом не могу ставить мазхабы факихов, споры мутакаллимов, фантазии суфиев, аналогии философов, стремления политиков, тео-

рии социологов выше чудесных аятов Благородного Корана и сунны Пророка»⁶³.

Непреложным фактом является то, что в конце XIX века началась упорная богословская дискуссия между джадидистами-новометодниками и кадимистами-традиционалистами. Противоположными полюсами этой дискуссии стали фигуры Ш. Марджани и И. Динмухамметова. Оба имели многочисленных учеников и сторонников. Оба являлись харизматическими лидерами. Оба были о себе высокого мнения. Оба писали свои богословские сочинения исключительно на арабском языке. Один взял на себя роль обновителя веры, другой – защитника устоявшихся традиций. Противостояние происходило на фоне появления мусульмански образованного купечества. У них было свободное время, они увлекались богословскими диспутами, они же материально подпитывали обе стороны.⁶⁴ Все это благотворно влияло на расцвет татарского богословия.

Вообще, в трудах татарских богословов наряду с частными и бытовыми вопросами обсуждаются довольно серьезные проблемы. Немалая заслуга в этом принадлежит джадидам, которые заставили участвовать в этом процессе и представителей кадимизма. В области мировоззрения обсуждались такие вопросы, как взаимосвязь между разумом и божественным откровением, толкование священных текстов, различие между каламом и наукой единобожия, критика аш'аризма, всеобщая божественная милость, критика мистицизма. Например, одно из главных произведений Мухаммада Наджиба ат-Тунтари (Тюнтяри) «Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар», имеющее 88 страниц, полностью посвящалось проблеме сотворения мира во времени,⁶⁵ которая многократно затрагивалась у татарских бо-

гословов. В первой части своего трактата М. Наджиб Тюнтяри рассматривает вопрос с точки зрения исламского вероучения, приводя мнения из авторитетных суннитских источников, а во второй критикует три произведения татарских авторов, говоривших о данной проблеме.⁶⁶ Большой резонанс среди татарской общественности имели публикации Мусы Бигиева по поводу универсальной божественной милости, где он утверждает, что милость Божья объемлет всех: и верующих и неверных, которые не останутся навечно в аду.⁶⁷ В области принципов права (усул ал-фикх) затрагивались проблемы иджтихада и таклида, смешивания суждений разных мазхабов (талфик), о чем уже говорилось.

Вышеупомянутое касалось в основном суннитского направления ислама. Поэтому в этой связи примечателен труд Мусы Бигиева, посвященный шиитскому исламу. Поскольку современными учеными еще не проанализировано это богословское произведение, мы хотели бы остановиться на нем подробно. Называется это сочинение: «ал-Ваши'а фи накд 'акаида аш-ши'а» («Критика шиитских воззрений»).⁶⁸ Эта книга представляет собой наиболее полный свод основных воззрений мазхаба ал-имамийя, или толка имамитов, которые являются одной из основных ветвей шиитского ислама, умеренными шиитами, признающими двенадцать имамов из рода 'Али ибн Аби Талиба. Она переиздавалась неоднократно, особенно в Египте. Первое издание книги было осуществлено в 1935 году в Багдаде. Кроме того, индийские ученые перевели ее на язык урду.⁶⁹ Автор неоднократно подчеркивает в своей книге, что он исследовал воззрения шиитов на элемент их вредного действия для самих шиитов, а также для других мусульман. Данная книга, по нашему мнению, демонстрирует насколько,

далеко и глубоко продвинулась татарская богословская мысль.

Во вступлении к своей книге автор обращается к шиитским муджтахидам⁷⁰ с призывом объединиться и аннулировать суждения из шиитских источников, которые представляют опасность для религии ислама. Иначе, по его мнению, вражда и противостояние будут усугубляться. Далее М. Бигиев объясняет причину написания своего труда. Автор со знанием описывает шиитские святые места, в которых он побывал, и постепенно знакомит читателя с сутью проблемы. Несомненно, М. Бигиев хорошо знал основы шиитского толка. В Иране и Ираке он общался с известными шиитскими богословами того времени, такими как Мухсин ал-Амин ал-'Амили (1865-1952)⁷¹ и Мухаммад Кашиф ал-Гита (1877-1954)⁷². Он посещал их собрания, мечети, участвовал в их праздниках, чтобы получить сведения о практической стороне шиизма.

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

В разделе, посвященном пришествию двенадцатого имама, приводится рассказ из шиитского источника «ал-Вафи», где повествуется картина из прошлого, до создания Всевышним людей и поясняется природа наследования статуса имама по духовной линии. Муса Бигиев завершает его фантастической трактовкой, заявляя, что Аллах сделал дух Абу Бакра ас-Сиддика (самого главного врага шиитов) побратимом духа Пророка Мухаммада в мире духов, тем самым, превратив его в полноправного преемника после себя в земной жизни.⁷³

В некоторых вопросах М. Бигиев симпатизирует шиитам, однако дух неприязни к шиизму пронизывает всю книгу от начала до конца. Автор делает не только вызов шиитским ученым в ней, но и желает, чтобы сунниты имели возможность получить более полную объективную картину о шиитских воззрениях, связанных с идеологией и правоведением. Да, автор ратует за сближение двух главных ветвей ислама, и даже сообщает, что задолго до написания этой книги он высказался об этом в своей публикации, в которой он предложил для всего исламского мира признать имамитов пятым официальным мазхабом после четырех известных суннитских.⁷⁴ Это смелое для того времени заявление через 15 лет стало реальностью посредством фетвы шейха ал-Азхара Махмуда Шалтута, одного из основателей агентства по сближению между исламскими мазхабами (Дар ат-такриб байн ал-мазахиб ал-исламиййа), который разрешил совершать поклонение в соответствии с имамитским и зайдитским толками.⁷⁵ Тем не менее, богословской науке известен и другой факт, что еще задолго до этого, Шигабuddin Марджани (1818-1889) издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов.⁷⁶ Тем са-

мым, в первую очередь он подчеркнул, что имамиты являются мусульманами, потому что казанские мусульмане по ошибке их таковыми не считали; во-вторых, он косвенно указал на то, что они представляют собой такой же правоверный мазхаб, как и четыре других.⁷⁷ Несомненно, что Ш. Марджани оказал влияние в этом вопросе на М. Бигиева. Однако далее в своей книге он объявляет, что он был вынужден отказаться от этой идеи. И надежда на объединение, как он думает, остается только после существенной реформы главных шиитских источников.⁷⁸ То есть, причина раздора, по его мнению, кроется только в шиизме, и они сами должны исправить это положение.

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

Этот труд Мусы Бигиева породил ответную волну полемики у шиитских богословов.⁷⁹ Ученые же суннитского толка высоко оценили работу М. Бигиева.⁸⁰ Это сочинение не ограничивается освещением вопросов, связан-

ных только с шиизмом, но и служит «ключом» в решении, понимании некоторых насущных проблем ислама, актуальных и для нашего времени.

Увлечение татарских ученых богословием отражалось и на обычную жизнь. Все татарское общество было вовлечено в религиозную жизнь. Их школы были религиозными, их литература содержала исламский характер, в повседневной жизни им часто приходилось обращаться к муллам и ишанам для решения тех или иных проблем. Всё новое рассматривалось через призму религиозных убеждений, мнению духовенства отводилась решающая роль. В татарских медресе порой изучению калама придавалось очень много внимания, хотя усвоение материала было не на должном уровне. Среди татар были популярны богословские диспуты, которые оставляли неизгладимое впечатление на обывателей.⁸¹ Эти споры велись и на страницах татарских газет и журналов. Самый рядовой мусульманин мог сталкиваться с проблемами богословия, чаще всего в примитивной форме, при исполнении определенных религиозных традиций или участия в них. Религиозные обряды несли в себе следы исламского мировоззрения. Редко какой-либо обряд обходился без упоминания символа веры, хотя бы кратким образом.

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

«Вся хвала Аллаху! Он превыше всякого дела, занимающего Его, или всякого забвения, заставляющего Его смутиться (или что-либо забыть). Он далек от того, чтобы было подобие Ему, со-

перничающее с Ним, или противостоящее Ему, или препятствующее Ему. Он совершил «истива»⁸² на троне (ал-'арш), но трон не несет Его. Он совершает «нузул»⁸³ (или «нисходит»), но не как перемещающийся, обиталище которого освобождается. Он вознаграждает нас за праведное деяние, прекращает же раб Божий, совершающий его! Он дает нам надежду видеть Его в Раю, когда же разочаровался надеющийся на Него?! Он воздает за малое и за большое, противоположное ему. Он бывает кротким к ослушнику, покрывает и не предупреждает его. Неверный утверждает Ему соучастника, но Он игнорирует его. Если Он нападет (или схватит), то пропал хосрой (царь персидский) и его войска, сгинул кесарь (царь византийский) и его крепости. Свидетельствую, что нет божества кроме Аллаха, единственного, не имеющего Себе сотоварища. И свидетельствую, что Мухаммад – Его раб и посланник, посланный с Исламом, истоки которого чисты, да благословит Аллах его, его семью и сподвижников, и приветствует...».⁸⁴ Здесь мы видим фразы и слова, посвященные атрибутам Бога, которые не встречались в Коране или хадисах в такой форме. Сторонники буквального подхода к священным текстам (ахл ал-хадис), противники калама, считают такие описания нововведением (бид'а). Во второй части хутбы, как и полагается суннитской хутбе, вознесены молитвы поименно за четырех праведных халифов, затем двух внуков и двух дядей Пророка, потом с обобщением за мухаджиров, всех сподвижников и их преемников. Черты пятничной проповеди напоминают элементы, указывающие на исламские догматы, в прологах литературных произведений, о которых мы говорили в начале этого раздела. В хутбе специально не упоминаются и не благословляются имамы четырех суннитских школ фикха или двух толков ка-

лама, так как не может быть отдельной хутбы для ханафитов или шафи'итов. Она должна содержать общие принципы суннизма. Зато при совершении акта бракосочетания, сразу после арабской хутбы (хутбат ан-никах), татарский мулла должен был сказать по-татарски: «Итак, по велению Аллаха Всевышнего, по сунне Пророка, по мазхабу имама Абу Ханифы Ну'мана ибн Сабита ал-Куфи ас-Суфи⁸⁵ (милость ему!) и единогласному мнению всех муджтахидов, вы такой-то отдать дочь свою такую-то замуж такому-то за брачный дар в такой-то сумме согласны?»⁸⁶ То есть, татарский мулла конкретно подчеркивал в данном случае принадлежность к ханафитскому толку суннитов.

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

ПРИМЕЧАНИЯ:

Произведение Хусайна Зарифа известного в поздних исследованиях как Хусаин Амирханов (1814-1893), менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. Хусайн Зариф опирался на сведения средневекового татарского автора Ахуна Шамсетдина (т.е. Муслими). См.: Амирханов Х. Таврих-е Булгарийа (Булгарские хроники). Пер. Со старотат., вступ. Ст., и коммент. А.М. Ахунова. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – С.49; Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commensars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p.37.

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

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

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

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

См. там же. – С.4.

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

Гамэлдэ Имам Эгъзам   Мэзһэбидер мэзһэбем. (В практических вопросах мой мазхаб – толк Абу Ханифы)» (стр. 11 – перевод наш).

См.: Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. – Казань: Магариф, 1999. – С.8-9.

Исламское наследие Волго-Уралья

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

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

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

Что интересно, уже тогда в этой слободе работал имамом и мударрисом араб из Багдада, Валиаддин ибн Хасан, прозванный «Багдад-кари» (1756-1831).

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

Марджани. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср (рукопись, датированная 1880 годом) // ОРРК НБ КГУ. – № 1468А. – Л.1б; Марджани. Вафийат ал-аслаф // ОРРК НБ КГУ. – № 614А. – Т.6. – Л.145б; также см.: ал-Газани, Шихабалдин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005, Приложение 1. - С.225; см.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.132.

См.: Кемпер М. ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи.

ЭС. Выпуск 2. - М.: 1999. - С.18.

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

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

См.там же. - С.162-163.

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

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

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

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

Мухтасар – сокращенный или конспективный вариант книги.

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

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

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

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

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

См. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская

- мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.129.
- См. Ильяс, Ташир. Мэрджанинен фикьһ даирэсендэ хезмэтлэре // Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.79-80.
- См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.36-38.
- См. Риззэтдин бине Фэхретдин. Жэвамигуль кэлим шэрхе. Гарэби-урьыс хоруфатында беренче басма. - Казань: «Иман», 1995. - С.175-179. Хотя это произведение содержит некоторые проблемы исламского правоведения, оно относится к жанру «Шарх ал-хадис», т.е. комментариям к изречениям Пророка Мухаммада.
- Имеются в виду хадисы с несколькими (не менее трех обычно) иснадами, причем все они надежны и не имеют обрывов в цепи передатчиков.
- Назурат ал-хакк. - С.40 (перевод наш).
- См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.34-35.
- Тип. Вячеслава, 168 стр., 1500 экз. (НБ КГУ 3617-3631-А).
- «Насафитская доктрина воззрений» или «Кредо ан-Насафи» - ханафитское кредо, написанное имамом Абу Хафсом Наджм ад-дином Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (ум. в 1142г.). Данная книга Марджани является толкованием этого ханафитского кредо.
- Ал-Хикма ал-балига. - С.2 (перевод мой).
- Там же. - С.4-5 (перевод мой).
- Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.4-5.
- Как уже мы говорили ранее, догматика ат-Тахави по сути есть воззрения Абу Ханифы и его учеников.
- Марджани. Вафийат ал-аслаф. - Т.2. - Л.395б-396а. Перевод с арабского А.Н. Юзева с небольшими изменениями. См.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.79-80.
- Понятно, что в те времена еще не было привычного для нас разделения на соответствующие современным учебным программам дисциплинам. Студенты медресе под руководством наставников изучали книги, которые могли касаться конкретного ответвления знания или же затрагивать разные отрасли шариата.
- См.: Шагавиев Д.А. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому толку ислама: история и современность // Минбар. Выпуск 2 – 2008. – С. 101-109; также см.: Шагавиев Д.А. Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. - Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – С.54-75.
- Довольно подробно эти источники разобрал немецкий исследователь Ульрих Рудольф. См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999.
- Об образовательном каноне татарских медресе можно судить по тем сведениям, которые нам оставили татарские историки, такие как Ш. Марджани, М. Мурад Рамзи, Р. Фэхретдин и др. Немало интересного можно извлечь из некоторых современных исследований, например, фундаментального труда немецкого ученого Михаэля Кемпера «Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством» (пер. с немецкого, серия «Зарубежное исламоведение». - Казань: РИУ, 2008) и книги Резеды Сафиуллиной «Арабская книга в духовной культуре татарского народа» (Казань: Алма-Лит, 2003).
- В Поволжье в свое время имели хождение два толкования этого трактата Абу-л-Мунтахи 'Исматаллахи (ум. в 1532 г.) и 'Али ал-Кари (ум. в 1605 г.), о чем свидетельствуют издания, хранящиеся в восточных коллекциях библиотек нашей страны.
- Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции и 1917 г. (фрагмент книги)//Библиотека журнала «Казань» - №6. - Казань, 1992. - С.19; также см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 105.
- См.: Шиһабетдин Мэржани. – Әлмәт: Рухият, 1998. – С. 142 (книга является переложением на современный татарский язык биографии ал-Марджани из сборника 1915 года: Шараф, Шахар (Шәһәр Шәрәф). Мэржанинен тәржемәи хәле // «Мэржани» жыентыгы. - Казан: Мэгариф, 1915. - С.2-193). Статус мударриса у татар был выше чем статус имам-хатыйба.
- См.: Шагавиев Д.А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. - Казань: Алма-Лит, 2008. – С. 47-48.

Исламское наследие Волго-Уралья

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

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

См.: Фахредин Р. Болгар в Казан төреклэре. - Казан: Татар. кит. нэшир., 1993. – С.240-242.

См. указ соч. – С.242.

Точное название – Шарх ал-'акаид ал-'адудиййа.

См. второй параграф второй главы этого исследования.

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

См.: ал-Габашу, Хасан Ата (Хэсэн Гата эл-Габэши). Мэржани хэзрэтлэрен искэ төшеру // «Мэржани» жыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. – С.130-132.

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

ал-Габашу, Хасан Ата (Хэсэн Гата эл-Габэши). Мэржани хэзрэтлэрен искэ төшеру // «Мэржани» жыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. – С. 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

См. Гөрмез. - С.171.

Муджтахид у шиитов означает высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину. Он имеет право давать заключения не

только по частным вопросам, но и по вопросам догматов веры и основ права.

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

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

См. там же. - С.280-285.

См. там же. - С.101.

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

См. Максуди А. Дамелла Мэржэни хэзрэтлэре // Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.220. Злые языки, перефразируя прозвище Марджани «Шихаб ад-дин», называли его «Шига биддин», что означало «шиит по вере». Сам Ш. Марджани вряд ли был знаком с шиитскими источниками в оригинале.

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

См. ал-Ваши'а. - С.21.

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

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

Вспомним в этой связи произведение «Ике йоз елдан сон инкыйраз» («Вырождение двести лет спустя») Гаяза Исхаки (Казань: 1904), где автор с сарказмом отзывается об этих спорах, никчемных с его точки зрения. Действительно, непосвященным в тонкости калама или фикха, эти диспуты могли показаться бессмысленными. Пользы от таких споров для обычных татар было мало. Однако, с точки зрения знатоков калама или фикха, они помогли лишний раз поупражняться в методах спора и аргументирования, указывали на наиболее осведомленного и опытного ученого, иногда приводили к общему мнению по отдельному вопросу.

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

Исламское наследие Волго-Уралья

атрибутам. Слово «ал-'ари» («трон») обычно трактуют в прямом смысле, так как в айатах и хадисах, сообщается, что его понесут ангелы. Му'тазилиты комментируют «истава 'ала-л-'ари» метафорически как «стал править».

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

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

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

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