

МИНБАР

Исламские исследования

MINBAR

Islamic Studies

Информация об издании:

Научный рецензируемый журнал.
Основан в 2008 г. Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС 77-33940 от 01.11.2008 г.
Периодичность издания – два выпуска в год.
Перепечатка материалов без согласия редакции
не допускается.

Учредитель и издатель:

Негосударственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования «Российский исламский
университет».

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Редакция:

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Тел.: (843)277-64-06; (843)277-57-95.

Главный редактор:

Мухаметшин Р.М. – доктор политических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук
Республики Татарстан, заведующий отделом общественной мысли и исламоведения Института Истории
Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского университета, Казань, Россия

Редакционная коллегия:

Адыгамов Р.К. – кандидат исторических наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Российский
исламский университет, Казань, Россия;

Батров Р.Г. – проректор по научной работе, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Закиров Р.Р. – кандидат филологических наук, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Ислаев Ф.Г. – доктор исторических наук, Институт развития образования Республики Татарстан,
Казань, Россия;

Хайрутдинов А.Г. – кандидат философских наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.



РЕЛИГИОЗНОЕ ОБНОВЛЕНИЕ В РОССИИ ДО 1917 ГОДА

МУХАМАДЕЕВА ЛИЛИЯ

Татарские предприниматели и обновленческое движение в конце XIX – начале XX веков (на примере купцов Сайдашевых)..... 3

ХАМИДОВ ЕВГЕНИЙ

Новаторство Зайнуллы Расулева в педагогической деятельности..... 8

ГАФАРОВ АНВАР

Суфийские компоненты мусульманского религиозно-реформаторского движения в России (XIX – начало XX вв.) 11

ШАНГАРАЕВ РОБЕРТ

Воззрения Гатауллы Баязитова о месте женщины в обществе и семье 20

МУХАМЕТЗАРИПОВ ИЛЬШАТ

Применение норм шариата в семейно-бытовой жизни татар-мусульман.. 26

РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

ИБРАГИМОВ РУСЛАН

Ислам в Татарстане в 1940-1980-е гг. 36

МУХАМАДЕЕВ АЛМАЗ

Предпосылки создания и результаты деятельности Шариатской комиссии при НКЮ ТАССР 38

НУРУЛЛИНА РОЗА

Оптимизация системы мусульманского образования в Республике Татарстан: мнения и оценки преподавателей и учащихся медресе 46

ВАЛИУЛЛИН КАМИЛЬ

«Особенности вакуфа и перспективы его практического применения в современной России» 51

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ВОПРОСА ОБНОВЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ

САЕТОВ ИЛЬШАТ

Модернизация, реформа, секуляризм и ислам: дискуссия о терминах..... 55

ЯКУПОВ ВАЛИУЛЛА

Традиционный Ислам и проблемы модернизации 59

Мухамадеева Лилия

ТАТАРСКИЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ И ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ (НА ПРИМЕРЕ КУПЦОВ САЙДАШЕВЫХ)

Изучение основных этапов и особенностей социально-политического развития России в XIX – начале XX века является одним из приоритетных направлений современной исторической науки. Воссоздание объективной картины формирования новых общественных институтов, политических структур и обновленческого движения в обществе невозможно без всесторонней и аргументированной оценки роли российского предпринимательства, отдельных купеческих династий в модернизационных процессах пореформенного периода.

Интересы видных деятелей мусульманского предпринимательства не ограничивались лишь профессиональной деятельностью. Большинство крупных торговцев и промышленников активно проявляли себя на общественном поприще, щедро финансировали духовные и культурные потребности татарского народа. Среди прогрессивных татарских предпринимателей своей активностью выделялись казанский купец 1 гильдии Ахметзян Яхъяч Сайдашев и его сын Мухаметзян. Представители данной династии олицетворяют уникальный опыт социального лидерства буржуазии, возглавлявшей в указанный период движение, направленное на реформу традиционного уклада жизни мусульман России. Сайдашевы стремились с помощью новометодных преобразований сохранить веру, национальную культуру и традиции, приобщить молодое поколение к достижениям мировой цивилизации. Их взгляды претерпели существенную эволюцию от жестких охранительных позиций до признания насущной необходимости решительных социальных и культурных преобразований в жизни нации. Неизменным оставалось одно – преданность религии предков, неукоснительное соблюдение исламских традиций.

Миссионер П.Знаменский в начале XX века отмечал, что «в последние 20-30 лет в татарском мире заметно особенно оживленное движение, направленное к возрождению ислама и крепко приправленное идеями панисламизма. Ислам... везде заботиться об исправлении недочетов своего старинного за-

стоявшегося уклада и развитии своих образовательных средств. Старозаветные муллы и учителя постепенно заменяются новыми прогрессивного и националистического направления... Открываются новые медресы, в которых хотя и остается старое конфессиональное образование, но уже восполняется новыми светскими и научными элементами, изучением физики, математики, химии, европейских языков...»¹.

Первому поколению мусульманских прогрессистов – М.И. Галееву, А.Я. Сайдашеву, А.Ф. Рахматуллин, М-С. Галикееву суждено было начать финансирование преобразований, в которых они видели возрождение истинного Ислама². В отчете Казанского временного комитета по делам печати за 1908 год констатировалось, что для газеты «Баян-уль-хак» и их издателей Сайдашевых, «Ислам является основой истинного просвещения и прогресса, а сохранение бытовых особенностей составляют главную цель, которую газета преследует»³. Ахметзян Яхйич Сайдашев любил повторять, что лишь грамотный, образованный человек никогда не отступит от своей религии.

Буржуазия, нуждавшаяся в квалифицированной рабочей силе, не могла уже удовлетвориться школами, не предоставляющими общеобразовательных знаний. Среди мусульман появляется течение, требовавшее реформирования конфессиональных учебных заведений. Под влиянием новых требований возникают крупнейшие медресе: «Мухаммадия», «Марджани», Апанаевское, в которых преподавание проводилось уже на родном языке.

В 1883 году казанский купец М.И. Галеев учреждает для своего сына Г.Баруди медресе «Мухаммадия». В 1885-1886 годах, благодаря помощи А.Я. Сайдашева и Г.И. Утямышева, узда-

ния появляются второй и третий этажи⁴. Благодаря этой помощи «Мухаммадия» превратилась в одно из самых богатых и благоустроенных медресе Казани. В последующие годы материальное обеспечение медресе, наряду с другими татарскими купцами, продолжало финансироваться и купцами Сайдашевыми.

Реформа национальной школы в Казани проходила в основном на средства самих приходов, где они располагались. Ни один попечитель не осмеливался идти на какие-то неординарные шаги, не имея поддержки влиятельных и богатых жителей своего прихода. К примеру, попечитель пятой махаллы г.Казани, в которой находилось медресе «Мухаммадия», А.Азимов почти все свои действия согласовывал с главными финансистами прихода М-С.М-С. Галикеевым, М.И. Галеевым, М-С.Г. Мусиным, М-В. Гайнуллиным, Сайдашевыми, Иманкуловыми и др.⁵

Переход от кадимизма к новым формам обучения в медресе казанских приходов часто зависел от субъективных факторов и протекал относительно спокойно благодаря решающей позиции богатого купечества, а также общего кругозора и уровня культуры приходского муллы. Так, например, в одном из крупных медресе Старотатарской слободы «Усмания» местные имамы и муфти, несмотря на личное неприятие каких-либо реформ, все же под нажимом местных купцов М.И. Галеева и А.Я. Сайдашева, вынуждены были в начале XX века пойти на некоторые нововведения в учебном процессе⁶.

Являясь щедрыми благотворителями, Сайдашевы помогали нуждающимся горожанам в решении их насущных проблем. Открытие бесплатных столовых и богаделен, определяющая роль в организации первого благотворительного общества

татар «Общества пособия бедным мусульманам г.Казани», материальная поддержка мечетей и медресе, финансирование народных праздников – вот далеко не полный перечень богоугодных дел А.Я. Сайдашева.

Сайдашевы отстаивали интересы татарского населения в выборных органах местного самоуправления. На протяжении сорока с лишним лет купцы возглавляли мусульманскую группу городского и земского самоуправления. Они, являясь активными гласными, многое сделали для развития благоустройства, учреждения новых школ, учреждений социального призрения в татарских слободах Казани и населенных пунктах Казанской губернии и т.д.

В 1890-е годы А.Я. Сайдашев, превратился в широко известного по всей России мусульманского лидера. За глаза горожане называли его «татарским губернатором Казани». Свой авторитет среди мусульман он заработал также своим принципиальным отношением к двойственной позиции оренбургского муфтия М.Султанова, на словах обещавшего хлопотать перед правительством о нуждах мусульман, но реально ничего не делавшего для этого. Сайдашев обвинил его в предательстве интересов единоверцев⁷.

Вообще, деятельность А.Я. и М.А. Сайдашевых являлась крайне нужной и полезной для реформаторской буржуазии. Компромиссная, умеренная позиция этих лидеров привлекла к ним, а значит, и к прогрессивному лагерю основные массы консервативно настроенного предпринимательства.

Сайдашевы проявили себя и как активные политические деятели. Ахметзян Яхъяич помогал работе казанского бюро партии «Иттифак аль-муслимин», участвовал в различных общественно-политических акциях мусульман Российской империи.

На протяжении долгого периода времени важная роль купечества в национальном прогрессе упорно замалчивалась. Обычно их обвиняли в реакционности, называя «богачами-мракобесами», которые мешали продвижению культуры и просвещения среди широких народных масс. Осторожный и расчетливый купец часто не мог открыто выступать за преобразования в татарском обществе, поэтому нередко приходилось лавировать между царским самодержавием, ортодоксальным мусульманским духовенством и другими слоями населения, негативно относящихся к преобразовательным процессам у татар.

Предприниматели стояли у истоков татарской прессы и профессионального книгопечатания. 31 марта 1906 года в Казани, тиражом 1900 экземпляров, выходит первый номер газеты «Баянуль-хак» («Правдивое известие»), представляющая интересы умеренного крыла национальной буржуазии, издателем которой был купец Ахметзян Яхъяич Сайдашев. Сам А.Я. Сайдашев писал, что «цель газеты в распространении прогрессивных идей, так как для татарской нации в этом отношении полезна чисто мусульманская газета»⁸.

В статьях и заметках Сайдашевых освещались повседневные вопросы жизни татарского народа и города Казани, много внимания уделялось проблемам народного образования и просвещения татар. Газета живо рисовала экономическое положение, быт и степень развития жителей различных мусульманских областей России, «в особенности Сибири, Средне-Азиатских владений и восточных окраин Европейской России», обращала особое внимание на жизнь магометанских приходов и развитие школьного дела среди русских мусульман⁹.

В статье под названием «Обращение к мусульманам» А.Я. Сайдашев подни-

мает проблемы просвещения мусульман. Приветствует исламские общества, союзы, которые были созданы предпринимателями-мусульманами. Осуждает те из них, которые вводят в заблуждение народ, обирают людей и тем самым способствуют отсталости мусульман. Прикрываясь религией, они возвеличивают себя, препятствуют прогрессу, оставаясь в рамках традиций, и озабочены лишь собственным обогащением. Сайдашев призывает газеты и журналы, а также их читателей взяться вместе за дело просвещения народа... Только единая политика в сфере образования может сохранить религиозные и светские права татар¹⁰.

В защиту движения к умственному пробуждению мусульман выступил в своей статье «По поводу заявления муфтия сторонников старины» ахун Масгуди (Масгулов). Он обращался к своим братьям, муллам с призывом не отставать от времени, не сторониться новых течений жизни, не видеть в развитии цивилизации одно лишь неверие. Скорее наоборот, утверждал он, необходимо стоять на страже, оберегая веру ислама и всегда быть готовым дать ответ возражателям из народа, у которых открылись глаза и которых уже нельзя удовлетворить бездоказательными ответами¹¹.

Редакция газеты в № 1237 от 14 июня 1913 года сетует на Оренбургское духовное собрание за то, что оно не выдает свидетельств на звание вероучительниц мусульманкам, отказывая им фразой: «Мы не имеем права подвергать экзаменам женщин». В другой статье «Из женского мира» мусульманка Фатима-Фарида жалуется на бесправное положение российской мусульманки, особенно учительницы и ожидает удовлетворительного разрешения мусульманского женско-учительского вопроса не от мужчин-мусульман, а от самих мусульманок-

учительниц, которые советуют для изыскания мер к улучшению своего быта пользоваться летними вакатами, основать как у русских общество вспомоществования и устраивать каждое лето экскурсии¹².

В статье «Наши муллы и наши ученые», представленной в двух номерах газеты «Баянуль-хак» автора волнует проблема взаимоотношений между муллами и мугаллимами. По его мнению, большая часть мулл, старающихся о том, чтобы «уронить мугаллимов в глазах деревенского народа», сами «мелко бродят в областях религии и шаригата, сочинений у них нет, сверх сего они не способны составить верно и правильно хотя бы одну фразу, чтобы изложить свои мысли». Таким же образом обстоят дела и у мугаллимов, мало сведущих в педагогике. Автор призывает и тех и других снисходительно относиться друг к другу, чтобы не уронить взаимного уважения. «Если дело пойдет так и впредь, не будет доброго конца»¹³, – заключает автор статьи.

Параллельно с «Баянуль-хак», Сайдашевы продолжают выпуск газеты «Казан мухбире», приобретенной, согласно свидетельству № 8001 от 11 августа 1907 года¹⁴, у Саид-Гирея Алкина, который, к тому времени являясь членом Государственной думы, в силу занятости решает продать свое издание.

Среди материалов данной газеты можно упомянуть статьи «Татар матбугаты» («Татарская печать»), в которой рецензировалась комедия Сагита Рамиева «Низамлы мәдрәсә» («Образцовое медресе»), вышедшее в типографии «Баянуль-хак». В пятнадцати номерах за 1909 и 1910 годы на страницах «Казан мухбире» печаталась автобиографическая повесть Сагита Рамиева «Ул исерек түгел иде» («Он не был пьян»), где автор выступил с критикой старых схоластических ме-

тодов обучения в медресе и раскрыл глубоко противоречивые отношения между мурзами и крестьянами. Помещенное в газете «Казан мухбире» стихотворение «Аяныч фэкийрь» («Жалкий бедняк») М.Укмасы, вошло в программу татарских новометодных школ, завоевав большую популярность у татарской молодежи¹⁵.

16 июня 1907 года А.Я. Сайдашев открыл одноименную типографию, которая за время своего существования, кроме 1307 номеров газеты «Баянуль-хак», выпустила 75 книг общим тиражом 220100 экземпляров. Плата была невысокой, поэтому типографией пользовались даже те татарские писатели, которые не одобряли отдельные взгляды ее владельца¹⁶.

Типография купцов «Баянуль-хак» была широко известна в России своей полиграфической продукцией и оказала значительное воздействие на популяризацию татарской литературы. Из 75 книг 14 изданий по содержанию носили религиозный или религиоз-

но-дидактический характер (общий тираж 34.700 экз.)¹⁷. Здесь вышло несколько книг Г.Баруди об обрядах ислама, религиозные сочинения Тунтари, Зайнуллы Расулова и др.

Как видно из обзора некоторых статей из газет «Баянуль-хак» и «Казан мухбире», а также выпускаемой ими типографической продукции, Сайдашевы являлись не только финансистами, но и в какой-то степени идеологами обновленческого движения среди татар. Предоставляя на страницах своих выпускаемых периодических изданий место для различного рода статей, они объективно воспринимали происходившие вокруг мусульманского общества перемены.

Таким образом, вся история купеческой династии Сайдашевых свидетельствует об определяющей роли татарского предпринимательства в общественно-политической жизни и реформаторском процессе татарского народа во второй половине XIX – начале XX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Цит. по: Знаменский П. Казанские татары. – Казань, 1910. – С. 34.*
2. *Салихов Р.Р. Татарская буржуазия Казани и национальные реформы второй половины XIX начала XX вв. – Казань, 2001. – С. 83-84.*
3. *Цит. по: НА РТ. Ф.420. Оп.1. Д. 124. Л. 57.*
4. *Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р. Исторические мечети Казани. – Казань, 2005. – С. 92.*
5. *Салихов Р.Р. Татарская буржуазия Казани и национальные реформы второй половины XIX – начала XX вв. – Казань, 2001. – С. 67.*
6. *Там же. – С. 86.*
7. *Там же. – С. 25-26.*
8. *Вакыт. – 1906. – № 13. – 11 апреля.*
9. *НА РТ. Ф.1. Оп. 4. Д. 4485. Лл. 9-18.*
10. *Баянуль-хак. – 1907. – № 119. – 23 января.*
11. *Баянуль-хак. – 1911. – № 917. – 6 ноября.*
12. *Баянуль-хак. – 1913. – № 1243. – 24 июня.*
13. *Цит. по: Баянуль-хак. – 1913. – №№ 1272-1273. – 16, 20 октября.*
14. *НА РТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 41. Л. 19.*
15. *Там же. – С. 25, 26.*
16. *Алиев И., Идрисова Р. Усадьба купца Ахметзяна Сайдашева // Дворянское гнездо. – 2007. – № 4 (13). – Май. – С. 6.*
17. *Каримуллин А.Г. Татарская книга. – Казань, 1974. – С. 130-131.*

Хамидов Евгений

НОВАТОРСТВО ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.

Не будет преувеличением сказать, что Зайнулла б. Хабибулла аш-Шарифи Троицки ан-Накшибанди аль-Муджаддиди аль-Халиди ар-Расули один и самых известных и влиятельных просветителей и религиозных деятелей Волго-Уральского региона¹.

Вклад, сделанный Расулевым в сохранение ислама и увеличение его благосостояния сложно переоценить. Подтверждением этого факта является хотя бы то, что его учениками и последователями являлись такие люди как: Мурад Рамзи, переводчик на арабский язык «Мактубата» Имама Раббани и автор крупного труда по истории «Тальфик аль-ахбар», а также, по заявлениям Абдуррашита Ибрагима, один из «великих ученых нашего столетия» [6: 71]; Ахмет-Заки Валиди, видный политический и общественный деятель, а также Ризаэддин Фахреддин и Габдрахман Расулев, бывшие муфтиями в СССР в разные годы. Но свою известность и влияние Зейнулла Расулев получил не сразу.

Причины, которые выделили Зейнулла ишана среди прочих шейхов и религиозных деятелей того периода нужно искать в новых подходах и организации педагогической деятельности, являющейся краеугольным камнем в суфизме [3: 112].

В период учебы, будучи юношей, Зейнулла отличался сообразительностью и проницательностью. Он даже отправился с караваном в Бухару, для того, чтобы получить больше знаний. Но вынужден был вернуться. Закончив свое обучение в Троицке, он вступает в тарикат накшибандия-муджаддидия посредством шейха Абдульхакима Чардаклы и работает имамом и мударрисом в деревне Акхуджа [4: 416]. К этому моменту, несмотря на все его похвальные качества, он никак не выделяется среди подобных ему имамов, мударрисов и шейхов. Количество его учеников не превышает нескольких десятков человек, которые, в основном, являются жителями деревни, в которой он работает.

Поворотным становится момент, когда в 1287 году по хиджре (1869 год) он отправляется в хадж, где повторно вступает в тарикат накшибандия-муджаддидия, в ответвление халидия, посредством шейха Ахмеда Гюмюшханеви [4: 416]. Проведя с ним «арбаин»², он получает иджазу и возвращается на родину

уже в новом качестве, как шейх муджадидия-халидия.

С этого момента количество его приверженцев начинает расти. Это вызывает зависть других суфийских наставников, как следствие, они пишут доносы на Расулева. Зейнулла ишан был арестован и пробыл в ссылке около восьми лет, но это не уменьшило, а наоборот увеличило его популярность. После возвращения Расулева из ссылки, количество его последователей достигает нескольких тысяч [1: 117].

Зайнулла Расулев строит в Троицке медресе, которое по оснащенности и качеству преподавания уступает лишь «Мухаммадие» в Кзаани и «Хусание» в Оренбурге. Но в чем же причина больших изменений? Можно предположить, что это новшества внесенные Расулевым.

Зейнулла Расулев возвращаясь из Стамбула, привозит с собой множество книг, которые впоследствии станут основой его библиотеки, открытой для публичного пользования. Он начинает поддерживать новометодные медресе и свое медресе «Расулия» в обучении чтению и письму вводит новаторскую звуковую методику. Также в его медресе преподают логику, этику, гигиену, географию, природоведение, химию, физику, зоологию, педагогику, всеобщую историю, историю ислама, теологию, фикх, каллиграфию, тюркский, русский и арабский языки наряду с изучением Корана и Сунны [2: 80].

Особое внимание Расулев уделяет издательскому делу. Он оказывает помощь М. Рамзи в издании его книги «Тальфик аль-Ахбар» и, более того, открывает собственную типографию.

«При медресе действовала типография, в которой печатали религиозные книги, художественные произведения, мусульманские календари и буквари для начальных школ» [5: 4].

Но что же стало толчком для изменений произведенных Расулевым. Результатом его деятельности были основание новометодного медресе, строительство пансионата для шакирдов и гостиницы для приезжих и прихожан, также открытие библиотеки и типографии. Аналогичную деятельность мы можем встретить, изучая биографию Гюмюшханеви [6: 95-98]. «Ахмет Зияэтдин Гюмюшханеви живший в 19 веке глубоко осознавал регресс и застой как в суфийской практике и философии, в частности, так и во всем мусульманском мире в целом. Причину он видел в невежестве и нарушении моральных норм в обществе. Как ученый-богослов и преподаватель практик, он сумел отдать должное новому движению – джадидизму – и в целом поддерживал все прогрессивное, что могло способствовать продвижению вперед. Он стремился развить накшибендия-и-халидия, подтверждая на практике, что это не застывшее, не закрытое учение, а гибкое, способное менять и отвечать современным требованиям общества, философская система» [6: 98]. На основе вышесказанного, можно сделать вывод, что Гюмюшханеви, как и другие шейхи относительного молодого и пассионарного ответвления халидия, в том числе и Расулев, понимали необходимость в новаторстве и поддержании прогрессивного, видя в этом выход из регресса и застоя мусульманского мира.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. (см.: Hamid Algar. Shaykh Zaynullah Rasulev. - Muslims in Central Asia. Duke University Press / Durham and London. – 1992, p. 117; Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. – М.: Институт Востоковедения РАН, 2010. – 264 с.; Бартольд В.В. «Шейх Зейнулла Расулев, 1833-1917». Журнал «Мусульманский мир». Петроград, 1917; Рамзи М. М. Талфик ал-ахбар ва талкых ал-асар вакаиш Казан ва Булгар ва мулюк ал-татар (часть вторая). Бейрут-Ливан: Дар ал-кутуб ал-илмия. 2002; Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшибандийа). – Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. – 380 с., со схем. Пер. с араб. Под редакцией с комментариями и примечаниями И.Р. Насырова и др.)

2. Сорокадневное уединение, на протяжении которого мюрид воспитывает себя и свою душу, посвящая себя поклонению, избавляясь от того, что отвлекает его от Господа, вырабатывая в себе такие качества, как терпение и покорность.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Hamid Algar. Shaykh Zaynullah Rasulev. - Muslims in Central Asia. Duke University Press / Durham and London. – 1992, p. 117
2. Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: материалы международной практической конференции (5-7 июня 2008 г., г. Уфа).- Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – 392 с.
3. Ислам: Историографические очерки. Под общей ред. С. М. Прозорова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – с. 118
4. Рамзи М. М. Талфик ал-ахбар ва талкых ал-асар вакаиш Казан ва Булгар ва мулюк ал-татар (часть вторая). Бейрут-Ливан: Дар ал-кутуб ал-илмия. 2002. С. 415-421
5. Рауф Насыров. Может он был пророком? // Истоки. №16 (576), 16 апреля 2008 года. с. 4
6. Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. – М.: Институт Востоковедения РАН, 2010. – С.227

*Гафаров Анвар**

СУФИЙСКИЕ КОМПОНЕНТЫ МУСУЛЬМАНСКОГО РЕЛИГИОЗНО- РЕФОРМАТОРСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ (XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

Важнейшим фактором сохранения традиций свободомыслия на мусульманском Востоке изначально являлся суфизм. Данный социокультурный пласт, сориентированный на сугубо индивидуальное постижение божественного, обращался к формам выражения, позволяющим избежать жёсткого столкновения с традицией: от мнимого сумасшествия до метафор и аллегорий суфийской поэзии (Омара Хайама, Ибн ал-Фарида, Руми и др.). В поиске ответа на вопросы, «что есть бог и человек, возможно ли постижение бога, чем и как должен руководствоваться человек в своём жизненном поведении» и т.д. суфии «выступали противниками догмы, навязываемой богословской традицией, борниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного сознания проблем... Знание теологов, - по мнению Руми, - знание законов Правителя (бога), суфии же стремятся к постижению сущности самого Правителя. Протестуя против навязывания столь несовершенного знания, поэт восклицает: «Будь трижды проклято слепое подражание (таклид)!»... Недаром мусульманские реформаторы XX в., в частности Мухаммад Икбал, говорили о «раскрепощающей роли суфизма», рассматривая его как «форму свободомыслия и альянса с рационализмом»¹.

Предположения о наличии эзотерической культуры духовно просветлённых, обладающих знаниями и способностями недоступными для обычных людей, создавали условия для формирования скрытой субкультуры, выделяющей себя из обычного социума. Данная отделённость, прежде всего, - результат иного восприятия мира, выходящего за рамки его стандартного «описания». Развитие подобного мировосприятия связано с определенным образом жизни адептов и особым обучением, предусматривающим не только (и не столько) передачу информации и развитие рационального мышления, но передачу барака (духовного импульса, благословения) от учителя к ученику,

* К.и.н., доцент кафедры политической истории КФУ.

пробуждение интуитивного (иррационального, сверхчувственного) канала «прямого» видения Истины.

«Суфийские мыслители не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей»². По утверждению аль-Газали, путь учёных – великий путь, «но он ограничен в сравнении с путём пророчества и знаниями пророков и святых, когда знание попадает в Сердце³ людей прямо от Всемогущего Господа без всякого посредничества. Правильность и достоверность пути постижения через Сердце многие узнали либо с помощью опыта, либо при помощи доводов разума»⁴. Разницу восприятия (соотношение рационального и иррационального знания) характеризует пример из жизни Ибн Сины. «Утверждают, что после беседы Авиценны с одним из выдающихся суфиев, Абу-Саид Мейхени, философ сказал: «То, что я знаю, он видит», а суфий прокомментировал ту же беседу так: «То, что я вижу, он знает»⁵. «Познание, о котором идёт здесь речь, не есть постижение мира умом, при помощи внешних чувств. Ум, требующий доводов и доказательств, по учению суфизма, не есть истинный свет, а лишь его отражение. Познание же суфия, не нуждается в доказательствах, достигает своей цели непосредственным слиянием духа с Сущностью или Истиной»⁶. Трансперсональный опыт в ходе обучения сдвигал сознание ученика в сторону вербально непередаваемого переживания «единства бытия» (вахдат аль-вуджуд), слияния и растворения в божественном мире.

В итоге – неминуемое осознание условности конфессиональных отличий и восприятие ислама в качестве определённой духовно-культурной традиции на едином пути к богу. Соответственное отношение проявилось в ряде тарикатов к шариату как

закону обязательному лишь для находящихся на начальной ступени совершенствования. Можно утверждать, что подобный двойной стандарт мусульманских интеллектуалов в отношении шариата был достаточно традиционен. Даже Аверроэс (Ибн Рушд) (выдающийся кордовский философ), несмотря на всю свою ожесточённую полемику с аль-Газали, ещё в XII в. писал, что «шариат, первейшее правило которого наставлять толпу... (Поэтому – Г.А.) не всё то, о чём не сказано в Коране, нужно исследовать и разъяснять толпе... не стоит говорить толпе о том, о чём умалчивает Коран... ибо этого учения, доступного всем, вполне достаточно для счастья»⁷. При этом Ибн Рушд совершенно в духе суфийской ереси утверждает: «Одной из главнейших добродетелей является та, что человек принимает и разделяет веру, в которой он родился и вырос, ибо важнейшие догмы всех религий сходны между собой и ведут к одной и той же цели»⁸.

«Приверженцы суфизма идеальным поведением считают поведение, не ограниченное рамками религиозной доктрины, а иногда даже их игнорирующее или отрицающее... Человек, обладающий «собственным факелом», то есть достигший совершенства» руководствуется «не предписанными нормами и стандартами, а самостоятельно избранной линией поведения»⁹. По мнению аль-Газали пройти путь познания способны лишь «те, у кого есть смыслённость, чья внутренняя сущность чиста от грязи фанатизма и пустого следования примеру других (таассуб ва таклид)»¹⁰. «Суфизм не только выступил против монопольного права мусульманских законовладельцев на толкование законов шариата, но и отрицал по существу необходимость такого толкования для «познания бога», наделяя «способностью «общения с богом» каждого человека неза-

висимо от его религиозной принадлежности и положения в обществе»¹¹.

Хивинский кадий и просветитель Саттархан Абдугафаров, давая характеристику известному ташкентскому ишану Ахмету Хальпе, писал, что обладая «образованием учёного мусульманина», «в религии он был полнейший либерал; толковал коран по своему и не считал его божественной книгой... «Хотя Магомет и сказал», - говорил Ахмет ишан, - «что он, Магомет, последний из пророков, но это не правда: пророки должны являться после Магомета от времени до времени». За эти слова, за поиски противоречий в коране Ахмет ишан был приговорён ташкентскими кадиями к смерти. Однако, учитывая популярность ишана, казнить его всё же не посмели. Хотя «Ахмет ишан был маловерующий мусульманин..., - поясняет Сттархан, - толпа очень любила и уважала Ахмета Хальпу ишана. Он имел мюридов во всём крае, не исключая и Бухару, и многочисленных последователей в Ташкенте, Коканде, Самарканде и в киргизской степи»¹².

Таким образом, принадлежность к тасаввуфу в традиционном мусульманском обществе была практически неизбежной формой свободного духовно-интеллектуального поиска. Вполне естественно, что большинство подвижников раннереформаторского движения (Утыз-Имени,¹³ А. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Рамзи и многие другие) были членами суфийских обществ (йасавийа, накшбандийа-муджадийа, накшбандийа-халидийа и др.). Если на счёт Утыз-Имени нет сомнений, то в отношении Курсави Юзеев А.Н. высказывает мысль о том, что, несмотря на четырёхлетнее обучение у шейха Ниязкули ат-Туркмани, прохождения ступеней суфийского посвящения, получение иджазы (разрешение быть суфийским наставником) Курса-

ви не смогли «обратить в число приверженцев суфизма»¹⁴. Тем не менее, с известной долей уверенности можно утверждать, что именно аль-Газали оказал решающее влияние на литературное творчество и мировоззрение Курсави. Об этом пишет Р. Фахретдин: «Известно также, что большую пользу ему принесли произведения суфиев...»¹⁵. На страницах «ал-Иршад ли-л-ибад» (в главе о тасаввуфе) Курсави сам выступает убеждённым «приверженцем суфизма», его защитником и популяризатором¹⁶. Совершенно в духе аль-Газали Курсави решительно выступает против профанации суфизма. Отметив, что «на сегодняшний день получило распространение у людей нашего и предшествующих веков принадлежность к тасаввуфу, притязания на наставления (иршад) и принадлежность к наставничеству (истиршад)», Курсави высказывает озабоченность: «Однако они не ведают, в чём смысл тасаввуфа и цель его». И поэтому «усилилась потребность в разъяснении и наставлении относительно него»¹⁷. Вкратце излагая «основные моменты суфийской доктрины и практики..., учение о стоянках (макам) и состояниях (хал) суфийского пути», Курсави «ни разу не упоминает о пагубности какой-либо конкретной суфийской практики»¹⁸. Его кредо - совершенно однозначно: «Источник проникновения знания в сердце (в душу – А.Г.)¹⁹ – это только тасаввуф. И если факих не занимается тасаввуфом, не проникает знание в его сердце и не управляет им, то становится он нечестивцем, вопреки своему знанию»²⁰.

Возможно, одни мугалимы отнюдь не афишировали свою принадлежность к тасаввуфу, другие, по тем или иным причинам не получили посвящения, но с симпатией относились к данной традиции, развивали и широко пропагандировали идеи суфий-

ского толка. Так дед Марджани со стороны матери Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк, получивший разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817), вплоть до своей кончины никому его «не показал, проявив скромность и самоуничижение, что в принципе совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандийца, скрывать своё благочестие от окружающих»²¹. За получившего иджазу ишана должны говорить его ученики, последователи, его праведный образ жизни и дела²². Марджани также в своей автобиографии, помещенной в «Мустафад ал-ахбар...» нигде не упоминает о какой-либо принадлежности к таррикату. Однако известно, что он обучался у известных суфийских шейхов накшбандийского ордена (ветви муджаддидийца): Убайдуллы ибн Нийязкули (ум. в 1852)²³, Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855), Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883)²⁴. От Сахибзадэ Марджани получил «иджазат», т.е. право быть муршидом – духовным наставником. При этом был соблюден традиционный для накшбандийца порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад), был облачён в суфийское «рубище» (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь»²⁵. То, что по возвращению в Поволжье он практически не занимался духовным наставничеством мюридов (за небольшим исключением), Марджани оправдывал отсутствием времени²⁶, но ведь «без мюридов ишан немислим»²⁷.

Примечательно, что он в своих трудах повсеместно называет себя факиром. Безусловно, это дань литера-

турной традиции²⁸, с другой стороны общеизвестно: факир, прежде всего, дервиш и суфий²⁹. Возможно, это дело вкуса³⁰, но само предпочтение весьма симптоматично. Вместе с тем, автобиография, «Рихлат ал-Марджани» (Путешествие Марджани) и др. помогают очертить круг общения знаменитого ученого, в котором значительное место занимают суфии. У Р. Фахретдина в краткой биографии Марджани есть прямое указание: он «общался с почтенными шейхами и получил много полезных знаний у уважаемых учёных своего времени»³¹. Наряду с этим большое влияние на формирование мировоззрения татарского учёного оказали произведения выдающихся мусульманских мистиков (ал-Араби, ал-Газали, Курсави и др.). В своём фундаментальном труде «Вафийат ал-аслаф...» Марджани, не только нигде не выступает против суфизма, но выражает пиететное отношение к выдающимся мастерам тасаввуфа, обнаруживая при этом безусловную сопричастность. Повествуя о Баха ад-дине ан-Накшбанде (1310-1398) он отмечает: «У нас есть связь с его таррикатом – и получили разрешение обучать (иджаза)...»³². Говоря о приемниках великого суфия, Марджани даёт блестящую характеристику как главному шейху ордена Ходже Ахрару (1403-1490), так и всему тарикату. «Он был одним из величайших ученых и выдающихся гностиков. Его тарикат основывался на сунне и на единодушном мнении общины, следовании обычаю и нормам шариата, избегании пристрастности и новшеств, на постоянной набожности и стремлении к истине, не обращая внимания на всё, что помимо её»³³.

«В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм в плане борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка

Мухаммада (асхаб) и их последователей (табиун). Марджани подчёркивал во многих местах превосходство суфиев над факихами и мутакалимами в сфере познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей учёных-богословов. Подобно Ибн-Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, о чём подробно разъяснил в своём труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Анализируя поведение Марджани в период обучения в Бухаре и Самарканде, а также его богословские труды Шагавиев Д. приходит к обоснованному выводу о том, что «Марджани всё таки-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал свои суфийские взгляды, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольства Всевышнего»³⁴.

Х. Файзханов также весьма уважительно относился к выдающимся суфийским учителям, называя аль-Араби – «великим шейхом», Руми – «господином нашим», Курсави – «великим наставником», «совершенным человеком»³⁵ и т.д., хотя признаёт критику суфизма Ибн Халдуном разумной³⁶. (Однако, Ибн Халдун критиковал не суфизм в целом, а, так называемых, «тёмных» суфиев (магов), цель которых не слияние с божественным, но обретение сверхспособностей.)³⁷ При этом в других местах Фаизханов весьма часто апеллирует к авторитету «имама Газали»³⁸. Его высказывание, о том «что мысль, хотя субстанция и духовная, но обладает материальными свойствами»³⁹ близко к суфийской трактовке. Однако, вслед за ал-Газали и Курсави он, вероятно, не исключает наличие и «лжесуфиев». Рассказывая о своей встрече с мелой Абделлатифом, он осторожно пишет: «Очень хороший суфий. Что касается его просвещённости, то я и раньше никогда не сомневался в этом. Но после того, как

убедился в его высокой нравственности, мое искреннее отношение к нему только увеличилось»⁴⁰. Отрицательно относясь к ишанизму (как социальному явлению), туркменский просветитель Саттархан также разделял ишанов на людей книжных, знакомых с учением тариката, отличающихся праведным образом жизни и на мошенников, немудрых «в отношении книжной учености»⁴¹.

Аль-Газали был несомненным авторитетом и для реформаторов, не скрывавших своё отрицательное отношение к суфизму. А. Баязитов даже считал засилье мистицизма одним из факторов застоя и кризиса исламской цивилизации. Тем не менее, с неизменным постоянством ссылаясь именно на труды знаменитого суфийского учёного⁴². Также с большим уважением к ал-Газали относился А.-З. Валиди. Несмотря на его (в целом) отрицательное отношение к ишанизму⁴³, ряд суфиев (дервиш йасавийа Муллагул, шейхи Габдулла-хазрет, Габделханнан, Зайнулла-ишан) оказали существенное влияние на его развитие. В школах шейхов накшбандийа дяди Хабибназара (ученика Марджани) и своего отца Валиди получил начальное образование. Духовным наставником отца (как многих других) был Зайнулла-ишан из Троицка, которого Валиди называет «самым выдающимся шейхом того времени»; он «возложил на отца степень шейха и даже выдал в подтверждение этого письменное свидетельство»⁴⁴. Именно З. Расулев (Зайнулла-ишан), «пользовавшийся славой чудотворца»⁴⁵, по собственному признанию Валиди, сыграл решающую роль в его обращении к наукам. «Если бы не внимание и ласка высокочтимого шейха, кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев»⁴⁶. Впоследствии в

1932 г. именно за «чрезмерный» материал о шейхе Баха ад-дине Накшбанде в лекции о Тимуре (донос дошёл до самого Ататюрка) он был отстранён от преподавания в Стамбульском университете⁴⁷.

Общеизвестно, что выдающийся реформатор Муса Бигиев также обучался у известных шейхов в Бухаре, Каире, Мекке, переводил Хафиза, был женат на дочери шейха Закира (видного представителя «Накшбандийа» в Поволжье)⁴⁸, но нет достоверных сведений о его принадлежности к определённому тарикату. Однако именно за активное распространение идей «великого шейха» аль-Араби «о всеохватности божественной милости»⁴⁹ ему пришлось покинуть медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Исходя из этого положения, выдающийся теолог делал вывод о том, что никто не останется в аду навечно, (а, следовательно, и ад не вечен!)⁵⁰. Параллельно с преподаванием в оренбургском медресе Бигиев эти взгляды излагал на страницах возглавляемого Р. Фахретдином журнала «Шура» и впоследствии посвятил этому вопросу книгу «Доказательства божественного милосердия» (1911)⁵¹. В рассматриваемом интеллектуальном срезе важна не столько формальная принадлежность к конкретному суфийскому братству или исполнение определённой суфийской практики, сколько то, что М. Бигиев разделял аспекты суфийского миро-

восприятия. В работе «Мелкие мысли на великие темы» (1914) он, критикуя антисуфийские позиции З. Камали, «приписывает мусульманскому истинному тарикату, как христианскому монашеству, великое значение в развитии умственной культуры», видя «в мистике глубокое философское учение»⁵².

Как было выше сказано, являясь духовно-интеллектуальным течением, выражающим особый способ восприятия действительности, суфизм по определению не может быть сведён к какой-либо общественно-политической доктрине. Более того, многие продвинутые адепты тасаввуфа признают условность культурно-конфессиональных различий. Однако суфийские тарикаты, объединяющие десятки тысяч мюридов, обладающие значительной собственностью, стоящие в лице своих руководителей подчас весьма близко к кормилу власти, не могли остаться в стороне от общественно-политической жизни общества. В результате, в XIX в. на суфийской почве проявился широкий спектр общественно-политических доктрин и концепций: от «охранительного» фундаментализма до крайнего модернизма⁵³. Однако безусловный реформаторский потенциал суфизма позволяет говорить современным учёным даже о «суфийском учении джадидизма»⁵⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. – С. 31.
2. Там же. – С.30. Более того, аль-Газали осуждал лжесуфиев и тех, кто вслед за ними ругал науку и учёных. «Что же касается тех бесплодных вольнодумцев..., появившихся в наши времена, никогда не доходивших до состояния прозрения, однако взявших себе девизом некоторые бессмысленные выражения суфиев и подражающих им, украшающих себя набедренными повязками, молитвенными ковриками и рваными лохмотьями и при этом ругающих все науки и всех учёных, то они достойны смерти...» См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности. – СПб, 2007. – С. 52-54.
3. «... Когда мы будем говорить о Сердце, знай, что это – истинная сущность человека, которую иногда называют дух или душа...». См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 9.
4. Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 38.
5. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма... – С. 27.
6. Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. – Самарканд, 1905. – С. 61.
7. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев, 1999. – С. 308, 364. В предисловии к «Алхимии вечного счастья» аль-Газали поясняет: « Эта книга написана для простых людей, которые просили написать на эту тему так, чтобы язык её не выходил за пределы её понимания». «... Рассказывать то, что не понимает обычный народ, бесполезно», поэтому аль-Газали в этой книге уходит от комментария ряда сложных вопросов См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 3.
8. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... – С. 507.
9. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма... – С. 46, 41.
10. Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 125.
11. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»). – М, 1963. – С. 27.
12. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах // Православный собеседник. – 1895. – сентябрь. – С. 88, 89.
13. Духовным наставником Утыз-Имени был шейх накишбандийского тариката (ветвь ал-муджаддийа) Фаизхан ал-Кабули. (ум. в 1802).
14. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань, 2002. – С. 104; Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 178.
15. Фэхреддин Ризаэддин. Асар. I том. – Казан, 2006. – С. 265.
16. Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). – Казань, 2005. – С. 170-179.
17. Там же. – С.170.
18. Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины... – С. 83.
19. «Сердце» в суфийской традиции – дух, душа. См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 9.
20. Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины... – С. 173.
21. Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). – Казань, 2008. – С. 70.
22. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах... – С. 75.
23. Сын и духовный приемник ат-Туркмани (духовного наставника Курсави).
24. Шагавиев Д. Введение... – С. 65.
25. Шагавиев Д. Введение... – С. 67. «О суфийском поведении татарского учёного говорит и случай, когда Марджани с целью благословения (табаррук) пил чай, приготовленный из остатков, оставленных после собрания крупных бухарских учёных». См.: там же. – С. 68.
26. Там же. – С. 75.
27. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах... – С. 76.
28. Авторы книг нередко, желая подчеркнуть свою скромность, использовали этот термин. Факир – бедняк, человек нуждающийся материально или духовно.
29. «... В Индии и Турции его (слово факир – А.Г.) прилагают только к дервишам». См.: Позднев П. Дервиши в мусульманском мире... – С. 83. «От смиренного факира

Шамиля...», - так заканчивал свои послания с призывом к газавату суфий и знаменитый лидер освободительного движения на Северном Кавказе. См.: Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль. Приложении // Русское Слово. – 1859. – декабрь. - С. 236-237.

30. Также и Х. Файзханов был не чужд восточной литературно-эпистолярной традиции. Он неизменно заканчивал письма своему учителю словами: «искренний и ничтожный [ваш раб]», «испрошающий и ничтожный», «презренный» и т.д., однако факиром он себя не называл.

31. Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани (Путешествие Марджани) // Очерки Марджани о восточных народах. – Казань, 2003. – С. 72.

32. Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам) / Пер. с араб., коммент., предисл., примеч. А.Н. Юзеева. – Казань, 1999. - С. 32.

33. Там же. – С. 59.

34. Шагавиев Д. Введение... – С. 74-75.

35. Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань, 1980. - С. 118.

36. Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. - Нижний Новгород, 2008. - С. 105.

37. Ибн Халдун писал: «Упражнения суфиев имеют целью привести душу к сосредоточению и обратить в ней мысли к Богу настолько, чтоб она могла ощутить вкус (божественного) знания и отождествиться с божеством. Кроме сосредоточения своих мыслей и поста суфии употребляют в своих упражнениях мысленную молитву, чтобы придать своему духу соответствующее направление. И действительно, душа, раскрывается молитвенным размышлениям, приближается к познанию Бога». Но «душа же чуждая молитвенных размышлений, принадлежит сатанинской природе». «Те кто ищут этих преимуществ («знания невидимого мира») преднамеренно дают своей душе направление небожественное, намеренно добиваться способности блуждать в невидимом мире и созерцать его составляет огромную ошибку и поистине языческое деяние... Суфии в общем стараются избежать (знаков божественной милости), потому что они ищут Бога ради него Самого и без всякой другой мысли». Цит. по: Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии... – С. 65.

38. «О разрешённости изучения языков говорится также в сочинении имама Газали «Ихья улум ад-дин». См.: Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... – С. 48;

39. Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... - С. 94;

40. Там же. – С. 96.

41. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах... - С. 73.

42. Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука. – СПб., 1883. – С. 34; Баязитов А. Ислам и прогресс. - СПб., 1898. - С. 18-19; Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам. - СПб., 1887. – С. 22, 28, 31 и др.

43. Вероятно, А.-З. Валиди имел в виду лжесуфиев когда писал: «К шейхам, казавшимся мне двуличными и лицемерными, я испытывал настоящую ненависть и отвращение». См. Валиди Тоган З. Воспоминания: Книга I. – Уфа, 1994. - С. 48-49.

44. Там же. – С. 28, 52;

45. Бартольд В.В. Ислам. – П., 1918. - С. 63.

46. Валиди Тоган З. Воспоминания... – С. 50, 207. В школе Хабибназара, а затем Зайнуллы-ишана учился также известный башкирский поэт М. Гафури.

47. Валиди Туган А.-З. 1890 – 1990: Материалы к изучению жизни и творчества. – Уфа, 1990. – С. 9.

48. Камалов (Габдулвахатов) Мухаматзакир (1804-1893) – шейх тариката «Накшбандийа», с 1846 г. имам-хатиб мечети г. Чистополя, организатор и мударрис новометодного медресе «Камалия».

49. Аль-Газали это положение выразил в формулировке: «Его (Бога – А.Г.) милость, забота и милосердие к своим рабам не имеет предела». См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 61.

50. Выступление М. Бигиева вызвало бурную полемику в мусульманской литературе, в которой приняли участие И. Гаспринский, Х. Атласи, Р. Фахретдин и др.

51. См.: Бигиев М. Доказательства божественного милосердия // Бигиев Мусса. Из-

- бранные труды. Т.1. - Казань, 2005; Бигиев М.Ж. Илаһи мәрхәмәтнең дәлилләре. – Казан, 1999.
52. Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.). – М.- П., 1923. - С. 76-77.
53. См.: Идрис Шах. Суфизм. – М., 1994; Идрис Шах. Путь суфия. – М., 1993; Хазрат Инайат Хан. Учение суфиев. – М., 2000; Хазрат Инайат Хан. Мистицизм звука. – М., 1998 и др.
54. См.: Ахметшин Б.Г. Зайнулла Расулев – выдающийся поборник и подвижник исламской цивилизации // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. – Уфа, 2010. – С. 169.

*Шангараяев Роберт**

ВОЗЗРЕНИЯ ГАТАУЛЛЫ БАЯЗИТОВА О МЕСТЕ ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ И СЕМЬЕ

Относительно отношения исламской религии к женщине в современном обществе существует два абсолютно противоположных мнения. Одни исследователи мусульманской жизни придерживаются той точки зрения, что ислам окончательно поработил женщину и сделал ее всего лишь вещью, собственностью во владении мужа. Другие же, напротив, полагают, что женщина благодаря исламу добилась удивительных высот в духовной жизни и именно благодаря этой религии честь и положение женщины поднялись на неимоверную высоту. Между этими диаметрально противоположными точками зрения исследователи пытаются найти решение, способствующее нахождению места женщины в обществе. Несмотря на научное и техническое развитие, человечество не может похвалиться такими же достижениями в области общественных отношений. До сих пор такие вопросы как охрана женского благополучия в семье, ее общественный статус остаются до конца не раскрытыми и требуют дополнительных исследований в поиске гармоничного их сочетания.

Сторонники первой точки зрения аргументируют свою позицию следующим образом. С появлением новых социально-экономических отношений и возникших на их основе морально-правовые нормы в значительной степени подняли общественное положение мужчины. Роль женщины же свелась до положения служанки в доме мужа и воспитательницы детей. И женщина, которая пользовалась значительной свободой действий, постепенно оказалась в сетях новых антифеминистических установлений, которые появились вместе с появлением ислама. С появлением мусульманства, социально-экономическое порабощение женского пола мужским постепенно достигает крайней степени. По словам В. Бартольда¹: «Женщина при исламе с самого начала оказалась в приниженном положении по отношению к мужчине, чем была раньше, и в дальнейшем закон и обычай все больше ограничивали ее права. Созданные исламом порядки не оставляли места ни для народовластия, ни, тем более, для участия в общественных делах женщин²». Положение женщи-

* Декан теологического факультета Российского исламского института.

ны стало одним из основных объектов острой критики подавляющего большинства исследователей жизни и быта мусульманских народов. Основными моментами их критики являются положения о полигамии, хиджаб, который трактуется как сокрытие одеждой женской красоты и раздельное существование женщин и мужчин, не связанных близким родством или затворничеством, ограничение женщин в гражданских правах.

Гатаулла Баязитов в своих трудах «Отношение ислама к науке и иноверцам» (Санкт-Петербург, 1887) и «Ислам и прогресс» (Санкт-Петербург, 1898) также уделяет внимание и комментирует аспекты исламского учения об отношении к женщине. Можно сказать, что притязания сторонников женской свободы полтора столетия назад были такими же, что и сейчас. Разъяснения Баязитова указывают на ошибочность и стереотипность восприятия европейцами положения женщин в исламе. Г. Баязитов, насколько это позволяет формат очерка, приводит основные тезисы учения ислама о положении женщины, где сравнивая с нравственным состоянием европейского общества, доказывает природосообразность положений мусульманской религии, мудрость и всеохватность учения ислама о женщине. При рассмотрении особенностей женского вопроса Г. Баязитов останавливается наиболее подробно на таких проблемах как полигамия, гражданские права женщин, хиджаб или ограничение свободы женщины. Он говорит, что жестко негативная точка зрения на эти явления мусульманской жизни исходит в основном из поверхностного и одностороннего взгляда на вопрос.

Полигамия – наследие глубокой древности, которое застало и общество мусульман. Баязитов называет ее одним из самых больных мест ис-

лама, отдаляющей его от европейской культуры. «Эта крупная особенность ислама – говорит он – пережиток старины, вошедший в его учение³». Однако, полигамию нельзя считать присущей одному лишь исламу. Библия отнюдь не запрещает многоженство, а Ветхий Завет и раввинистическая литература подчеркивают законность полигамии. У Авраама, Якова, Соломона было по несколько жен, у Давида было сто жен⁴. Также рассказывается, что царь Соломон имел 700 жен и 300 наложниц (3 Царств 11:3). И о царе Давиде говорится, что у него было множество жен и наложниц (2 Самуила 5:13). В Ветхом Завете также содержатся указания, как следует распределять имущество мужчины между детьми от разных жен (Второзаконие 22:7). Единственное ограничение доисламских священных писаний, касающееся многоженства, состоит в запрете брать в жены двух сестер (Левит 18:18). Как видим, полигамия была дозволенным явлением у людей писаний, предшествовавшим Корану, то есть у иудеев и христиан. Многоженство в языческой Аравии также было частым явлением, и оно имело во многом искаженный характер. Ислам появился в обществе, где полигамия, не определенная никакими ограничениями и условиями, была распространенным явлением. Мужчина мог иметь неограниченное количество жен. Некоторые даже женились на двух сестрах или на жене отца своего. Обычно старший сын брал в жены вдов своего отца, получая их в наследство вместе с другим имуществом. Для ислама же, полигамия, по словам Баязитова, вовсе не похвальное или рекомендуемое действие, а наоборот, ислам в принципе не одобрял этого, а лишь допускал его и терпел в силу необходимости. Молодой религии оставалось лишь смягчить и парализовать наиболее вредные последствия

прежней, укоренившейся веками полигамии, где произволу мужчины не было границ, внося дух милосердия и терпимости⁵».

Красной нитью рассуждений Баязитова является тезис, что ислам поставил целью – постепенное сведение на нет многоженства. Ислам ограничил число жен четырьмя и к тому же предложил трудновыполнимое условие – безукоризненное содержание всех жен в справедливом равенстве во всех отношениях. При этом исламом рекомендуется, все-таки оставаться с одной женой. По словам Абу-л-Лайса⁶: «При всей самоуверенности человека на справедливость между своими женами, предпочтительно оставаться с одной женой. Такой человек получит от Бога вознаграждение, за то, что он не причинил сердцу жены беспокойства⁷». Как видим, учение ислама ставит эмоциональное состояние человека, его переживания, в данном случае женщины, выше социальной или же экономической выгоды общества.

Коран говорит: «Если вы боитесь быть несправедливыми к сиротам, не женитесь на женщинах, которые нравятся, более как на трех или четырех. Если все-таки боитесь быть несправедливыми – на одной». (Коран, гл. IV, ст. 3⁸). Для разъяснения этого положения Корана, Баязитов приводит слова комментатора Корана Имама Фахр ар-Рази⁹, который говорит по этому поводу следующее: «Арабы, женившиеся на неограниченном числе женщин и имея многочисленных детей, причиняли обиды женам и совершали всевозможные несправедливости по отношению к ним. В особенно жалком положении оказывались дети-сироты и женщины, рождавшие дочерей¹⁰». Женщины были лишены права наследования. Овдовевшим и разведенным женщинам не разрешалось снова вступать в брак. Новорожденных дочерей жи-

выми зарывали в землю. Причиной распространения этого отвратительного преступления – убийства дочерей – среди всех арабских племен были страх потерять честь, и бедность. Хайсам ибн Ади рассказывает, что из каждых десяти мужчин один был виновен в этом преступлении¹¹. Конец этой несправедливости положил Коран, поставив в принцип брака справедливость мужей по отношению к женам и сиротам. Далее Имам ар-Рази совершенно последовательно говорит: «чтобы не очутиться в семейной нужде, лучше не увеличивать числа жен».

Таким образом, заключает петербургский ахун, полигамный брак обставлен такими тяжелыми условиями, что немногие рискнули бы воспользоваться этой якобы сладкой возможностью в интересах своего сластолюбия.

Более того современные стандарты жизнеобеспечения семьи возросли многократно по сравнению со временами зарождения ислама. Тогда бедуину совсем мало требовалось тратить в своей пустыне на наряды, пищу, воспитание детей и вообще на весь жизненный комфорт кочевника. Действительность, считает Баязитов, делает невозможным для мусульман соблюсти требования Корана относительно полигамного брака, и поэтому, он призывает мусульман переосмыслить это положение и сделать решительный поворот во взглядах на этот вопрос. Ахун весьма аргументированно и последовательно утверждает, что ислам и современность рекомендуют мусульманам придерживаться моногамии, как залога соблюдения справедливого отношения к детям, женщинам, указанного в Священном Коране.

Помимо упорядочивания семейного быта с распространением ислама, женщины также получили широкий

круг прав, которых ахун называет «довольно человечными и даже либеральными». Так женщины законом ограждаются от обид мужчин и могут искать защиты в суде от притеснений и несправедливости мужа вплоть до прошения о расторжении брака. В некоторых случаях развод женщине найти намного проще и практичнее, чем в юрисдикциях других исповеданий. Например, при неизлечимых болезнях мужа, и в случае несостоятельности мужа содержать соответственно ее достоинству, ей предоставляется право требовать развода. Тут следует заметить, что в обратном случае – в случае болезни жены, о которой муж, тем не менее, будет заботиться, ясно прорисовывается необходимость женитьбы на нескольких женах. Возможно, в том числе в таких случаях, обеспечивающих социальную защиту женщины кроется мудрость Всевышнего, дозволившего полигамию.

Главная цель гражданских законов Корана о наследстве и браке состоит в установлении прав женщин и ограничении произвола мужа, говорит Баязитов. Так, женщина:

- имеет право изъявлять согласие при вступлении в брак. Из чего следует, что такое важное в жизни человека событие как вступление в брак целиком зависит от воли женщины. И ее согласие является заключением договора, основанного на обоюдных выгодах в брачной и семейной жизни. Таким образом браку было присвоено значение гражданской сделки между равноправными.

- могут быть свидетелями не только по гражданским, но и по уголовным делам;

- могут назначаться опекунами,

- по ханафитскому мазхабу женщины не дозволено исправлять должность судьи по гражданским делам.

- беременные женщины не подвер-

гаются телесному и уголовному наказанию.

- при вступлении в брак женщинам полагается махр (брачный подарок жениха), который в последующем считается собственностью жены. Как видно - подчеркивает Баязитов - в отличие от западного мира, не жена вносит приданое в пользу мужа, а наоборот муж, обретая жену, обязан обеспечить ее материально. Во время супружеской жизни муж обязан давать жене содержание и особое от других жен помещение и даже особую прислугу, а жена не обязана собственным трудом зарабатывать что-либо в пользу мужа. Как видно женщина в исламе юридически имеет довольно широкий диапазон прав, которые не вступают в конфликт с правами мужчин. Однако в светском обществе борьба за права женщины имеет цель освобождение от зависимости от мужчины. Баязитов не верит в хороший исход этой борьбы. Любая попытка изгладить всякую разницу полов в общественном быту, которая достигается в основном разного рода фальсификациями не смогут обеспечить счастья людей, говорит он.

Хиджаб – некоторые исследователи рассматривают как ограничение свободы женщины. По этому вопросу Баязитов также приводит обстоятельные доводы в защиту целесообразности хиджаба. Он говорит, что основное предназначение хиджаба заключается в обеспечении механизма соблюдения заповедей священных писаний, строго запрещающих прелюбодеяние. «Прелюбодеяние в Коране также строго запрещено, как и в седьмой заповеди закона Моисея, но воздержаться и соблюсти эту заповедь при свободном доступе молодых женщин в обществе мужчин крайне затруднительно или даже практически невозможно. Каждому ясно – говорит Баязитов – свободный доступ женщи-

ны всюду – ничто иное, как проповедь соблазна, искушения, которая ведет к ситуации, когда заложенные в человек инстинкты берут верх над его волей». Совершив прелюбодеяние, человек лишается нравственной точки опоры, рассудка и здравого мышления. Баязитов осуждает противников хиджаба, которые предоставив свободу женщине, совершенно изменили ее назначение, превратив ее во всеобщий объект обозрения, торговли или рекламы. «Такое похвальное явление, часто называемое школой жизни, как театр дает иногда результаты лишь противоположные означенным целям. Сценические роли женщины в основном вызывают жалость к женщине и снисхождение к ее проступкам. Сочувствие и расположение общества – говорит Баязитов – ведут к установлению легкомысленного взгляда на назначение женщины. В век прогресса противники хиджаба желают вести духовно-нравственное воспитание через проповедь соблазна и расширение почвы чувственной любви, через соблазнительные позы красавиц, обнаженных с ног до головы, которых выбирает художественное искусство, скульптура и даже литература, где царит порнография. Свобода, которая якобы предоставляется женщине превращает ее лишь в объект сладострастия. Баязитов показывает, что тот путь, которому следует светское общество, не может защитить интересы женщины соответственно ее предназначению. «К сожалению, - констатирует ахун - как условия быта современных европейских женщин, так и погрешности воспитания и общественного строя далеки от удовлетворения во всей полноте природу женщины». Понимая, что в условиях гражданского общества, где нельзя безусловно запретить женщинам посещать общество, Баязитов пытается привнести в общественное сознание

ценности ислама охраняющие честь и достоинство человека. Баязитов считает необходимым поднять общественную нравственность настолько, чтобы правила ее были равносильны закону и эти законы охраняли честь и достоинство женщины от дерзких посягательств, ограничивали саму свободу молодых девиц и наказывали тех, кто мог нанести малейшую обиду личному достоинству женщины или ее мужа. Баязитов призывает выработать такие законы, которые защищали бы достоинство человека не хуже законов защищающих чье-либо имущество. Разве достоинство человека дешевле драгоценных металлов или движимости? – вопрошает он. Общество должно защитить главное призвание женщины – быть мамой, хозяйкой в доме, быть подругой мужа, воспитательницей своих детей.

Несмотря на то, что Баязитов приходит к мысли о необходимости защиты человеческого достоинства женщины, что, несомненно, стало намного обгоняющим по смелости взглядов своих современников, многие его утверждения остаются консервативно-традиционалистическими. Пути решения проблем взаимоотношений мужа и жены Баязитов не видит в проповедовании чего-то нового, например необходимости образованности женщины. Гармонию в семейных делах он видит через воспитанность и благородство мужчин, по-человечески относящихся к женщине. Так, мужу вменяется быть снисходительным к недостаткам жены, муж должен терпеливо переносить огорчения, причиняемые ему женой, муж должен относиться лучше, мягче, быть добрее и справедливее. При этом, женщину Баязитов традиционно считает ущербным, несовершенным существом, подчиненной во многом мужу, несамостоятельной личностью. «Женщина считается

созданием слабым и не вполне самостоятельным, более или менее зависимым от своего мужа¹²». Вопреки его утверждению, что жена является другом, советчиком, успокоителем сердец мужчины, он ограничивает эту ее роль малыми делами – «относительно совещаний мужей с женами они допускаются лишь в малых и вообще домашних делах, но в делах серьезных быть с женой воздержанным на язык¹³».

В последующем, такие татарские религиозные мыслители как А.-Х. Максуди, Р.Фахретдин, З.Камали и М. Бигиев так или иначе рассматривали вышеперечисленные вопросы. При этом их взгляд на положение женщи-

ны в исламе не ушел далеко от традиционалистского подхода. Исходя из этого, мы можем сказать, что взгляд Баязитова был скорее обусловлен не столько с религией, сколько с социально-экономическим развитием общества, прежде всего мусульманского. Ведь как мы видели выше, он не только сумел показать прогрессивность положений исламского учения, но и попытался применить ценности культуры ислама в повседневной жизни. В целом, Гатаулла Баязитов первым из российских мусульман вынес на общественное обозрение социально важные вопросы, изучение которых способствует нахождению места женщины в обществе и семье.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. **Василий Владимирович Бартольд (1869 - 1930)** — выдающийся российский востоковед, арабист, исламовед, историк, филолог, академик Санкт-Петербургской Академии наук (1913).
2. www.religionika.ru/...islam...konceptii-islama...brake
3. **Баязитов Г.** Ислам и прогресс. Казань: изд. «Фэн» АН РТ, 2005.
4. **Баязитов А.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб., типография А.С.Суворина, 1887. – с. 67.
5. *Там же.* – С. 68
6. **Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. 985).** Знаменитый факих Абул-Лайс ас-Самарканди – автор более 40 книг и был первым, кто собрал фетвы улемов своего времени.
7. **Баязитов А.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб., типография А.С.Суворина, 1887. – с. 68.
8. *Там же.* – С.68
9. **Рази Фахр ад-Дин Абу 'Абдаллах, ар- (1149, Рей, Иран — 1209, Герат, Афганистан)** — арабо-мусульманский философ, представитель ашаритского калама, видный комментатор Корана.
10. **Баязитов А.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб., типография А.С.Суворина, 1887. – с. 68.
11. www.sawab.info/content/view/1002/1
12. **Баязитов А.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб., типография А.С.Суворина, 1887. – с. 74
13. *Там же.* - С. 75
14. **Баязитов А.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб., типография А.С.Суворина, 1887. – с. 77
15. *Там же.* – с.77.

Список литературы

1. [Соч.] **С.-Петербургского Мухамеданского ахуна, имама мударриса Атаулла Баязитова.** Отношения ислама к науке и к иноверцам. - Спб.: Типография А.С.Суворина, 1887. - 102 с.

Мухаметзаринов Ильшат

ПРИМЕНЕНИЕ НОРМ ШАРИАТА В СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ЖИЗНИ ТАТАР-МУСУЛЬМАН

Как известно, мусульмане в повседневной жизни руководствуются шариатом – совокупностью норм, базирующихся на Коране и Сунне. В число мусульманских народов России входили и татары, культура и семейно-бытовая жизнь которых во многом была определена исламом. Между тем до начала последней четверти XVIII в. российские власти не уделяли внимания правовому регулированию семейно-бытовых отношений нехристианских народов империи. Поэтому можно предположить, что у татар-мусульман отношения в сфере семьи и наследования строились на нормах, унаследованных от предков (обычном праве).

Подобное «полулегальное» положение шариата имело место до Манифеста от 17 марта 1775 г., который отменил все установленные ранее ограничения брака для людей «всякого рода и поколения» [ПСЗ-1, № 14275]. Впоследствии данное положение было закреплено в Своде законов гражданских, в котором указывалось, что «каждому племени и народу... дозволяется вступать в брак по правилам их закона» [Свод законов гражданских, 1900, ст. 90]. Закрепление подобной «отсылочной» нормы вело к возможности применения обширной совокупности мусульманских брачно-семейных норм на территории России.

Вместе с тем, российское государство внесло некоторые особенности. Браки и разводы мусульман подлежали обязательной письменной регистрации. Только брачный договор мусульман, составленный духовенством по правилам шариата в присутствии свидетелей и внесенный в метрические книги, признавался действительным [Решения Гражданского кассационного департамента, 1905, с. 40, 41]. Признавался законным лишь брак, отраженный в метрических книгах [Свод законов гражданских, 1900]. Метрические книги являлись особым документом не только в семейных, но и в имущественных отношениях мусульман, порядок ведения которых устанавливался «Законами о состояниях» [Законы о браке и разводе, 1899, с. 110, 111].

Брачный возраст, установленный исламом, в России претерпел значительные изменения. Если шариат допускает брак с 15 лет для мужчин и с 9 лет – для женщин [Шариатные статьи, 1910, с. 1], то в России с 22 марта 1835 г. действовал

Указ Сената о распространении на мусульман требований о возрасте вступающих в брак (18 лет для мужчин, и 16 лет – для женщин), основанный на императорском указе от 1 марта 1835 г. [ПСЗ-2, №7990] Исследователи отмечают, что большая часть мусульман следовала указанным положениям о брачном возрасте. Например, Н. Н-чъ пишет о мусульманах-татарах: «Для вступления в брак требуется, чтобы жениху было не менее 18, а невесте – 16 лет; правило это соблюдается у татар очень строго и нарушение его у них считается грехом; точно также строго запрещается алкораном прибавлять лета жениху или невесте» [Н-чъ, 1869, с. 22].

По шариату обязательное присутствие священнослужителя при совершении брака не требуется. Необходимым условием является лишь наличие свидетелей – валиев [Шариатные статьи, 1910, с. 2]. Но пункт 2 Правил ОМДС о браке закреплял, что только приходские имамы могли совершать брак. Хотя п.1 Правил упоминал о «частном порядке» венчания, на практике, например, в деле Б. Ваисова, самостоятельно совершившим брак с двумя женами, ОМДС пришлось к выводу о недопустимости самовольного исполнения кем-либо обязанностей духовного лица [НА РТ, ф. 2, оп. 3, д. 413].

По шариату, каждый мусульманин, вступая в брак, обязан выделить невесте определенную часть своего имущества («махр») [Шариатные статьи, 1910, с. 7, 8]. Махр, как собственность жены, не входит ни в наследственную, ни в конкурсную массу [Баязитов, 2005, с. 128]. У татар понятие «махр» часто заменялось понятием «калым» (выкуп за невесту) [Валеев, 1993, с. 160]. Согласно Правилам ОМДС о браке, вали невесты не должны были брать в счет калыма вещи (имущество) в свою пользу под предлогом

затрат на воспитание невесты. В числе таких вещей упоминались лошадь, продовольствие, иные предметы. Все мусульмане, лично или через валиев, при бракосочетании должны были в присутствии имама назначить калым и указать в метрической книге суммы первой и второй половин калыма («магаджал» и «моаджал»). При этом предписывалось поступать сообразно положению и средствам, а супруге запрещалось «отказываться от супружеской жизни и заводить спор» с целью получения второй половины калыма [Сборник циркуляров, 2004, с. 16]. Окончательная уплата второй половины калыма следовала лишь в случае развода по талаку либо смерти супруга.

Уклонение от уплаты части калыма после вступления в брак было довольно распространенным. При обнаружении фактов невыплаты калыма ОМДС предписывало взыскать калым, отправляя копии постановлений в суды и органы полиции, так как имущественные споры, бывшие следствием нарушения обязательств, связанных с калымом, являлись сферой деятельности не духовных собраний, а гражданских судов. Именно суды применяли меры принуждения к должникам. 27 декабря 1874 г. Больше-Кляринский волостной суд Тетюшского уезда Казанской губернии рассматривал дело Бикеевой А., в который последняя обратилась с заявлением о том, что при выходе ее замуж, отец мужа обещал дать ее отцу калым в размере 12 рублей деньгами и 49 рублей разным имуществом. Но вместо этого дал 23 рубля. После смерти ее отца, ее брат этих денег не выдал. Свидетель подтвердил, что отец просительницы от отца ее мужа получил 23 рубля. Суд постановил: в виду доказанности иска, с брата просительницы взыскать в ее пользу только 13 рублей, а 10 рублей оставить в его пользу

за «сыновнее попечение и почтение к родителям» [Соловьев, 1888, с. 33].

Другим важным элементом бракосочетания для татар было приданое, хотя оно не является обязательным при заключении брака по шариату. Приданое невесты формировалось из средств, переданных женихом в счет калыма, и средств, собранных родителями девушки [Наиболее важные статистические сведения, 1912, с. 28, 29]. Тесную связь между калымом и приданым невесты отмечал Е.Т. Соловьев: «У татар-магометан Казанской губернии и всех тех местностей, которые они населяют... приданое невесты чаще всего готовится на калым. Он служит обеспечением женщины в том случае, когда муж прогонит ее от себя незаконно, и потому она весь накет получает в свою собственность» [Соловьев, 1888, с. 32]. Н. Н-чъ, впрочем, писал, что «строгого разграничения между имуществом мужа и жены едва-ли можно встретить, в особенности если супруги живут согласно». Как правило, доходы с разных хозяйственных произведений (молочные скопы, пряжа) поступали у мусульман в общую собственность мужа и жены [Н-чъ, 1869, с. 25].

Важным условием брака по шариату является его добровольность [Ван ден Берг, 2005, с. 135, 137]. В Правилах ОМДС о браке 1841 г. специально упоминаются обязательность согласия невесты и необходимость заключения брака с равным по общественному положению и за калым, соразмерный с состоянием невесты. В случае, если брак совершен против желания и с неравным, то невеста (или вдова) могла требовать о признании брака не имеющим юридической силы [Сборник циркуляров, 2004, с. 16]. Фетва муфтия А. Сулейманова от 17 октября 1851 г. подтверждала право невесты на публичное выражение своего согласия или несогласия при

заключении брака [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 40]. Мнения исследователей по вопросу добровольности брака среди мусульман дореволюционной России разнятся. Например, Е.Т. Соловьев отмечает: «У татар-магометан... замуждевиц выдают нередко за таких мужчин, которых они вовсе не знают и никогда не видали, лишь бы, по практическим расчетам родителей, такие женихи представляли собой для дочерей выгодную партию. При таком условии нередко случаи того, что невеста смотрит на жениха с ненавистью, но родители... на это никакого внимания не обращают и тем часто создают несчастные браки» [Соловьев, 1888, с. 24]. Напротив, Н. Н-чъ считал, что «у татар обыкновенно не встречается, чтобы родители принуждали молодых людей к вступлению в брак, но общество иногда прибегает к этому средству, если молодые были замечены в любовной между собою связи» [Н-чъ, 1869, с. 22]. Полагаем, что вышеуказанные точки зрения отчасти верны и отражают реальные факты. Патриархальные традиции, осуждавшие неподчинение детей родительской воле, порождали возможность браков против воли невесты.

Следует отметить браки посредством ухода невесты к жениху без ведома родителей. У поволжских татар он имел древние корни. По свидетельству арабского писателя X в. Ибн-Даста, он практиковался еще у буртасов [Известия о Хазарах, 1869, с. 21]. Г.Н. Ахмаров полагал, что большинство браков татар в начале XX в. совершалось по этому способу [Ахмаров, 1907, с. 9, 10].

«Уложение о наказаниях» предусматривало наказание при похищении незамужних и замужних женщин, насильном склонении к браку, в том числе и для родителей [Уложение о наказаниях, 1857, ст.ст. 1549, 1550, 1580, 1586]. Однако от насильственного по-

хищения невесты следует отличать «похищение невесты», бывшее частью брачного обряда. Этот обычай у тюркских народов имел место до принятия ислама. Данные действия относились к особенностям обрядов местных народов, совершались по обоюдному согласию сторон и не нарушали принципы шариата и российского законодательства.

Шариат позволяет вступление в брак без предварительного согласия жениха и невесты, но с обязательным последующим изъявлением согласия брачующихся (брак «фзули») [Маргинани, 2008, с. 142, 143]. Например, Я.Д. Коблов упоминает о заключении браков у татар, которые производились в отсутствие жениха [Коблов, 1908, с. 23]. При заключении брака в отсутствие жениха применялись правила, установленные шариатом. Например, у татар-мусульман в таких случаях жених, узнавший о заключении брака, должен был сказать, что согласен, иначе брак считался незаконным. Если же жених слышал от кого-то, что относительно его заключают брачный договор и не сказал ничего по этому поводу, то брак не признавался законным [Эфендиев, 1911, с. 31].

Прелюбодеяние запрещается шариатом и относится к числу уголовных преступлений и карается телесными наказаниями [Ван ден Берг, 2005, с. 175, 176]. Хотя российское уголовное законодательство предусматривало такой состав преступления как прелюбодеяние, власти выступили против применения наказаний по шариату в отношении мусульман. 14 июля 1832 г. Сенат, рассмотрев случаи применения духовными учреждениями телесных наказаний, принял решение запретить подобную практику [ПСЗ-2, № 5500]. Сенат постановил, что российский суд по исследованию обстоятельств дела и учитывая мнение духовенства, определяет ви-

новным исправительное наказание в зависимости от их «звания» – задержание при полиции без работы, задержание в смиренном доме или в тюрьме с работами от одного до четырех месяцев [ПСЗ-2, № 5500].

Шариат не позволяет вступать в брак с лицами, состоящими в определенной степени родства [Казембек, 1845, с. LXX-LXXII]. Г.Н. Ахмаров пишет о татарах: «Нет случаев добровольного выхода девушки за более или менее близкого родственника. Не бывает также и случаев похищения из своей родни. Таковые браки совершаются исключительно по воле родителей сторон» [Ахмаров, 1907, с. 14]. При выявлении подобных браков духовные учреждения признавали их незаконными [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 6281, л. 1, 2].

Шариат позволяет мужчине иметь до четырех жен [Эфендиев, 1911, с. 36, 37]. Ст. 90 «Свода законов гражданских», являвшаяся «отсылочной», допускала применение данной нормы. Однако многоженство не получило повсеместного распространения среди мусульман России. К. Фукс отмечал, что очень немногие из татар-мусульман в Казанской губернии имеют более одной жены [Фукс, 1844, с. 3]. Д.И. Мейер свидетельствует: «... Фактически оно не так распространено, как допускает его закон религии. В Казани, например, магометанское общество состоит из нескольких тысяч, но только немногие магометане имеют по две и по три жены, а большую часть живут с одною женою» [Русское гражданское право, 1864, с. 686]. Как правило, многоженство практиковалось среди состоятельных слоев мусульманского общества (духовенства, богатых горожан, отставных военных и др.) [НА РТ, ф. 12, оп. 19, д. 8; ф. 51, оп. 5, д. 929].

Шариат не придает браку особый церемониальный характер, сводя

процедуру заключения брака к гражданско-правовому договору [Машанов, 1876, с. 63]. Поэтому в постановлении ОМДС от 30 сентября 1886 г. категорически запрещалось исполнение музыки и танцев на свадьбах [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 554, л.1]. Как отмечает Д.Д. Азаматов, исламу и его институтам не удалось полностью вытеснить традиционные свадебные обряды у татар, башкир и казахов [Азаматов, 1999, с. 135]. Но, тем не менее, запрет на употребление спиртных напитков оказывал определенное влияние. Г.Н.Ахмаров пишет о татарской свадьбе: «Спиртных напитков не бывает; если гости имеют особенную склонность к ним, то их угощают после ухода муллы и прочих гостей, особенно вечером» [Ахмаров, 1907, с. 21].

Разводы у мусульман России совершались согласно правилам шариата. По оценкам исследователей, среди мусульман больше всего практиковались хлюг (покупка женой расторжения брака) и лиан (взаимное проклятие) [Азаматов, 1999, с. 135, 136]. В округе ОМДС, при желании супругов развестись хлюгом, имамы совершали развод по вручении женой выкупа и представлении каждой стороне своего имущества. Причем как разводившиеся, так и свидетели подписывали в метрике статью данного развода. Затем разведенной выдавалась копия с разводной статьи (п. 11 Правил ОМДС о браке). Например, татарин А. Ахтямов в 1846 г. развелся с женой Г. Габейдуллиной, взяв предварительно от нее имущества стоимостью 5 рублей и денег в сумме 21 рубль, после чего «сделал ей от себя талак и брак с нею расторг» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 2433, л. 2, 3, 7]. Разводы талаком (посредством трехкратного произнесения слов развода), несмотря на невыгодность в материальном плане для мужа, тем не менее практиковались среди мусульман России [НА РТ, ф. 51,

оп. 5, д. 347, л. 22].

При совершении разводов были и злоупотребления со стороны местного духовенства. Вследствие выгоды развода хлюгом, мужа старались при помощи регистрировавших развод духовных лиц внести соответствующие изменения в документ. Например, 18 марта 1873 г. татарка Б. Невмятуллина из д. Ендовиц Сергачского уезда Нижегородской губернии обратилась в ОМДС с жалобой. Ее муж, З. Мавлетбердин развел ее талаком. Имам, родной брат мужа, Х. Мавлетбердин, написал в метрику вместо слова «талак» слово «хлюг», избежав таким образом уплаты жене брата 143 руб. калыма [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 8359, л. 1-4].

По шариату ограничений в числе повторных браков нет. Повторные браки были привычным явлением и в жизни татарских семей. [НА РТ, ф. 51, оп. 5, д. 347, л. 22; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 451, л. 1, 1 об.].

Российское законодательство содержало нормы, регулировавшие отношения между супругами и распространявшиеся на все вероисповедания. Муж был обязан любить свою жену, жить с ней в согласии, доставлять жене пропитание и содержание [Свод законов гражданских, 1900, ст. 106]. Жена обязывалась повиноваться мужу, любить и почитать его [Свод законов гражданских, 1900, ст.ст. 107, 108]. Отношения в мусульманской семье прямо не регламентировались. Однако в целом данные нормы соответствовали шариату. По шариату главой семьи является мужчина [Баязитов, 1990, с. 10, 11]. Исследователи приводят следующее свидетельство о татарах Казанской губ.: «Во главе семейства стоит всегда отец, имеющий в нем неограниченную власть; ему принадлежит право заведывания и распоряжения имуществом, которым он управляет по своему произволу; он же получает и

все заработка от членов семьи, наблюдает за образом их жизни и нравственностью и имеет право суда и расправы над провинившимися. По смерти отца, главенство, по установившемуся обычаю, переходит к старшему в роде, т.е. к брату умершего, или его сыну, а за неимением их к матери...» [Н-чъ, 1869, с. 26]. Жена и дети обязаны повиноваться, соответственно, мужу и отцу. Если жена не послушна (нашизат), то муж должен сперва увещевать ее, если не поможет – вправе запереть и лишить своих ласк и содержания, в случае нужды подвергнуть ее побоям, не причиняя телу ран и увечий [Ван ден Берг, 2005, с. 140, 141]. Но последняя норма шариата не только не была отражена в российских законах, наоборот, за нанесение жене увечий, ран, тяжких побоев или иных истязаний, муж подвергался уголовному наказанию [Уложение о наказаниях, 1857, ст. 1477-1496]. Причем такому же наказанию подвергалась и жена, совершившая подобное деяние в отношении мужа [Уложение о наказаниях, 1857, ст. 1583].

Вследствие того, что обязанность следовать нормам шариата во многих случаях не подкреплялась угрозой государственного принуждения и наказания, иногда имели место случаи неповиновения жен и детей главе семьи. Например, 26 февраля 1853 г. житель д. Искебаш Мамадышского уезда Казанской губернии И. Зайфуллин жаловался в ОМДС на неповиновение ему жены Х. Габдрахмановой и сыновей Ахмета и Мухаметдина. Последние присвоили себе приобретенное им имение и не желали жить с ним совместно. ОМДС, предписало произвести разбирательство по мусульманским правилам и склонить стороны к примирению. Причем ОМДС постановило, что дело, как относящееся к захвату имущества, к нему не относится и направило материалы в Мамадышский уездный суд [ЦГИА РБ, ф. И-295,

оп. 3, д. 3311, л. 1-4].

Нормы воспитания детей, например, в семьях у казанских татар, находились в соответствии с нормами официальной мусульманской морали, устанавливавшейся посредством шариата [Загидуллин, 1966, с. 16]. ОМДС в своих наставлениях указывало мусульманам о необходимости родителей и опекунов следовать законам шариата в воспитании детей. Так, муфтий М. Султанов 6 сентября 1897 г. предписывал: «Правилами шариата вменяется в безусловную обязанность отцам и дедам... родителям и опекунам, обучать опекаемых ими детей догматам, правилам и обрядам веры, благонравию и пристойности» [Сборник циркуляров, 2004, с. 100]. Г. Бадамшин, автор брошюры «Мусульманство, или ответ тем, кто нападает на мусульманство», также признавал необходимым родителям знакомить своих детей с вопросами веры с 7-8 летнего возраста [НА РТ, ф. 199, оп. 1, д. 773, л. 205]. Г. Баязитов считал главной обязанностью отца обучение детей правилам религии и получение духовно-нравственного образования [Баязитов, 2005, с. 134]. Иногда уклонение священнослужителей от обучения молодого поколения нормам шариата становилось предметом разбирательства в духовных учреждениях. Например, из Казанского земского суда в 1833 г. в ОМДС был перенаправлен рапорт жителей деревни Верхние Ядычери Казанского уезда на муллу Л. Фаткуллина. Среди обвинений было упомянуто и то, что указанный мулла «детей наших магометанскому закону не учит» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 910, л. 1, 12, 49].

Семейные споры, часто возникавшие по недовольству супругов, мусульманское духовенство старалось разрешать мирно, стремясь сохранить семью. При поступлении таких прошений ОМДС предписывало

произвести между сторонами при избранных ими самими медиаторами правильное разбирательство, стараясь «увещеваниями кончить это миром». В случае невозможности мирного исхода, приказывалось постановить решение по шариату, объявить его под расписку тяжущимся через местное уездное полицейское управление, предоставив сторонам право обжалования в ОМДС [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 6536, л.1-2 об.].

При рождении ребенка приходское духовенство совершало регистрацию новорожденного. Особой процедурой было наречение имени. У татар Казанской губ. в этот день приглашался мулла, ребенка клали лицом к Мекке, мулла согласовывал с родителями имя, читал молитву и вносил имя ребенка в метрическую книгу, причем с момента рождения ребенка до дня наречения имени проходило несколько дней (до выздоровления матери после родов), хотя шариат предписывает делать это сразу же после рождения. В честь рождения ребенка в некоторых местностях приносили в жертву барана (два – за мальчика и одного – за девочку). Обязательным для мальчиков-мусульман было совершение обрезания [Коблов, 1908, С. 5-7, 8, 9].

Нормы шариата применялись для урегулирования отношений опеки среди мусульман. Однако их применение носило ограниченный характер и зависело от региона. Например, в г. Казани, первоначально при Татарской ратуше, функционировал Казанский татарский сиротский суд, который разбирал дела об опекунстве среди татар-мусульман. Несмотря на то, что сиротские суды не применяли нормы шариата самостоятельно, они, тем не менее, играли важную роль. Сиротский суд, при наличии лиц, нуждающихся в установлении над ними и их имуществом опеки, не только учреждал опекунское управ-

ление, но и описывал имущество. Так, 25 мая 1860 г., Казанский татарский сиротский суд постановил учредить опекунское управление над имением и малолетними детьми умершего казанского купца 1 гильдии А. Юнусова. Опекуном был определен п.п.гр. Х. Апанасев. 17 мая 1860 г. была составлена опись движимого и недвижимого имущества, оставшегося после смерти А. Юнусова [НА РТ, ф. 12, оп. 160, д. 21, л. 1, 2].

Важное значение в семейно-бытовых отношениях имеет раздел наследственного имущества после умерших членов семьи. У татар-мусульман наследственные отношения регулировались нормами шариата. 4 декабря 1802 г. решением императора Александра I мусульманам было позволено руководствоваться нормами шариата о наследстве. 23 февраля 1805 г. Сенат подтвердил это право [ПСЗ-1, № 21634].

В законодательстве первоначально не упоминалось о долях иных лиц (детях, братьях и др.), наследующих после мусульман. Лишь в 1826 г. было законодательно разрешено допускать «раздел имений, оставшихся после магометан, по их закону» [ПСЗ-2, № 386].

Раздел наследства по шариату осуществляли 1) духовенство, выполнявшее роль третейского суда и осуществлявшее предварительный раздел, и 2) гражданские суды, выносившие окончательное решение. Примечательно, что гражданские суды старались следовать нормам шариата о размере долей и порядке наследования. Например, имущество, оставшееся после смерти крестьянки Б. Тагировой, было поделено, как следует из материалов дела, рассматривавшегося Казанским окружным судом 13 мая – 13 сентября 1894 г., между наследниками следующим образом: сыновья Шагивалей, Мухаметгалей и Мухаметгарей по ша-

риату получили каждый по 160/560 частей, дочь Биби Асьма – 80/560. После смерти Шагивалея наследственные доли изменились и из принадлежащих ему 160/560 братья Мухаметгалей и Мухаметгарей получили по 48/560 и сестра Биби Асьма 24/560 [НА РТ, ф. 51, оп. 5, д. 1033, л. 21-22].

Пошлины, уплачивавшиеся наследниками при получении наследства, рассчитывались в зависимости от шариатных долей [НА РТ, ф. 51, оп. 5, д. 2875, л. 3, 3 об.].

Шариат запрещает немусульманам (т.н. «кафирам» – неверным) наследовать после мусульман и наоборот [Мухин, 1898, с. 31, 32]. Возможность наследования новокрещеными наследниками имущества мусульман имперским законодательством разрешалось лишь в Таврической губернии [Зак. гражд., 1900, ст. 1340].

Мусульмане, в случае недовольства разделом наследства, обращались в суды с исками, отстаивая свое право на определенную шариатом долю. Например, 18 мая 1904 г. Х. Манасыпов подал в Казанский окружной суд иск к крестьянке Б. Манасыповой, требуя признать за ним шариатное право на 14/24 частей в наследстве Ф. Манасыпова, за исключением доли его сестры Б. Кадыровой и долей двух жен наследодателя, Биби Хайринисы и Биби Сакины. Суд удовлетворил иск частично. Истец подал апелляционную жалобу в Казанскую судебную палату. Решение окружного суда было изменено и имущество по шариату следовало разделить следующим образом: двум вдовам наследодателя – совокупно 1/8 часть (или 3/24 частей), одной дочери 7/24 частей и сыну (истцу) вдвое против дочери, т.е. 14/24 частей, а так как было установлено, что после отречения от наследства Биби Фатихи имущество делится на 25 долей, то истцу причитается 14/25, дочери наследодателя – 7/25 и двум вдовам –

4/25 частей [НА РТ, ф. 51, оп. 5, д. 3147].

Воля наследодателя у татар-мусульман в некоторых случаях имела преимущество перед нормами шариата. Например, 19 ноября 1818 г. Казанская палата гражданского суда приняла к засвидетельствованию завещание умершего в том же году жителя г. Казани Я. Абдрахимова, который завещал дом со строением на Мещанской улице и «жалованные прадеду... землю и сенные покосы Лаишевского уезда в д. Кабанах» жене З. Абсалимовой и рожденным от нее дочерям Магизямале, Мавлюже и Биби. Но завещатель лишил своих сыновей Бикбова и Менглибая, рожденных от разведенной с ним жены, имущества «за непочтение» [НА РТ, ф. 12, оп. 17, д. 65, л. 13]. Между тем, по шариату лишение наследства допускается только в двух случаях: 1) убийства наследником наследодателя, 2) вероотступничества и 3) проклятия мужем жены (лиан) [Мухин, 1898, с. 35].

Духовные завещания имели достаточно широкое распространение у татар. Часто завещания содержали подробный перечень действий, которые следовало совершить после смерти наследодателя. Так, купчиха 2 гильдии из г. Казани Б. Чикреева перед смертью составила 27 мая 1877 г. завещание, в котором просила 1) похоронить ее согласно правилам шариата, раздать муллам за чтение молитв по 600 руб., оплатить труд несших тело и копавших могилу; 2) за непрочтенный ею намаз раздать фидию 500 руб. серебром; 3) в течение 3-х дней подавать замогильную милостыню животными из ее скота; 4) в трех деревнях выстроить с позволения властей мечети, мосты и вырыть колодцы; 5) послать в хадж за нее «человека добродетельного», с выдачей ему на расходы 1000 руб. серебром; 6) послать такого же человека в хадж за ее мать Х. Чикрееву, которая завещала это дочери

и оставила 1000 руб. серебром; 6) употребить на вышеуказанные цели ее имущество и 3000 руб., которые будут получены от дяди М. Азметова, признавшего свой долг по шариату при муллах и муфтии ОМДС; 7) выплатить ее долги, в том числе неизвестные ей. В случае отсутствия наличных денег для уплаты долгов и покрытия иных расходов, предписывалось продать часть имущества. Контроль за выполнением завещания сроком на 20 лет был возложен на имама Новотатарской слободы Х. Амерханова. Наследником имущества и душеприкащиком остался муж Б. Чикреевой [НА РТ, ф. 139. оп. 1. д. 146, л. 26-28 об.].

Таким образом, семейно-бытовая жизнь татар в Российской империи в основном регламентировалась нормами шариата. Достаточно широко применялись нормы, регулировавшие семейные и наследственные отношения мусульман, причем разрешение дел осуществлялось не только на уровне мусульманской общины и духовенства, но и на уровне государственных органов, в том числе и гражданских судов. Несмотря на первоначальное пренебрежение к данной

проблеме и полулегальное положение шариата в государстве, впоследствии законодатель, столкнувшись с проблемой сосуществования в одном государстве христиан и мусульман, сделал выбор в пользу сочетания норм российского права и отдельных норм шариата. Данный шаг был оправдан с точки зрения предотвращения волнений среди мусульман, так как полная ликвидация сложившихся устоев (к которым, несомненно, можно отнести применение норм шариата в повседневной жизни) могла привести к дестабилизации социальной и политической жизни внутри страны. Признание, пусть и частичное, норм шариата в Российской империи, отвечало интересам как самого государства, поскольку позволяло снизить недовольство в мусульманских регионах, так и интересам самих мусульман, стремившихся сохранить привычный уклад жизни.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Азаматов Д.А. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX вв. / Д.А. Азаматов. – Уфа: «Гилем», 1999.
2. Ахмаров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар / Г.Н. Ахмаров. – Казань, 1907.
3. Баязитов Г. Ислам и прогресс / Г. Баязитов. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2005.
4. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт / Ф.Т. Валеев. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1993.
5. Ван ден Берг Л.В.С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / Л.В.С. Ван ден Берг. – М.: Наталис, 2005.
6. Загидуллин А.А. Семейный быт татарских крестьян (вторая половина XIX – начало XX вв.). Автореферат дисс. ... к. и. н. / А.А. Загидуллин. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1966.
7. Законы о браке и разводе / Сост. Я.А. Канторович. – СПб.: Издание Я.А. Канторовича, 1899.
8. Известия о Хазарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Ибн-Дасты. – СПб: Тип. Ак. наук, 1869.
9. Казем-бек М.А. Мюхтесерюль-вигкает. Курс мусульманского законоведения по школе ханефидов / М.А. Казем-бек. – Казань: Унив. типография, 1845.
10. Коблов Я.Д. Религиозные обряды и обычаи татар магометан / Я.Д. Коблов. – Казань: Типо-лит. Им. ун-та, 1908.
11. Маргинани Б. Хидоя. Комментарии мусульманского права. Ч. 1 / Б. Маргинани. – М.: Волтерс Клувер, 2008.

12. Мухин В.Ф. Очерк магометанского права наследования / В.Ф. Мухин. – СПб.: Издание редакционной комиссии по составлению гражданского уложения, 1898.
13. Национальный архив Республики Татарстан: ф. 2, оп. 3, д. 413; ф. 12, оп. 17, д. 65; ф. 12, оп. 19, д. 8; ф. 12, оп. 160, д. 21; ф. 51, оп. 5, д. 347, 929, 1033, 2875, 3147; ф. 139, оп. 1, д. 146; ф. 199, оп. 1, д. 773.
14. Н-чъ Н. Народные юридические обычаи у татар Казанской губернии / Н. Н-чъ // Труды Казанского губернского статистического комитета. Вып. 3. – Казань, 1869.
15. Полное собрание законов Российской империи.
16. Решения Гражданского кассационного департамента Правительствующего Сената за 1900 г. – Екатеринослав: Типография Исаака Козана, 1905.
17. Русское гражданское право, чтения Д.И. Мейера / Под ред. А. Вицина. – СПб.: Издание Н. Тиблена, 1864.
18. Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. 1836-1903 г. – Казань: Изд-во «Иман», 2004.
19. Свод законов гражданских. Изд. 1900 г. // СЗРИ. Т.Х. Ч.1.
20. Соловьев Е.Т. Гражданское право. Очерки народного юридического быта. Вып. 1 / Е.Т. Соловьев. – Казань, 1888.
21. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Изд. 1857 г. // СЗРИ. Т. XV.
21. Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях / К. Фукс. – Казань: Типография университета, 1844.
22. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан: ф. И-295, оп. 2, д. 40; ф. И-295, оп. 3, д. 451, 910, 2433, 3311, 6281, 6536, 8359; ф. И-295, оп. 8, д. 554.
23. Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края. Ч.1. – Ташкент: Типо-литография В.М. Ильина, 1910.
24. Эфендиев Р. Мухтасар шариат. Учебник магометанского вероучения суннитского толка. Ч.2 / Р. Эфендиев. – Тифлис: Типография Т-ва «Культура», 1911.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан
 ОМДС – Оренбургское Магометанское Духовное Собрание
 ПСЗ-1 – Полное собрание законов Российской империи. 1-е собр.
 ПСЗ-2 – Полное собрание законов Российской империи. 2-е собр.
 ПСЗ-3 – Полное собрание законов Российской империи. 3-е собр.
 СЗРИ – Свод законов Российской империи
 ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан

*Ибрагимов Руслан**

ИСЛАМ В ТАТАРСТАНЕ В 1940-1980-Е ГГ.

В годы Великой Отечественной войны положение мусульманских объединений, так же как и других конфессий Советского государства несколько улучшилось. Это во многом было связано с патриотической позицией, занятой религиозными организациями в этот тяжелый период, усилением стабилизирующей функции религии, а также «...апелляцией к религиозным чувствам способствовавшей консолидации советского народа»¹.

Нормализация государственно-конфессиональных отношений в Татарстане проявилась в нескольких аспектах. За годы войны значительно возросло влияние религии в общественной жизни республики. В частности, это проявилось в ходе празднования в 1945 году в Татарской АССР Курбан-байрама. Только в Казани в нём приняло участие около 25000 человек, представлявших самые разные социальные слои населения². В период с 17 мая 1945 по 28 декабря 1947 года в органах власти получили регистрацию 11 мусульманских объединений, еще 5 прошли перерегистрацию как ранее действовавшие³. В то же время подавляющему числу конфессиональных объединений было отказано в регистрации, в связи с чем они были вынуждены действовать на нелегальном уровне.

С конца 1940-х гг. возобновляется практика передачи недействующих мечетей под культурно-просветительские и хозяйственные цели; усиливается борьба с нелегально действовавшими мусульманскими объединениями и духовенством; имеют место попытки властей административными методами закрыть зарегистрированные религиозные объединения; активизируется лекционная работа по пропаганде атеизма.

В 1961 г. в СССР был проведен единовременный учет религиозных объединений и духовенства, в ее рамках предполагалось взять на учет все реально функционирующие религиозные общины и группы. По ее итогам в Татарской АССР было учтено 646 (!) неофициально действующих мусульманских религиозных объединений, а также 366 нелегально работающих мулл⁴. Результаты единовременного учета наглядно продемонстрировали устойчивость и живучесть мусульманского образа жизни среди татарского населения республики. Благодаря поколению, получившему полноценное религиозное образование

* К.и.н., кафедра политической истории КФУ

еще в дооктябрьский период, незарегистрированные мусульманские общины были обеспечены так называемыми «безмечетными» муллами, которые хорошо разбирались в догматах ислама и его обрядах.

На фоне «застойных» явлений в Советском государстве, среди населения республики усиливается интерес к религии, растёт активность духовенства и верующих. Нередкими становятся случаи, когда организаторами деятельности отдельных конфессиональных объединений являлись коммунисты. Во многих религиозных общинах республики происходит омоложение их руководящего состава. В особенности это проявилось на примере зарегистрированного в органах власти объединения мусульман мечети Марджани (г. Казань). Данное объединение было весьма настойчиво в попытках реализовать некоторые свои права на свободу вероисповедания. В частности, в середине 1970-х гг. актив верующих мечети Марджани выдвигал требования открытия в Казани медресе, возвращения мусульманам Азимовской мечети, а духовенство – пересмотра налогового законодательства в отношении священнослужителей.

Во второй половине 1970-х – первой половине 1980-х гг. увеличивается число официально признанных религиозных объединений: с 1976 по 1983 гг. в органах власти получают регистрацию 7 мусульманских объединений. Это стало возможным во многом благодаря тому, что власти стали более реально оценивать ситуацию в религиозной сфере и допускали регистрацию отдельных религиозных объединений, из числа наиболее устойчивых и безоговорочно призна-

ющих советское законодательство о культах.

Политика перестройки, вначале не предвещала каких-либо позитивных сдвигов для верующих. Однако, несмотря на стремление властей проводить дозированную демократизацию советского общества, вскоре этот процесс вышел из-под контроля и проник во все сферы жизни, в том числе и в сферу государственно-конфессиональных отношений.

Перелому в государственно-конфессиональных отношениях во многом способствовали подготовка и проведение юбилейных торжеств по случаю 1000-летия принятия христианства на Руси в 1988 г., 1200-летия принятия ислама народами Поволжья и Приуралья и 200-летия образования ДУМЕС в 1989 году. Они дали мощный импульс к переоценке роли религии в истории и культуре страны.

В условиях ломки старых догм и стереотипов, усиливается компенсаторная роль религии, происходит значительное расширение сферы деятельности конфессиональных объединений, особенно в сфере образования. Некоторая часть представителей мусульманского духовенства активно включилась в движение по национальному возрождению: на учредительном съезде Татарского общественного центра в феврале 1988 года приняли участие около 30 представителей духовенства из Татарской АССР и других регионов страны.

Таким образом, несмотря на все притеснения и унижения которым подвергались верующие, ислам сумел сохранить некоторые свои позиции а также оказывал значительное влияние на определённую часть населения республики.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Малащенко А.В. *Исламское возрождение в современной России*. М., 1998. С.58.

2. ЦГА ИПД РТ. Ф.15. Оп.5. Д.1844б. Л.1.

3. НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.4. Л.33

4. НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.11. Л.107; там же. Д.13. Л.88

*Мухаммадеев Алмаз**

ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ШАРИАТСКОЙ КОМИССИИ ПРИ НКЮ ТАССР

Наряду с существованием народных судов и революционных трибуналов к началу 1920-х годов в регионах с нерусским населением действовали местные национальные суды, основанные на мусульманском и обычном (адатном) праве. Такие суды имели большой авторитет на местах и существовали, частности, на Кавказе, в Киргизии и Туркестане. Власти всячески стремились усилить деятельность государственных судебных учреждений, одновременно ограничивая компетенцию национальных судов. Однако совсем уничтожить эти суды не представлялось возможным, подобные действия могли подорвать доверие населения к новому строю, вызвать сомнения в демократичности советской власти. Необходимость временных уступок была очевидна.

21 апреля 1921 г., выступая на Учредительном съезде Советов Горской республики, С.М. Киров, в частности, говорил: «Если мы будем по одному шаблону строить наши суды, – о чем говорилось здесь, – естественно, из этого решительно ничего не выйдет. Это совершенно определено и понятно. Отсюда, с этой трибуны, ответственные представители Советской власти говорили: «Если вы желаете судиться по шариату – судитесь по шариату: это дело ваше – в том смысле, что, очевидно, только такая форма суда в данном случае понятна народу. Только на основании такого судопроизводства для известных групп национальностей, живущих здесь, Советская власть будет понятна, доступна и может быть ими воспринята»¹.

Подобное отношение властей выразилось в узаконении некоторых послаблений. Так, в особом постановлении ЦК РКП(б) «О Туркестанско-Бухарских делах» (май 1922 г.) предусматривались возврат вакуфных земель и восстановление кадийских и бийских судов. Показательно, что в конституциях Бухарской и Хорезмских республик об отделении церкви от государства даже не упоминалось. Духовенство этих республик ведало вопросами семейно-брачных отношений, просвещения, принимало участие в работе органов власти².

В Дагестане во второй половине 1921 г. шариатские суды еще состояли на государственном бюджете. Лишь в 1922 г. постановлением Дагестанского ЦИК эти

* К.и.н., кафедра политической истории КФУ

суды были сняты с государственного бюджета и переведены на содержание обществ верующих. Подсудность шариатских судов была существенно ограничена. В этих судах могли рассматриваться гражданские дела между мусульманами только в случае обоюдного согласия на то, как истца, так и ответчика. При несогласии одной из сторон дело подлежало рассмотрению в народном суде.

23 декабря 1922 года ЦИК и СНК Туркестанской автономной республики отменили все ранее изданные постановления о суде кадиев и приняли новое положение о них, внося в их организацию и деятельность коренные изменения. В Ферганской, Самаркандской и Сыр-Дарьинской областях Туркестанской республики для коренного оседлого населения (узбеков, таджиков и др., входящих тогда в ее состав) параллельно с единым народным судом было допущено учреждение, по желанию большинства населения, местных судов, в лице кадиев. Сами кадии также должны были принимать дела к производству только по желанию обеих сторон, в противном случае они подлежали разбору в народном суде. Количество кадийских судов по области определялось местными исполнительными комитетами. Жалобы на решения кадийских судов могли приноситься в двухнедельный срок в ближайший уездный народный суд, действовавший в общем порядке³.

После судебных реформ в РСФСР 1922 г., была создана единая система судов, принцип которой был перенят позже и другими союзными республиками СССР. Наличие шариатских судов в отдельных регионах при новой законодательной базе стало явлением нелогичным. 5 марта 1924 г. Пленум Верховного Суда РСФСР постановил: «...признавая нынешнее положение существования шариатских судов ненормальным и нетерпимым,

как нарушающее общую систему судостроительства, образовать особую комиссию (из представителей ведомств) с привлечением местных работников для выработки проекта положения, определяющего деятельность означенных судов»⁴.

Вместе с тем, из доклада Председателя Киргизского ЦИК от 5 ноября 1924 г., представленного во ВЦИК, видно, что в Киргизии в это время еще продолжали существовать «аксакальские суды». Киргизская республика, как указывалось в этом докладе, по своему составу имеет своеобразный уклад жизни и те специфические бытовые условия, которые заставляют временно мириться с существованием таких судов.

В начале 20-х годов XX в. был широко распространен тезис о совместимости шариата и коммунизма. Вследствие этого некоторая часть мусульманского духовенства выдвигала лозунг «За советскую власть, за шариат». Идею допустимости мусульманского законодательства в мусульманских регионах поддерживал и нарком по делам национальностей И.В. Сталин. Огромное влияние и распространение движение «красных шариатистов» в 1921-1922 гг. получило на Кавказе, в Средней Азии и внутренней России.

Подобной организацией у татар являлся Совет духовников (Голэмэ шурасы), созданный при Оренбургском духовном правлении еще в дни Октябрьской революции. Этот Совет навел Султангалиева, а позднее и мулл-модернистов на мысль о демократизации и «советизации» мусульманского духовенства. Совет состоял из 10 членов, претендовал на роль законодательного органа духовного правления. В его функции входило проведение общего собрания (надва) мусульман европейской части России и Сибири. За шесть лет своего суще-

ствования Совет духовников провел несколько таких собраний, выработал несколько решений (фетв), например, о дозволенности табаководства, о дозволенности посещения мечети женщинами и т.д. В 1923 г. Совет духовников провел собрание представителей Средней Азии, Кавказа, Крыма, Казахстана и Сибири с целью объединения мусульман этих регионов под эгидой Оренбургского духовного правления⁵.

В целом в первые годы советской власти государственно-религиозные отношения логически развивались в рамках изданных законов. Прежде всего, в этот период формируются органы власти, которые были призваны контролировать соблюдение норм религиозного законодательства. СНК РСФСР поручает данное направление особому отделу Наркомата юстиции. На основании положения ВЦИК о Народном комиссариате юстиции VIII отдел разрабатывал проекты и издавал инструкции, циркуляры в области государственно-религиозных отношений. Кроме этого, в отдел стекались все материалы различных ведомств, имеющих отношение к религиозной политике. Его указания долгое время оставались единственными правовыми документами, регламентирующими порядок разрешения практических вопросов в области регулирования взаимоотношений государства с религиозными организациями⁶.

Революционная секуляризация, осуществленная в первые годы советской власти, создала такую обстановку, когда, с одной стороны ожесточившаяся часть духовенства активно принимала участие в борьбе против большевистского государства, с другой – наметилась тенденция к сотрудничеству с ним. В основе определившейся позиции лежали сложные и противоречивые социально-политические, экономические и культур-

но-духовные процессы. Как в русской православной церкви в 20-е гг. XX в. произошел обновленческий раскол, так и среди мусульманского духовенства произошел раздел. В Татарстане мусульманское духовенство также приняло преобразования, связанные с победой революции, неоднозначно. Часть его активно участвовала в вооруженной борьбе против утвердившейся власти, с другой стороны, наметилась тенденция к сотрудничеству с новым режимом.

Так, в г. Мамадыше и г. Бугульме в 1920 г. прошли собрания мусульманского духовенства, где муллы предлагали властям свои услуги в духовно-нравственном воспитании населения. Эта тенденция усилилась в период съездов мусульманского духовенства в 1926–1927 гг., решения которых были направлены на нормализацию взаимоотношений религиозных общин и государства. В принципе того же результата добивались и государственные органы. В результате соглашения сторон были введены существенные новшества в социально-культовую практику, в частности женщин начали допускать в мечети, были учреждены выборные должности в ЦДУМ, стали практиковаться демократические формы возведения в духовный сан⁷.

Многие видели в получении Татарстаном собственной автономии надежду на духовное и национальное возрождение. Характерной в этом отношении является телеграмма муллы Спасского кантона Казанской губернии в связи с образованием в 1920 г. ТАССР. «Мусульманское духовенство уезда, – говорилось в ней, – с радостью встречает объявление Татарской республики. Обещаем помочь ей окрепнуть, стать на твердую почву путем пропаганды среди темного населения, и считаем Советскую власть единственной защитницей интересов мелких народностей...»⁸.

В ТАССР шариатских или им подобных судов не существовало, однако выявились проблемы, связанные с осуществлением правосудия среди коренного татарского населения, применения тех или иных юридических норм при спорных ситуациях. В народе прочно укоренились нормы права, основанного на арабско-мусульманском и тюркском обычном праве. Законы шариата присутствовали практически во всех сферах общественной и личной жизни татарских мусульман (в основном касались брачно-семейных, наследственных отношений). Указанные нормы далеко не всегда совпадали с нормами действовавшего тогда законодательства РСФСР. Стала очевидной необходимость некоего официального органа, способного урегулировать эти проблемы. Начались попытки объединить принципы советского и шариатского права, приспособить нормы шариата к новым законам, привести их в соответствие с новыми жизненными реалиями.

Так, в конце 1922 г. была учреждена Комиссия по изучению шариатского права (или Шариатская комиссия) при Народном комиссариате юстиции ТАССР. В названии комиссии показательно словосочетание «обычного шаригатного права», «обычного мусульманского права». Из материалов деятельности Комиссии следует представление если не о тождественности, то о максимальной близости понятий обычного права и шариатского мусульманского права. Это, отчасти, можно объяснить закреплением и распространением в течение многих столетий норм шариатского права среди поволжских татар настолько, что они практически вытеснили нормы обычного тюркского права, фактически заменили их.

Введение в 1922 году в действие нового Уголовного и Гражданского

кодексов РСФСР – один из показательных примеров политики «кнути и пряника» советской власти. Автономные национальные республики, согласно им, получали официальное право вносить конкретные изменения и дополнения в кодексы, исходя из местных религиозных и национальных особенностей. Несмотря на то, что практическое решение этой проблемы оказалось не так просто и легко, формально такие права были предоставлены. Вопрос соответствия советского законодательства местным условиям и возможности их совмещения на практике не мог оставить равнодушным и руководство Татарской республики, которое немедленно начало принимать меры и 18 ноября 1922 г. Шариатская комиссия приступила к работе.

Несомненно, право законодательной инициативы, право вносить изменения было актуальным для Татарской Республики. Например, до 20 декабря 1917 г. среди зажиточных и знатных татар на основе шариатских норм практиковалось многоженство. В этой связи возникали проблемы при разделе или наследовании имущества в полигамных семьях, так как в РСФСР законодательством признавалась только моногамная семья. Также среди подавляющего большинства татар широко практиковалась устная форма завещания. Были и другие особые национальные и бытовые условия Татарской Республики, законодательно не урегулированные и требующие принципиального решения⁹.

Комиссия с первых дней деятельности наметила свои цели и задачи, сводящиеся к изучению и систематизации мусульманского права с дальнейшим его приспособлением к местным нуждам и условиям. В соответствии с целями и задачами был разработан следующий план работы:

1) изучение в историческом разви-

тии обычного (арабского шариатского) права; 2) систематизация действующего обычного татарского права; 3) согласование действующего советского права с нормами действующего обычного права на территории Татарской Республики и внесение соответствующих изменений в установленном порядке в действующие кодексы РСФСР¹⁰.

Комиссия, в основном, состояла из ученых и людей, как обладающих обширными юридическими знаниями, так и знающих историю, быт татарского народа. Председателем Комиссии был З.Булушев, секретарем Борисенко, членами: Г.Губайдуллин, С.С. Венецианов, А.Максудов, А.Мустафин, А.Формаковский, Змиев.

В соответствии с планом работы, членами Комиссии, за весь период ее деятельности, и специалистами были представлены на обсуждение следующие доклады: 1) Г.Губайдуллиным: «Арабское право среди татар», «Обычное право тюрок и монголов», «История распространения арабского права среди приволжских татар». Доклады Г.Губайдуллина были признаны имеющими большое историческое значение и приняты за основу при изучении арабского права и обычного татарского права; 2) С.С. Венециановым: «О наследовании по мусульманскому праву», «Об основных началах наследственного права по Гражданскому кодексу РСФСР», «Об изменениях и дополнениях Гражданского кодекса, применительно к обычному праву татар»; 3) А.Максудовым: «О наследственном шариатском праве», «Уголовное право по шариату»; 4) А.Формаковским: «Основные принципы мусульманского уголовного права в сравнении с принципами действующего законодательства РСФСР», «Объяснительная записка по вопросу о пересмотре Уголовного кодекса РСФСР применительно к шариатско-

му праву», «О брачном праве РСФСР»; 5) А.Мустафиным: «Об арабском семейном праве»; 6) Змиевым: «Детская преступность, меры борьбы с ней и законодательство по этому вопросу»¹¹.

Помимо своего научного значения, работа Комиссии имела для республики и большое практическое значение. Особенно это выражалось в согласовании шариатского права с действующим законодательством, в целях приспособления его к особенностям быта Татарстана. Для этой цели члены Комиссии обрабатывали в виде докладов весь материал о применяемых татарами норм права, исторического его происхождения, разбирали обоснования, наряду с которыми были представлены доклады об основах действующего законодательства. Сопоставив эти материалы, Комиссия остановилась главным образом на том, что основной задачей должно быть проведение в жизнь тех социальных принципов, которыми проникнуто советское законодательство. Всякого рода дополнения и изменения к кодексам могли быть допущены только в случае их непротиворечия основным принципам советского строя. Именно поэтому Комиссия сочла невозможными и недопустимыми те обычаи, даже существовавшие многие века, которые противоречили советским принципам.

По указанным основаниям, несмотря на большое различие во многих случаях между мусульманским правом, и действующим законодательством, Комиссия указала, что многие нормы шариатского права являлись пережитками и могли иметь лишь историческое значение. Советское право признавалось основанным на культурных достижениях современности, на научных разработках социалистической школы, тогда как шариатское право, по мнению большинства членов Комиссии, изобило-

вало понятиями, отошедшими к прошлому быту татарского народа.

Ввиду особенностей, существующих в обычаях, бытующих среди татар в сфере частноправовых взаимоотношений, пристальное внимание Комиссией было уделено наследственному праву. Это было необходимо и потому, что если до революции применение общих гражданских законов в области наследования имело принудительный характер, то теперь шариатом была предоставлена полная свобода, почти вмененная в обязанность. По этой простой причине, помимо религиозного основания, наследование по правилам шариата и вошло прочно в обычай среди татарского населения.

Но и в данном случае Комиссия не могла допустить безусловную замену законодательно закрепленных норм гражданского права существующими нормами арабского права. Было признано, что законодательные акты средневековых арабов, по сути прогрессивные для своего времени, не соответствовали ни условиям XX в., ни современному быту татарского народа. В некоторых случаях основы шариата не только отступали от принципов советского законодательства, заложенных в Гражданском кодексе РСФСР, но были ему диаметрально противоположны. Как пример указывалось неравенство полов, принцип предпочтения мужского пола женскому и т.д. Комиссия не имела возможности узаконить этот обычай. Несмотря на то, что он практически в какой-то мере продолжал существовать, категорически не совпадал с советским законодательством, а значит, не имел оснований в воззрениях самого народа и, соответственно, не отвечал духу времени.

В этом направлении Комиссия нашла возможным лишь расширить круг лиц, имеющих право наследования по восходящей линии, и ближай-

шими родственниками боковой линии, ввиду того, что в данном случае мог быть применен допускаемый советским законодательством принцип алиментарный, иждивенческий. Кроме расширения круга лиц Комиссия нашла возможным внести изменения и в долях наследования. Учитывая, что подобное изменение допущено законодателем путем совершения завещаний, Комиссия также сочла возможным допустить изменение формы совершения завещаний ввиду особых условий, в которых находилось татарское население республики. Указанное изменение коснулось ст.ст. 418 (круг законных наследников), 420 (доли в наследстве) 425 (форма совершения завещаний) Гражданского кодекса РСФСР.

В отношении брачного (семейного) права, рассмотрев параллельно принципы действующего законодательства и нормы обычного права татар, Комиссия пришла к выводу, что в целом брачное право РСФСР ни в чем не противоречит в целом обычному праву местного мусульманского татарского населения¹².

Интерес к работе по приведению норм шариата в соответствие с действующими советскими законами проявили и другие государственные учреждения, видные чиновники республики. Так, начальник Главмилиции Татарстана, будущий председатель СНК ТАССР Х. Габидуллин отмечал: «Вопрос о проведении шариатских законов является постоянным вопросом, и долго еще мы будем проводить время в обсуждении этого вопроса»¹³.

На работе Шариатской комиссии на 2-м съезде работников юстиции ТАССР, прошедшем 15–18 сентября 1924 г. в Казани, остановился нарком юстиции Г.Богаутдинов. Он отметил, что в вопросах перевода кодексов, а также внесения изменений и допол-

нений в кодексы вследствие особых национальных и бытовых условий республики отсутствует низовой опыт, по причине чего и была создана данная комиссия. Как утверждал Г.Богаутдинов, в результате ее работы была доказана в Москве необходимость некоторых дополнений к кодексам в связи с бытовыми условиями Татарстана, но для большего успеха здесь требуется практика работников юстиции на местах, их опыт. «Мы преподнесли изменения на рассмотрение ЦИКа ТР, который их утвердил и предложил вниманию ВЦИКа, последний также некоторые из них утвердил. Для того, чтобы добиться утверждения всех изменений необходимо опираться на низовой опыт. Его мы можем получить от приезжающих товарищей – судебных работников из кантонов», – говорил с трибуны съезда нарком юстиции¹⁴.

Вскоре отношение к исламу изменилось и в самом Наркомате юстиции республики, где еще недавно действовала Шариатская комиссия. Так, на заседании бюро ячейки РКП(б) наркомата юстиции, состоявшемся 3 октября 1925 г., выяснялось отношение горрайкома о выделении в антирелигиозный актив, создаваемый при Центральном антирелигиозном кабинете, членов ячейки, не загруженных работой по другой линии. Выбирались члены ячейки, исходя из «политического» и образовательного уровня, а также беспартийные, желающие работать в данном направлении. Постановлено поручить Зяппарову составить список и представить к 6 октября 1925 г. в горрайком¹⁵.

Работа Шариатской комиссии, в це-

лом, получила неоднозначную оценку. Исследователи советского периода считали, что работа Комиссии пошла по неправильному пути. Согласно их мнению, многие члены Комиссии преувеличивали влияние шариата на татарское население, предлагали изменить отдельные статьи советских кодексов и дополнить их новыми положениями, которые не только не способствовали «освобождению сознания незначительной части отсталых татар от консервативных и вредных предрассудков», но и содействовали их широкому распространению. Считалось, что работа Комиссии была, с одной стороны, бесполезна (ибо, по мнению советских партийных деятелей, шариат не имел широкого распространения среди татар), с другой стороны – вредна, так как противоречила укреплению единой социалистической законности и правосознания. Комиссия была ликвидирована якобы с учетом всех этих факторов¹⁶.

Вместе с тем, сегодня налицо положительные, полезные результаты деятельности Шариатской комиссии, которые выразились не только во вкладе в историю изучения религиозных, бытовых и национальных особенностей татарского народа. Комиссия рассмотрела самые крупные законодательные и нормативные акты того периода (ГК и УК, декреты по брачному и семейному праву и пр.) в сравнении с аналогичными законодательными нормами шариата в их историческом и бытовом обосновании и выявила возможности применения последних для татарского населения республики в соответствии с его национальными особенностями.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Кожевников М.В. История Советского суда. 1917–1956 годы. М.: Гос. изд-во юрид. лит-ры, 1957. С. 189.
2. Миннулин И.Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930-е гг.). Казань: Издательство Института истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2006. С. 37.
3. Кожевников М.В. Указ.раб. С. 189.
4. Отчетный доклад председателя Верховного Суда РСФСР П. Стучки. Верховный Суд РСФСР за 1923 год. М.: Издание Верховного Суда РСФСР, 1924. С. 18.
5. Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). Казань: Тат. книж. изд-во, 1979. С. 77.
6. Одинцов М.И. Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917–1938). М.: Знание, 1991. С. 15.
7. Набиев Р.А. Обновленческие тенденции в исламе и православии в 20–30-е годы // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. Казань, 1993. С. 168.
8. Касимов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932. С.28–29.
9. Багаутдинов Ф.Н. Он был первым. Гимаз Багаутдинов. Казань: Центр инновационных технологий, 2005. С. 37.
10. Венецианов С.С. Деятельность шариатной комиссии // Вестник Советской юстиции АТССР. - №4, 1923. – С.18
11. Венецианов С.С. Указ.раб. С.18–19.
12. Венецианов С.С. Указ.раб. С. 20.
13. Хабутдинов А.Ю. Роль мусульманской элиты в татарском обществе в 1917–1920-х гг. // Ислам в постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования». Казань: Институт истории АН РТ, 2004. С. 127.
14. Багаутдинов Г. Итоги судебной работы за истекший год (отчет НКЮ и прокуратуры АТССР). Стенографический отчет 2-го съезда работников юстиции ТССР. Казань: Изд-во НКЮ ТССР. С. 17–18.
15. ЦГА ИПД РТ. Ф. 789. Оп.1 Д. 2. Д. 57.
16. Хафизов Ш. Развитие Советской государственности татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 1966. С. 34.

*Нуруллина Роза **

ОПТИМИЗАЦИЯ СИСТЕМЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН: МНЕНИЯ И ОЦЕНКИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ И УЧАЩИХСЯ МЕДРЕСЕ

В течение двух последних десятилетий в Татарстане сложилась и успешно функционирует сложная и многоуровневая система религиозного образования. Одним из приоритетных направлений в работе мусульманских учебных заведений считается подготовка религиозных кадров, воспитание священнослужителей, готовых служить российской умме с учетом вековых традиций российского ислама. Не менее важной целью признается подготовка нового поколения мусульманской интеллигенции, способного активно участвовать в формировании высоконравственного общества.

Однако в данной сфере все еще остается множество нерешенных проблем, связанных как с содержанием исламского образования, так и организацией учебного процесса, финансированием учебных учреждений, занятостью выпускников и пр. В этой связи в октябре-декабре 2008 г. Российским исламским университетом и Татарским государственным гуманитарно-педагогическим университетом при поддержке Духовного управления мусульман РТ было проведено исследование в мусульманских учебных заведениях республики. В его рамках состоялся социологический опрос с целью изучения взглядов и оценок руководителей, преподавателей и учащихся медресе в отношении текущего состояния и перспектив развития религиозного образования.

Было обследовано 8 медресе из 10, находящихся в ведении Духовного управления мусульман Республики Татарстан: Казанское высшее мусульманское медресе «Мухаммадия», Казанское высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама, Казанский исламский колледж, среднее мусульманское медресе «Ак мечеть» (г. Набережные Челны), среднее мусульманское медресе «Рисаля» (г. Нижнекамск), среднее мусульманское медресе им. Р. Фахретдина (г. Альметьевск), среднее мусульманское медресе «Фанис» (пос. Уруссу Ютазинского района), среднее мусульманское медресе им. Г. Масгуда (пос. Мамадыш).

** кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований, доцент Камской государственной инженерно-экономической академии*

В анкетном опросе приняли участие 439 учащихся-шакирдов очного и очно-заочного отделений и 26 преподавателей.

По результатам опроса лишь десятая часть шакирдов и менее 4% преподавателей считает, что система религиозного образования не требует оптимизации (см. табл. 1, 2). Однако если педагоги в целом сдержанно отнеслись к идее реформирования, то студенты проявили в этом вопросе значительную творческую активность. Среди предлагаемых ими инноваций на первом месте – решение материальных и технических проблем учебных заведений (15.2%): Перевести медресе в здание побольше. Увеличить количество преподавателей, уменьшить количество студентов в группах. Материально поощрять лучших учеников, они несут в общество свет. Организовать бесплатные дополнительные занятия для тех, кто что-либо не понял по предметам. Материальное обеспечение преподавателей, считаю, что люди науки должны заниматься наукой, а не зарабатыванием денег. Создать специальные учебные заведения для девушек с преподаванием детской и семейной психологии, основ быта и пр. Хотелось бы, чтобы в нашем медресе был свободный доступ к интернету, электронная библиотека, интерактивная доска, чтобы мы могли готовить доклады на высшем уровне, чтобы каждый мог скачать себе необ-

ходимую литературу. (Из анкет).

Второе место по степени необходимости занимает решение кадрового вопроса (8.5%): Искать более качественные кадры. Нужно организовать курсы повышения знаний, интеллекта для преподавателей религиозных учебных заведений. Нужно развитие уровня языка, т. е. литературный язык в преподавании предметов. Другие преподаватели из других учебных заведений тоже давали бы уроки. Чтобы арабский язык преподавали носители языка. Побольше общения с учеными востока. Не препятствовать привлечению зарубежных религиозных специалистов по арабскому языку и дагвату. Преподавателям нужно каждый год устраивать экзамен на профпригодность. Убрать предметы по литературе, педагогике или заменить учителя. (Из анкет).

На третьем месте по популярности – улучшение методики преподавания (8.1%). Внедрение современных методов преподавания. Рассмотреть новые методы преподавания. Внедрение компьютерных технологий. Надо преподавать религию во взаимосвязи со светскими науками, чтоб это было не нудной проповедью, а приводить конкретные примеры. На мой взгляд, нужно проводить почаще контрольные или самостоятельные работы, чтобы запоминалось, можно что-нибудь позаимствовать из нерелигиозного образования (ме-

Табл. 1. Мнение шакирдов о путях оптимизации системы религиозного образования

Что, на ваш взгляд, можно улучшить в системе религиозного образования?	
Изменить язык обучения	3.7%
Улучшить религиозное обучение до медресе	5.9%
Решить гендерный вопрос (раздельное обучение мужчин и женщин, соответствующий пол преподавателей)	3.3%
Решить материальные проблемы учебных заведений	15.1%
Улучшить воспитательную работу	3.7%
Увеличить срок обучения или добавить количество часов на изучение отдельных дисциплин	2.2%
Добавить (улучшить) практику	4.4%
Решить кадровую проблему	8.5%
Улучшить методику преподавания	8.1%
Другое	25.5%
Улучшений не требуется	9.2%

Табл. 1. Мнение шакирдов о путях оптимизации системы религиозного образования

Какие аспекты современного религиозного образования, по Вашему мнению, нуждаются в реформировании? В каком направлении?	
Учебно-методическое обеспечение	19.2%
Привлечение современных технологий	11.5%
Вероубеждение	7.7%
Другое	11.5%
Реформировать нужно все	3.9%
Реформы не нужны	3.9%
Затрудняюсь ответить	42.3%

тоды, принципы работы со студентами). Хотелось бы более серьезного преподавания, например, наличие семинарских занятий, постоянного контроля знаний, обратной связи. Проводить обзорный курс лекций по пройденным предметам, организовывать конкурсы с целью, чтобы студенты не забывали полученные знания. Дифференцированный подход к учащимся. Предлагать более интересные домашние задания. Поболь-

ше приглашать представителей из других стран, приводить лекции, факультативы по различным вопросам современности, просмотр религиозных фильмов, общение за круглым столом. Чтобы проводились дебаты по различным вопросам, где каждый мог бы выразить свою точку зрения, а затем преподаватели поправляли нас, и еще хотелось бы, чтобы нам сообщали о новостях в исламском мире, новых фетвах и советовали, какую

литературу лучше читать. Наладить интеграцию с ведущими мусульманскими учебными заведениями России и мира. Жестче проводить тестирования, экзамены, регулярно проводить курсы повышения квалификации, проводить аттестацию действующих имам-хатыбов. Изучать труды татарских религиозных ученых (Ш. Марджани, Курсави, Р. Фахретдина). Дать студенту ключ к пониманию сути религиозного обучения, выявлению взаимосвязи религиозных и светских знаний, духовного и материального. (Из анкет).

Также достаточно популярные ответы среди шакирдов: изменение языка преподавания (все занятия вести на татарском языке; я бы хотела предложить, чтобы мусульманам, знающим тот или иной язык лучше, религиозное образование велось именно на том языке); улучшение качества религиозного образования до медресе (либо включить религиозные дисциплины в систему общего образования) (в дошкольных и школьных образовательных учреждениях знакомить с азами религиозного образования); необходимость решения гендерного вопроса (нередко в медресе вынуждены практиковать совместное обучение шакирдов женского и мужского пола, также и пол преподавателей не всегда соответствует требованиям ислама).

Значительное внимание уделяется необходимости улучшения воспитательной работы (в различных аспектах): Нужно улучшить вероубеждение, дисциплину, чтобы шакирды были более богобоязненные, хазраты должны быть строже к студентам не только в учебе, но и в исполнении предписаний Аллаха. Считаю, что надо ввести духовное воспитание... уделять внимание на эту тему, но спасибо учителям, которые жертвуют своими драгоценными уроками из своих уроков

для объяснения и воспитания души и правильное понимания религии. Каждый шакирд должен знать свои права и обязанности, с шакирдами должны работать воспитатели, нет планов мероприятий, вечеров и т. пр. Мероприятия с другими вузами. Ввести классный час на вечернем отделении.

Некоторые студенты предлагают увеличить срок обучения в медресе, другие – совершенствовать организацию практики: я бы хотела, чтобы в конце курса отправляли практиковаться в арабские страны, такие, как Саудовская Аравия, Египет, Сирия; (нужна) педпрактика. Есть и другие предложения: Сделать «горячую линию ислама», чтобы любой человек мог задать интересующий вопрос не стесняясь и в любое время. Подготовка к рассказыванию путбы перед людьми и психологическая подготовка к этому, помощь в преодолении боязни толпы, перед которой ты выступаешь (на татарском). Получать среднее образование здесь же в медресе.

В задачи исследования также входило определить отношение респондентов к возможной госаккредитации религиозных учебных учреждений. Было выявлено, что позиции по данному вопросу неоднозначны практически у всех участников учебного процесса. Доводы в пользу госаккредитации: у выпускников больше возможностей, в частности в поисках работы; это придает учебному учреждению более высокий статус, престиж в обществе; это может способствовать повышению качества религиозного образования, что привлечет студентов. Многие воспринимают медресе не серьезным учебным заведением; тогда я смогу стать переводчиком арабского языка; это повышает статус вуза; государство должно поддерживать духовные вузы; чтобы обучение было в рамках закона; это дает воз-

можность работать в смежных дисциплинах в светских организациях; будет порядок тогда; так как стало много неразберихи; это позволит очистить нашу среду от шарлатанов и самозванцев (из анкет).

Наиболее характерные доводы против государственной аккредитации религиозных учебных учреждений: религия не должна быть связана с государством, т. к. в этом случае религиозная сфера может попасть в зависимость от государственных органов; получаю образование для довольства Аллаха; страдают религиозные дисциплины по причине увеличения количества светских предметов (из анкет). Другие мнения по исследуемому вопросу: да считаю это необходимым, если все будет без коррупции и по исламу; да, но не вводя такие предметы, как философия, т. к. это будет отвращать людей от нашего медресе; нет не считаю это необходимым, однако помощь из гос. бюджета должна быть, т. к. религиозное воспитание – для пользы самого государства.

В целом мнения шакирдов по во-

просу введения государственной аккредитации разделились следующим образом: за – 79.1%, против – 20.6%, затруднились с ответом 0.3%, у преподавателей мнения разделились практически равномерно (за – 42.3%, против – 46.2%, затруднились с ответом – 11.5%).

Таким образом, в ходе социологического исследования были выявлены мнения и оценок участников учебного процесса различного уровня, точки зрения на текущее состояние исламского образования в Татарстане, а также на дальнейшие перспективы его развития. Участники учебного процесса различного уровня едины в мнении, что система религиозного образования у нас в стране требует оптимизации. В число основных направлений совершенствования данной сферы могут быть включены: улучшение материально-технической базы медресе, повышение уровня преподавания и квалификации педагогов, обеспечение медресе учебной литературой, совершенствование воспитательной работы и пр.

*Валиуллин Камиль**

«ОСОБЕННОСТИ ВАКУФА И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО ПРАКТИЧЕСКОГО ПРИМЕНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ»

Последние годы демонстрируют устойчивую тенденцию усиления значения исламского фактора в межличностных отношениях и социальной жизни, начался процесс реанимирования институциональных основ ислама. Одной из таких основ по праву можно считать институт вакуфа. Вакуф представляет собой религиозный и правовой институт, имеет важное социально-экономическое значение, позволяющую осуществлять благотворительную деятельность в интересах как отдельных групп и категорий, так и общества в целом, которая может быть использована в сфере образования, научных исследований, здравоохранения, материального обеспечения религиозной деятельности, создании учебных заведений, распространении мусульманской культуры, помощи неимущим и нуждающимся и т.д. На протяжении столетий вакуфы играли значительную роль в формировании и функционировании мусульманского общества, определяли многие аспекты социально-экономической и религиозной жизни.

В мусульманском праве относительно определения института вакуфа среди ученых существуют различные мнения. По определению Абу Ханифы «Вакуф – это посвящение какого-либо имущества на безвозмездное извлечение из него пользы бедняками или на любые другие благотворительные цели, в результате которого, само имущество остается в распоряжении учредителя вакуфа; при этом сам акт учреждения вакуфа не носит абсолютный (обязательный) характер, означающий то, что учредитель вакуфа в любое время, обращенное в вакуф имущество, может взять обратно, а также может его подарить или продать, а после его смерти оно переходит его наследникам, которое распределяется между ними согласно их доле, но если наследники согласны на передачу этого имущества как вакуф, то он увековечивается». Но по Абу Ханифе вакуф приобретает обязательный характер при постройке мечети; вынесении судьей (казыем) решения об учреждении вакуфа; при связывании учредителем отчуждения имущества на цели вакуфа со своей смертью, т.е. оставление завещания на передачу какой-либо недвижимости в виде вакуфа. По определе-

* *Старший научный сотрудник ГБУ «Центр исламоведческих исследований»*

нию Абу Юсуфа и Мухаммада «Вакуф – это акт, который ставит обращенное в вакуф имущество на один уровень с имуществом, принадлежащим Всевышнему Аллаху, вследствие которого право собственности первоначального владельца этого имущества прекращается, а обращенное в вакуф становится имуществом Всевышнего Аллаха, пользование которым предоставлено созданиям Всевышнего Аллаха; вследствие этого, обращенное в вакуф имущество не может быть взято обратно его учредителем, равно оно не может быть объектом дара или купли-продажи, а также завещания». По определению маликитского мазхаба «Вакуф - это акт, в результате которого учредитель вакуфа сохраняет свою собственность на него, но доход, получаемый от него, в обязательном порядке, жертвует на благие дела, т.е. право собственности не прекращается, но прекращается право распоряжения данным имуществом в течение определенного времени и не ставится условие вечности данного акта».

Если сделать небольшой исторический экскурс, то увидим, что у татар, вплоть до конца XVIII века, традиционная мусульманская благотворительность носила стихийный, во многом неуправляемый характер, обусловленная, в первую очередь, социально-политическим бесправием, экономической слабостью мусульманского населения, дискриминационной национальной политикой государства. В результате многие мусульманские общины того времени владели жалкое существование и с большим трудом содержали свои мечети и учебные заведения. С развитием капиталистических отношений и осуществлением либеральных реформ императрицы Екатерины II (благодарные татары ее тепло называли «би-патша» - «Бабушка-царица»), ситуация в благотворительной сфе-

ре изменилась самым кардинальным образом. Эпоха просвещенной «веротерпимости», выразившаяся в высочайшем позволении на строительство каменных мечетей, учреждении Оренбургского магометанского духовного собрания и других выдающихся проявлениях монаршей воли, становление татарского гильдейского купечества и, соответственно, крупного мусульманского капитала способствовали стремительному росту благотворительных средств, систематическому поступлению пожертвований и адресному их распределению.

Со второй половины XVIII столетия начинает формироваться солидный благотворительный капитал, исчислявшийся сотнями тысяч рублей, который шел на строительство культовых зданий и медресе, публикацию богословской литературы, содержание имамов и муэдзинов, материальную поддержку учащихся - шакирдов, благоустройство мест проживания мусульман. Богатые татарские купцы и промышленники жертвовали свои личные земельные участки с жилыми постройками, капиталы для строительства на них зданий мечети и медресе, жертвовали дома, торговые лавки, кладовые, чтобы доход, получаемый от них, направлялся на содержание зданий мечетей и медресе, на обучение шакирдов, содержание учителей, мулл и муэдзинов, публикацию богословской литературы, жертвовали земельные участки в сельской местности, чтобы доход от него направлялся на нужды мечетей и т.д. Этому свидетельство названия мечетей и медресе, вакуфных зданий при них, учрежденных ими в разные годы в г.Казани и носящих их имена: «Апанаевская» мечеть (ул. К.Насыри, 27); «Бурнаевская» мечеть (ул. Ахтямова, 7); Галеевская мечеть (ул.Г.Тукая, 40); здание Апанаевского медресе (ул. Марджани, 28), здание Айтугановско-

го медресе при Голубой мечети; комплекс зданий медресе «Усмания» (Тукаевская, дома 1, 3, 3а), построенный в 1867-1871 гг. на средства казанского 1-й гильдии купца Зиганши Бикмухаметовича Усманова (1817-1870); медресе «Мухаммадия» (ул.Г.Тукая, 37), названное в честь Мухаммадзяна Галеева и т.д.

Купец Ахмад Хусаинов построил на собственные средства 30 каменных мечетей в разных городах Казанской и Оренбургской губерний, а также около 50 зданий медресе, не считая медресе, в строительстве которых Хусаинов принимал только доленое участие, как, например, медресе «Мухаммадия» (г.Казань, ул.Тукая, 34).

Несмотря на потрясения, которые пережило российское мусульманское сообщество после победы Октябрьской революции 1917 года – полная конфискация объектов вакуфной собственности, беспощадное уничтожение отдельных объектов вакуфа и полное изжитие данного института из социальной жизни мусульман, необходимость возрождения данного института имеет большое значение, прежде всего, для российских мусульман, поскольку для развития системы образования, мусульманской инфраструктуры, поддержки ученых и учащихся, пропаганды мусульманской культуры и т.д. необходима постоянная финансовая поддержка, что в состоянии обеспечить институт вакуфа при его правильном применении.

Убедительным знаком насущной необходимости возвращения такого феномена жизнедеятельности мусульманского сообщества, как вакуф в современную жизнь мусульман является включение, по воле объединительного съезда Мусульман Республики Татарстан в 1998 году, в устав ДУМ РТ специальной должности «Председателя вакуфов» в ранге Первого заместителя муфтия. Значительным шагом

также было принятие Закона Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях», где в результате значительных усилий Дум РТ удалось вписать отдельную статью о том, что религиозные организации могут владеть вакуфной собственностью. Следующим шагом должно было стать принятие подзаконных правительственных актов о конкретном бытовании этого имущества, однако, к сожалению, начавшаяся кампания по приведению в соответствие регионального законодательства федеральному перечеркнуло надежду хотя бы на локальном уровне решить проблему неотчуждаемости вакуфов, т.е. их вакуфности¹. После протеста прокурора Татарстана Кафиля Амирова, который указал, что данная норма противоречит российскому законодательству п.3 ст.18 Закона Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» была принята в следующей редакции: «Религиозные организации вправе иметь вакуфное имущество, правовое положение которого регулируется федеральным законодательством». Данная статья фактически осталась лишь формальным пунктом, не имеющим правоприменительной практики.

Кроме того, за период с 1998 года была проделана значительная работа по возвращению сохранившихся вакуфных зданий, большинство которых сильно обветшало и находилось на грани полного физического износа.

Возникает вопрос: «Возможно ли в Российское законодательство ввести понятие «вакуф» и соответственно ввести правовые нормы, характерные для «вакуфа»?

Те, которые безоговорочно отрицают даже теоретическую возможность включения любых шариатских норм, в том числе вакуф, в российскую правовую систему, объясняют это тем,

что Россия является многоконфессиональной, светской страной, что предоставление льгот (в случае с вакуфом, освобождение от налогов на доход, получаемый с вакуфного имущества) какой-либо религиозной организации (в данном случае мусульманской) будет «подарком» за счет других граждан, что существование в России правовой системы, действующей, пусть и по отдельным вопросам, по конфессиональному признаку, невозможно, поскольку это нарушает его единство.

Эта проблему не надо рассматривать как введение шариата в российское законодательство, а необходимо посмотреть на шариат с юридических позиций и обнаружить в нем правовое начало, которому может найтись место в российской правовой системе, поскольку исламское право является определенной правовой системой с характерными для нее нормами, институтами, принципами, которые отличают ее от других правовых систем. Поэтому заимствовать из других правовых систем, в том числе мусульманской, все самое лучшее во благо своего народа возможно и нужно.

Мусульманам не надо ждать, когда будут приняты нормы, регулирующие вакуф, а необходимо их создавать, заниматься ими строя свои отношения, ориентируясь на положения шариата, которые не нарушают императивных предписаний существующих российских законов и используя положения действующего законодательства Российской Федерации, например вторую часть Гражданского кодекса РФ, законодательства о благотворительной деятельности, о некоммерческих организациях, об общественных объединениях.

Также должна быть выработана общая программа работы по возрождению института вакуфа: публикации по различным аспектам вакуфа, изучение особенностей функционирования и деятельности системы вакуфов в рамках традиционных обществ (особо интересен опыт Турции, стран Европы, арабских стран), проведение различных конференций на различных уровнях, приглашение специалистов для выступлений и обсуждений, стимулирование учреждения вакуфов, разрабатывание различных проектов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Из выступления первого заместителя муфтия – председателя вакуфов Валиуллы хазрата Ягъкуба на Втором очередном съезде мусульман Республики Татарстан.

*Саетов Ильшат**

МОДЕРНИЗАЦИЯ, РЕФОРМА, СЕКУЛЯРИЗМ И ИСЛАМ: ДИСКУССИЯ О ТЕРМИНАХ

Вчера на пленарном заседании тема терминов уже была поднята, однако достаточного обсуждения она не получила. Если мы говорим о том, что в исламе есть обновленческие движения, обновление вообще или реформы, необходимо определиться с терминами, чтобы говоря о каком-то определенном феномене, данности, мы понимали хотя бы примерно одно и то же. На данный момент, к сожалению, такого единства нет, при произнесении этих терминов у каждого возникает свой образ. Особенно ярко это видно в исследованиях, которые касаются «татарского джадидизма». Скажем, уважаемый Рафаэль Сибгатович Хакимов, выступая вчера, подчеркнул, что нужно обновление, то есть отказ от авторитетов и новое прочтение Корана. Кто-то под джадидами подразумевает новые предметы в медресе и новую методику преподавания. Между тем арабские исследователи, как, например, присутствующий здесь уважаемый Тауфик Рамадан Буты, говорят о том, что при обновлении невозможно оторваться от корней, что новое привносится во второстепенных вопросах

Трудность представляет перевод терминов, их взаимное проникновение в разные языки. Говоря «модернизация», «реформа», мы говорим терминами западной науки. Например, говорят - «нужна модернизация ислама» или «модернизация отношений ислама и общества». (Последнее, на мой взгляд, вообще является, по сути, тавтологией, поскольку ислам - это самая социальная религия и мусульмане и есть часть этого общества.) Но что такое модернизация, мало кто понимает и тем более не раскрывает этого термина.

Если мы посмотрим на определение известного социолога Питера Людвиг Бергера, то модернизация состоит из пяти основных принципов:

Абстрактность - ослабление малых компактных общностей.

Будущность, которое становится главной ориентацией не только воображения, но и деятельности.

Индивидуация - противостояние общества и индивида.

** к.полит.н., доцент кафедры регионоведения и исламоведения Института востоковедения и международных отношений КФУ*

Освобождение - умножение выборов, нивелирование предопределенности.

Секуляризация - исключение религии из разных сфер жизнедеятельности общества. [1, С. 127-133]

Если мы соотнесем эти пункты с основными положениями ислама, то становится понятным, что никакой модернизации в исламе категорически быть не может.

Если мы говорим о «реформе», то тут еще проще. Реформируют то, что подверглось деформе, потеряло свой первоначальный вид или даже сущность. Реформа – это преобразование, создание нового вида и образа. Понятно, что только то, что основной источник ислама – Коран сохранился в своем первоначальном виде, не позволяет в каком-либо виде использовать этот термин по отношению к исламу. Сюда же можно отнести термин «реконструкция», который также не раз звучал на данной конференции: нужна деконструкция, разрушение,

для реконструкции. Подобные термины – это издержки попытки использовать западные научные клише при изучении процессов в исламе.

Реформы в христианстве, Реформация была как раз попыткой, причем успешной, демонтировать теократию, создать земную религию, подменить Бога государством. Фактически Реформация – это антирелигиозное движение. Она послужила хорошим базисом для создания теории и практики светскости, не зря Макс Вебер связывает современный, абсолютно арелигиозный по своей сути капитализм с этикой протестантизма.

Обратимся к термину секулярный, который, как уже становится понятно, играет одну из важнейших ролей при дискуссии о терминах, касающихся «модернизации» и ее синонимов. В своем фундаментальном труде «Модернизация в исламе» турецкий исламовед Бедри Генджер дает очень интересную для нас схему смены идентичностей при секуляризации [2, С.36]:

Источник РЕЛИГИЯ		Источник КУЛЬТУРА
Идентичность	→ Секуляризация →	Идентичность
Различие ВЕРНАЯ религия и НЕВЕРНЫЕ религии		Различие ЗАПАД и ВОСТОК

Культура выступает как внешний облик, среда религии. Соответственно при секуляризации происходит отрыв производного от основания и религия начинает играть ту роль, которое уготовило ей светское общество – как часть культуры, наряду с наукой, искусством и другими ее составляющими.

Интересно, что в Коране есть множество аятов, которые как будто напрямую отвечают этой секулярной концепции:

(2:115) И восток, и запад принадлежат Аллаху. И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху. Воистину, Аллах — всеобъемлющий, знающий [все].

(2:142) Глупцы из числа людей станут говорить: «Что заставило последователей ислама отвернуться от киблы, к которой они обращались [прежде]? Скажи: «Аллаху принадлежат и восток и запад. Он ведет, кого пожелает, к прямому пути».

(2:177) Благочестие состоит не в

том, чтобы вы обращали ваши лица на восток и запад, но благочестив тот, кто уверовал в Аллаха, в Судный день, в ангелов, Писание, пророков...

(24:35) Аллах — свет небес и земли. Его свет — словно ниша, в которой — светильник, заключенный в стекло, подобное жемчужной звезде. [Светильник] возжигается от благословенного оливкового дерева, которое растет не на востоке и не на западе...

(26:28) [Муса] сказал: «[Он] — Господь востока и запада и того, что между ними, если только вы разумеете».

(55:17) [Он] — Господь обоих востоков и Господь обоих западов.

(70:40-41) Нет и нет! Клянусь Господом востоков и западов! Воистину, Мы в состоянии заменить их лучшими, чем они, и никто не превзойдет Нас [могуществом]!

(73:9) [Он] — Господь востока и запада, нет бога, кроме Него. Так избери же Его покровителем...[3]

По поводу западной терминологии также нужно отметить, что часто употребляемое слово «цивилизация» несет в себе определенный риск отождествления его с civity — гражданскостью, светскостью. Хотя понятие «цивилизованный» можно применить и к религиозным обществам, следует помнить об этом и четко очерчивать содержание термина, ибо можно сказать Islamic Civilization, но Islamic Civity уже похоже на оксюморон.

Что касается ислама, то тут правильнее говорить об «обновлении» или renovation. В хадисе пророка Мухаммада (с.а.с.) говорится о том, что «Каждые сто лет Аллах будет посылать обновителя этой религии» [4]. Хадис приводит Абу Давуд, «Сунан» которого включен в число шести основных источников хадисов, этот хадис признают достоверным такие ученые как Хаким, Бейхаки, Зейнуль-Ираки и Хафыз Ибн-Хаджер.

История ислама показывает, что на

самом деле такие выдающиеся обновители были, среди них, например Имам Газали, Фахруддин Разы, Имам Раббани и другие. Однако, вопреки общепринятому понятию «реформа», они больше занимались улучшением общества с точки зрения нравственности, интенсификации отношений человека с Богом, постоянного обновления его религиозных чувств, исправлением неправильных действий, боролись с противоречащими исламу новшествами, а не разрушением основ религии. То есть по исламу обновитель — это пробудитель общества, тот, кто возвращает ему дух Мухаммеда, а не «модернизатор религии» или «модернизатор отношений ислама и общества». Обновленная таким образом личность начинает правильно понимать суть своей религии и все остальные его успехи — результат возврата к пророческому исламу, каким его правильно понимали он, его сподвижники, великие имамы, эвлия и асфия.

Обновление в исламе — это также решение современных проблем, каких-то пробелов в шариате, при помощи опоры на основы религии, раскрытие сути религии без отхода от ее основ. Не адаптация религии к современным реалиям, а современная интерпретация, иджтихад возможного.

Очень важна фигура мужтахиды, кто может им быть. На наш взгляд, обобщая признаки обновителей, которые были в истории, можно выделить следующие черты, присущие обновителю ислама:

Тот, может объяснить на современном языке как понимали религию пророк и его сподвижники.

Очень религиозный и близкий к Аллаху человек.

Отлично знающий такие науки как сарф и нахв, бейан, хадис, тафсир, фикх и другие.

Знающий основы современных точных наук.

Очень хорошо разбирающийся в социальных науках, политике и понимающий социум.

Понимающий, что нужно делать в этих условиях, какие технологии нужно использовать или изобрести для успешного решения проблем в соответствии с исламом.

Таким образом, если говорить про современность, то исламу не хватает обновителей именно такого плана. Не тех, кто, имея проблемы с уровнем веры, пытается подстроить ислам под собственные представления и «современность», а тех, что, будучи пропи-

танным исламской этикой и образом жизни Мухаммеда, пытается пробудить в других этот почти забытый пророческий ислам. Не хватает богословов, знающих и светские науки, и ислам. При наличии таких кадров проблема «обновления» будет решена сама собой, ибо мусульмане верят, что их религия – истинна, и Аллах заложил в нее все, что нужно для процветания как в этом мире, так и будущем. Поэтому правильное понимание религии и есть первый и необходимый шаг к этому.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер, П. *Понимание современности* / П. Бергер // *Социологические исследования* = *СОЦИС*. - 1990. N 7. - С. 127-133
2. Gencer B. *İslamda Modernleşme.* / Bedri Gencer // *Ankara, Lotus.* – 2008, 872 s. – S.36
3. Коран. Переводчик Магомед-Нури Османов. - М.: Диля, 2011. - 576 с.
4. Абу Давуд, Мелахим, хадис №4291. См, например, <http://www.enfal.de/ebudavud/melahim.htm> (на тур.яз.)

*Якупов Валиулла **

ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ И ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ

В последнее время в связи с увеличением динамичности жизни наблюдаются попытки инициировать изменения во всех сферах человеческого бытия. Главным лозунгом этой эпохи, можно сказать, является требование обновления. Мы видим, что все казавшиеся ранее незыблемыми и привычными положения и аксиомы отменяются и трансформируются. Такие реформы и новый взгляд добрались сегодня уже и до самой интимной жизни людей, при жизни нашего поколения, на наших глазах произошла реформа сферы семейных отношений, чего невозможно было даже представить, например, ещё полвека назад. Естественно, что на таком фоне, в русле таких тенденций у многих есть желание произвести обновление и в сфере исламского богословия.

Сторонники «социального модернизма» считают необходимым, чтобы этот модернизм был тотальным, и стараются перенести его в том числе и в религиозную сферу.

Однако, модернизм можно и нужно рассматривать в двух плоскостях: в эволюции собственно религиозной сферы общества и во взаимоотношениях религии и модернизируемого общества. Если рассмотреть проблемы с этой позиции, многие вопросы будут сняты и выявится искусственность цели трансформации исламского богословия.

Ведь традиционный нетрансформированный Ислам может быть использован в изменениях общества без неоправданного вмешательства в его догматику. Более того, такое нереформированное богословие больше для этой цели подходит. Например, учению ханафитского Ислама как раз не свойственна общественная статика, ханафизм никак не отвергает социальную динамику как таковую.

Наша цивилизация, основанная на Исламе, имеет самостоятельный характер, поэтому нет детерминированности в стадийности развития, например, Христианства и Ислама. В этой связи не стоит ожидать тиражирование реформации на все иные религиозные системы.

** к.и.н., начальник отдела образования и науки ДУМ РТ*

История ясно свидетельствует, что внешнее вмешательство, искусственное инициирование обновления исламской догматической сферы приводит к обратным результатам. Традиционный естественный Ислам локализован в границах признанных мазхабов. Мазхабы есть суть методология работы с первоисточниками Ислама — Священным писанием и Священным преданием.

Отказ же от мазхаба как методологии интерпретации священных текстов приведёт неизбежно к неоправданной гиперболизации этих текстов. Опыт такого отказа от мазхабной методики свидетельствует, что в результате происходит архаизация жизненной практики. И соответственно наоборот: только при мазхабическом доминировании происходит прогресс и осовременивание практики жизни мусульманских сообществ.

В осмыслении этих трендов обновления, идущей модернизации социума важно анализировать отношение тех или иных религиозных систем, богословов к меняющемуся, модернизирующемуся обществу. Нужно сосредоточиться на том, как, например, Ислам ощущает социальные изменения, мешает ли он развитию и прогрессу. При такой постановке вопроса сразу станет ясно, что, например, ханафитский вариант Ислама, нацеленный на рационализм, опирающийся на человеческий разум, интеллект приветствует положительные изменения в обществе, подвигает и стимулирует его к позитивной динамике. Таким образом, излишней становится постановка вопроса о реформировании и обновлении внутреннего содержания вероисповедных постулатов, т.е. нет неизбежности универсализации религиозного модернизма в условиях глобализации.

Ведь идеология мазхабического Ислама уже сама по себе предрасполо-

жена к социальной модернизации.

Наблюдаемые в мусульманском мире явления антимодернизма, архаизации как раз связаны с попытками отхода от традиционных мазхабов.

Таким образом, мазхабический Ислам, отстаивая изначальные религиозные постулаты, в то же время признает свободу духовного поиска при условии соблюдения известных границ правоправия, приемлет любые изменения социальной жизни людей, заботясь лишь об их соответствии духовному измерению, выражаемому в приверженности плюрализму, высокой морали, рациональному мировосприятию.

Мазхабное видение основано на научном восприятии вероисповедных источников, исключаящем конъюнктурные «человеческие» трактовки священных текстов, что приведет к объективному восприятию действительности, в том числе и социальной.

Наличие такого определенного религиозного консерватизма, т.е. стремления мазхабистов сохранить без изменений вероучительное кредо в сфере догматики вовсе не означает социально-экономического консерватизма.

Итак, необходимо различать собственно религиозный модернизм и отношение религии к модернизирующемуся обществу.

Для нужд модернизации общества нет непереносимой необходимости модернизировать вероучение собственно религии, тем более если эта конкретная вариация религии настроена промодернистски.

В Татарстане в последние годы происходит процесс возвращения Исламских ценностей в ткань общества. К сожалению, за 70 лет атеистического нажима произошло вымывание исламских теологических знаний, поэтому нам приходится вновь в некотором смысле выбирать себе путь, в том

числе путь в Исламском богословии. Но у нас есть 14 веков стажа пребывания в Исламе. Ведь Ислам начал распространяться среди татар ещё через сахабов Пророка (мир ему) и стал государственной религией в 922 году милади.

Сейчас и у нас происходит дифференциация в мусульманском обществе, представлены все точки зрения, все направления Ислама и у татар. Однако, по мнению большинства мусульманского духовенства Татарстана на нынешнем этапе нет необходимости кардинально менять ортодоксию

самого Ислама, чтобы сделать его современным. Это приведет лишь к рождению новых конфессиональных единиц. Задачей дня является сплочение усилий по возрождению Ислама при опоре на его классику у основанную на обществе признанных мазхабах, в учении которых уже изначально заложены возможности соответствие любой эпохе и любым условиям бытования Ислама, будь то монорелигиозная или полирелигиозная среда. Только в этом правоверном Исламе есть духовная доминанта, приводящая умму к успеху.

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
МИНБАР
ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

MINBAR
ISLAMIC STUDIES

2012, Т. 5, № 1

Выпускающий редактор Р.Г. Батров
Технический редактор Р.Р. Ильясов
Корректор Р.Р. Закиров
Верстка Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 04.06.2012 г.
Формат 70х108/16 Печать офсетная.
Усл. печ. л. 1,55
Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
оригинал-макета в типографии РИУ