

0722638-1

На правах рукописи

**ИДИЯТУЛЛИНА ГУЛЬНАРА ГАДЕЛЕВНА**

**Абу Наср Курсави  
и среднеазиатские истоки татарской общественной мысли конца XVIII –  
начала XIX веков (по материалам трактата «ал-Иршад ли-л-'ибад»)**

07.00.09 - историография, источниковедение  
и методы исторического исследования

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

КАЗАНЬ - 2001



Диссертация выполнена на кафедре истории татарского народа  
Казанского государственного университета.

Научный руководитель	академик АН Республики Татарстан, доктор исторических наук, профессор М. А. Усманов
Официальные оппоненты	доктор исторических наук профессор Михайлова С. М.
	кандидат исторических наук Ногманов А. И.
Ведущая организация	Институт истории АН Республики Татарстан

Защита состоится «22» июня 2001 г. в 14 часов на заседании  
диссертационного совета Д.212.081.01 в Казанском государственном университете  
по адресу: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, 18, корп. 2. ауд. 1112

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке  
им. Н. И. Лобачевского Казанского государственного университета.

Автореферат разослан «4» мая 2001г.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000115405

Ученый секретарь диссертационного совета  
кандидат исторических наук

Кашафутдинов Р. Г

### Общая характеристика работы

С повышением интереса к национальной истории внимание исследователей все чаще привлекает проблема джадидизма. Очевидно, что формирование столь сложного явления происходило при участии множества факторов. Синкретизм и многокомпонентность истоков в немалой степени определили специфику движения. Особую актуальность в связи с этим приобретает раскрытие конкретных идейных течений, способствовавших зарождению новой идеологии, на почве которых и вырос джадидизм.

В исследованиях прошлых лет доминировала точка зрения, объяснявшая культурный подъем к. XIX- нач. XXвв. единственно влиянием «передовой русской культуры». При таком одностороннем подходе к изучению татарской общественной мысли упоминание о восточных ее истоках не шло дальше декларации. Советская историография, стремясь отделить «прогрессивное» от «реакционного» все, что связано с исламом, относила к последнему. Очевидно, что татарская культура, на протяжении веков являвшаяся органичной частью культуры общемусульманской, может быть адекватно понята лишь в ее собственном контексте. Важным фактором развития региональной мысли представляются взаимосвязи с мусульманским Востоком, и в первую очередь - со Средней Азией. Не подвергая сомнению значение западных, русских истоков татарской общественной мысли, мы сочли необходимым выяснение роли среднеазиатских ее компонентов. Решение проблемы истоков требует также пристального внимания к наследию ключевых фигур раннего татарского возрождения, к числу которых принадлежит Абу Наср Курсави (1776 (?) -1812).

Высокая оценка его деятельности была дана еще в XIXв. Ш. Марджани, Р. Фахреддином. В ранних работах советского периода Курсави представлен одним из первых религиозных мыслителей, восставших против схоластики и догматизма<sup>1</sup>, буржуазным ученым, впервые в татарском мире открыто выступившим с требованием свободы разума, инициатором движения, которое привело к расколу духовенства и послужило основой для деятельности поколения Марджани.<sup>2</sup> Заслуги мыслителя Г. Саади видел в том, что он открыл двери иджтихада (творческого подхода в решении правовых вопросов), выступил против таклида (слепого подражания авторитетам), религиозных предрассудков, следования книгам ученых прошлого, подчеркивал основополагающую роль Курсави в зарождении джадидидской мысли. Интерес к Курсави проявлялся главным образом в контексте изучения Марджани. 30-60гг. были периодом забвения обоих мыслителей, с конца 60-х внимание к ним возрастает. В 70-80гг. прежде всего акцентировались просветительские мотивы в наследии мыслителей, неизменно подчеркивался антиклерикальный характер их творчества, Курсави изображался как «мыслитель-рационалист», «непримиримый враг суфизма». Подобная установка сохранялась и в последующем, когда игнорировалось (или искажалось) содержание их религиозных трудов, умалчивалась их деятельность в качестве исламских мыслителей-богословов. Все это вело к превратному истолкованию их роли в истории татарской общественной мысли,

<sup>1</sup> Валиди Дж. Очерки истории, литературы и образованности татар. - М.-Пг., 1923.

<sup>2</sup> Сагди Г. Татар элябияты тарихы. - Казан, 1926

своеобразной мифологизации. Повод к появлению подобных недоразумений давали также поверхностный анализ творчества этих мыслителей (в основном арабоязычного), специфика языка произведений, религиозной терминологии.

Наиболее существенным вкладом в изучение наследия Курсави явились работы немецкого исследователя М. Кемпера.<sup>1</sup> Несомненное достоинство его исследований - инновательный анализ трудов татарских мыслителей, рассмотрение их творчества в контексте исламской традиции, изучение суфийских аспектов их мировоззрения. Курсави редко оказывался объектом специального исследования, и потому работа Кемпера «Средняя Азия и Поволжье: 'Абд ан-Насир ал-Курсави (1776-1812) в конфликте с улемами традиционалистами» (1996) имеет особую ценность, будучи первым серьезным шагом в этом направлении. Важным представляется вывод автора о Курсави и Марджани как об ученых традиционной формации, связанной с классическим исламским воспитанием. В то же время обширный источниковый материал, введенный им в научный оборот, широта диапазона исследований не позволили детально и всесторонне рассмотреть содержание каждого из тех источников, включая трактат Курсави «ал-Иршад ли-л-'ибад» (Руководство для рабов [Аллаха])

Трактат Курсави оказался в поле зрения современных исследователей благодаря Г. Саади, который видел в авторе «ал-Иршада» родоначальника критической мысли среди татар, подчеркивал отрыв от прошлого и новаторство его мысли, считая творчество Курсави противостоящим суфизму и по существу свободным от среднеазиатского влияния. Пожалуй, именно его выводы породили несколько упрощенную интерпретацию содержания книги. С уходом из жизни поколения, свободно владевшего арабским языком, к оригиналу Курсави (за исключением З. Максудовой)<sup>2</sup> мало кто обращался, в основном опирались на перевод и соответствующие толкования Г. Саади. Подвигнутые позднейшими публикациями<sup>3</sup>, эти выводы приобрели едва ли не характер аксиом. Между тем, сочинение Курсави затрагивает гораздо более широкий спектр проблем и вряд ли может быть столь однозначно интерпретировано.

Проблематика трактата связана с предметом *усул ал-фикх* (основы *фикха* - мусульманской юриспруденции и права), касается базовых источников и методов, применяемых в правоведении. Наряду с изложением чисто теоретических вопросов, здесь нашли отражение богословско-этические взгляды автора, представлена его точка зрения относительно конкретных социальных явлений. Работа содержит также элементы доксографии - особого жанра мусульманской богословско-исторической литературы, содержание которого включало формулировку основных принципов правоверия и определение категории мусуль-

<sup>1</sup> Kemper M. Entre Boukhara et la Moenne-Volga: 'Abd an-Nasir al-Qursavi (1776-1812) en Conflit avec Oulemas Traditionalistes // Cahiers du Monde russe, XXXVII (1-2), janvier-juin, 1996. - P. 41-51; ero же Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1899. - Berlin, 1998.

<sup>2</sup> Перевод З. Максудовой (1897-1980), сделанный в 1974г., был опубликован лишь в 1999г.

<sup>3</sup> Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. - Казань, 1976; Абдуллин Я., Хайруллин Э. Магърифетчелек хәрәкәте карлыгаче // Казан утлары. - 1977. - №1. - Б.144-145; Хайруллин А. Н. Место Курсави в истории татарской общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. - Казань, 1979. - С. 72-78; его же Критика традиционализма в наследии Курсави и Марджани // Из истории формирования и развития свободомыслия в дореволюционной Татарии. - Казань, 1980. - С. 112-120.

ман - последователей истинной веры. Сочинение строится следующим образом: автор во введении разъясняет причины, побудившие его написать работу; далее идут крупные главы, где разбираются вопросы, касающиеся основ *фикха*: хадисы, их классификация; *иджтихад*; *фетва* (правовое заключение) и *таклид*; *бид'а* (недозволенное нововведение); за ними расположены главы меньшего объема, посвященные следующим вопросам: хадис разделения, суфизм, определение времени молитвы, пятничная молитва, хадж. Как видим, содержание трактата довольно разнообразно и заслуживает более детального анализа для адекватной оценки роли мыслителя в истории общественной мысли.

#### Цель и задачи исследования

Целью данной работы является выяснение роли среднеазиатской духовной традиции в истории татарской общественной мысли и ее влияния на формирование концепции Курсави, представленной в известном трактате.

Объектом исследования выступают среднеазиатские истоки татарской общественной мысли, подготовившие почву к появлению учения Курсави. Поскольку большая часть его трудов носит, главным образом, чисто богословский характер, изучение их следует отнести к области религиоведения, основным предметом нашего исследования был избран трактат «ал-Иршад ли-л-'ибад».

Согласно цели и предмету исследования в работе ставится ряд задач:

- изучение динамики развития взаимоотношений Поволжья и Средней Азии;
- на базе анализа источников выявление идейных течений, проникавших из Средней Азии и получивших отражение в татарской общественной мысли;
- описание системы образования в бухарских медресе на рубеже XVIII-XIX вв.;
- источниковедческий анализ трактата Курсави «ал-Иршад ли-л-'ибад»;
- рассмотрение мировоззрения Курсави в контексте движения исламского реформаторства, учений других мусульманских мыслителей посредством сопоставления аутентичных источников;
- определение роли и места Курсави в истории развития среднеазиатской традиции в Поволжье.

Поставленные задачи требуют рассмотрения некоторых характерных особенностей развития исламской традиции в Поволжье, обусловивших специфику формирования татарской общественной мысли. В свою очередь, сама логика исследования выводит за рамки времени и места и ставит перед необходимостью анализа подобных исторических явлений, происходивших в различных мусульманских регионах, что, в частности, обусловило усиление акцента на некоторых аспектах среднеазиатско-индийских контактов, а также истории общественной мысли Индии.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

- Прослежены основные этапы в истории духовных взаимосвязей Волгоуральского и среднеазиатского регионов в период с X до нач. XIX вв.
- Рассмотрены конкретные примеры среднеазиатского влияния на татарскую общественную мысль средневековья и Нового времени, проявившегося в характерных для культуры ислама сферах *адаб* (литература) и *'ильм* (наука).

- На основе источниковедческого анализа трактата «ал-Иршад ли-л-'ибад» показаны основные положения концепции, выдвинутой Курсави.
- Дан семантический анализ терминов и понятий, содержащихся в источниках.
- Путем сравнительно-сопоставительного анализа аутентичных источников выявлены типологическое сходство салафитской (возрожденческой) идеологии в татарской общественной мысли с аналогичными идейными движениями в других исламских регионах, а также общность истоков этих явлений.
- Обнаружена линия преемственности средневековой татарской общественной мысли с учением Курсави, ее взаимообусловленность со среднеазиатской традицией.

#### **Источники и литература.**

Обращение к творческому наследию Курсави и поиск среднеазиатских истоков татарской общественной мысли определили особенности теоретической базы данного исследования. Используемые автором источники и литературу можно разделить на несколько групп.

В первой группе объединены источники, имеющие непосредственное отношение к истории татарской общественной мысли, благодаря которым автор имел возможность проследить динамику ее развития. Это арабоязычные сочинения юрико-богословского характера: «ал-Иршад ли-л-'ибад» Курсави, «Назурат ал-хакк» Марджани, которые использовались в оригинале, источники на татарском языке - материалы литературных памятников XVII-XVIII вв.: «Рисаля-и Газиза» Ялчигула, произведения средневековых авторов, представленные в «Антологии татарской поэзии», монографиях М. Ахметзянова и А. Сибгатуллиной. Во вспомогательном плане привлекались сочинения Курсави, Марджани, Габдуллы Буби, дошедшие в рукописях.

Вторая группа представляет собой комплекс работ, касающихся Курсави. К ним относятся биографические сборники Ш. Марджани, Р. Фахреддина, М. Рамзи, по данным которых восстановлены основные факты биографии мыслителя, к сожалению, редко датируемые. Из современных работ во многих вопросах исходным ориентиром для автора служили труды М. Кемпера.

Следующая группа включает в себя источники и литературу, связанные с историей Поволжья. К ней относятся известные заметки средневековых путешественников - Ибн Фадлана, ал-Гарнати, Ибн Баттуты, исследования А. Халикова, Ф. Хузина, А. Сибгатуллиной, на основании которых автор пытался воссоздать историческую картину Поволжья в средние века.

Четвертый блок связан с историей и культурой Средней Азии. Среди наиболее значимых исследований, касающихся средневекового периода, следует назвать классические труды В. Бартольда, Е. Бертельса, И. Брагинского. Полезными оказались материалы сочинений среднеазиатских правителей: «Автобиография» Тамерлана, «Бабур-намэ» Бабура. При изучении истории Бухарского ханства на рубеже XVIII-XIX вв. автор обращался к сочинениям путешественников XIX в. Н. Ханькова, Г. Вамбери. Исследование Б. Бабаджанова помогло восстановить духовно-религиозную атмосферу Бухары изучаемого периода, анализ ее торгово-экономических связей с другими регионами был основан на работах Г. Михалевой. Система обучения в бухарских медресе рассматрива-

лась на основе упомянутого сочинения Н. Ханькова, очерка Р. Фахреддина, воспоминаний Ш. Марджани, С. Айни, материалов издания «Собрание восточных рукописей АН Узб. ССР».

Обращение к следующему блоку литературы, который составили работы по исламоведению, было вызвано анализом содержания трактатов Курсави и Дехлеви, средневековых литературных источников. Автор использовал труды Ф. Роузенталя, Дж. Тримингэма, Е. Бертельса, И. Фильштинского. Вхождение в специфику религиозной терминологии и проблематики арабоязычных трактатов стало возможным благодаря работам современных отечественных исследователей-арабистов. Так, при раскрытии некоторых сторон учения и практики суфизма автор опирался на работы А. Кныша, О. Акимушкина, проблема истоков и содержания салафитской идеологии освещалась на основе исследований Д. Ермакова, вопросы догматики, правоверия, идейных расхождений в исламе при помощи работ С. Прозорова. В плане осмысления истории развития мусульманского права, его структуры, исключительно важной явилась монография Л. Сюксийнена. Вопросы калама рассматривались на базе исследований Т. Ибрагима, А. Сагадеева, монографии Э. Фиглали.

Отдельную группу образуют источники и литература, касающиеся истории Мусульманского Востока и проблемы исламского реформаторства. Наиболее ценными источниками, давшими возможность сравнительного анализа и рассмотрения идей Курсави в более широком историческом контексте, явились оригинал трактата «Худжат Аллах ал-балига» Шаха Валиаллаха Дехлеви на арабском языке и его «Икд ал-джид фи ахкам ал-иджтихад ва таклид» в переводе на английский язык. Проблемы истории стран ислама в Новое время освещались на основе работ отечественных и зарубежных авторов: Л. Гордон-Полонской, М. Степанянц, А. Васильева, Ч. Адамса, Н. Кедди, Х. Улькена.

И, наконец, группа разрозненных исследований, которых объединяет обращенность к проблеме взаимоотношений между социально-экономическими и ментальными структурами общества, взаимосвязи хозяйственной практики людей с их религиозными представлениями. Мысль о необходимости в процессе исторического исследования более глубокого анализа системы религиозных норм и ценностей содержится в публикациях А. Гуревича, А. Искендерова, Е. Рашковского. Работа Э. Соловьева, отдельные положения книги М. Вебера послужили стимулом к проведению некоторых исторических аналогий. Исследование А. Смирнова оказалось весьма ценным для понимания специфики средневеково-исламского мировоззрения, его константных величин.

#### **Методологические основания исследования.**

В основу исследования положены принципы историзма и объективности: автор стремился рассмотреть процессы и явления, имевшие место в истории татарской общественной мысли, в развитии, во взаимосвязи с другими социальными процессами, в той конкретно-исторической форме, которую они принимали в разное время; исследование направлялось по пути познания объективной истины и объективных закономерностей истории. При изучении и изложении материала применялись общенаучные методы (логический, метод классификации) и специальные (диахронный, проблемный, сравнительно-

исторический). Источниковый анализ предполагал прежде всего содержательный аспект. Материалы трактата Курсави рассматривались в сравнительном плане с материалами разнообразных аутентичных источников. Пристальное внимание уделялось семантическому анализу терминов и понятий.

**Теоретическая значимость** результатов исследования состоит в том, что содержащиеся в работе положения могут способствовать углублению изучения наследия Курсави и истоков татарской общественной мысли.

**Практическая значимость** определяется тем, что материалы диссертации могут использоваться при составлении спецкурсов: «Арабоязычные татарские источники XVIII-XIX вв.», «История татарской общественной мысли XVIII-XIX вв.», при проведении спецсеминаров, подготовки учебных пособий.

#### **Апробация диссертации.**

Основные результаты исследования были отражены в докладах на итоговых научных конференциях: «Катановские чтения» (Казань, КГУ, 23 мая 1997 г.); III республиканской научно-технической конференции молодых ученых и специалистов (Казань, КГУ, 10-11 октября 1998г.); представлены в 3 публикациях.

#### **Структура диссертации**

Работа состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

#### **Основное содержание работы.**

Во введении обоснованы актуальность работы, ее цели и задачи, показаны степень разработанности темы, источники, методологические принципы, научная новизна, практическая и теоретическая значимость диссертации.

**Первая глава** «Проникновение и развитие среднеазиатской традиции в Поволжье в X-XIX вв.» состоит из двух параграфов. В первом параграфе рассматриваются связи Поволжья со Средней Азией в X -перв. пол. XVI вв.

Контакты между двумя регионами зародились в глубокой древности. Первоначально чисто торговое сотрудничество со временем приобрело характер тесного духовно-культурного взаимодействия. Миссионеры из Средней Азии сыграли первостепенную роль в распространении ислама, караванная дорога издавна связывала Булгар с Хорезмом - центром исламизации тюркских окраин Средней Азии, простиравшихся до границ Поволжья. Принятие единой религии, предопределившее развитие в рамках единой субэтнической системы, стало мощным стимулом к укреплению контактов. В политическом плане вхождение в *дар ал-ислам* предполагало обретение статуса равноправных партнеров, что явилось дополнительным гарантом развития торгово-экономических связей.

С того времени все последующее культурно-историческое развитие региона в целом было связано с динамикой мира ислама. Общественной мысли Поволжья также предстояло развиваться в рамках проблем, обусловивших своеобразие духовно-интеллектуальной жизни Мусульманского Востока. Один из центральных пунктов ислама - доктрина спасения. Стремление к спасению, присутствуя в религиозном сознании, становилось одним из определяющих императивов поведения человека. Непременным условием его достижения считалось правоверие. Каждая эпоха, идейное течение вкладывали свое содержание

в это понятие. В поиске решения этой проблемы были задействованы две главные составляющие исламской культуры - *'ильм* (исламские традиции, охватывающие Коран, сунну, каноническое право, догматы и др.) и *адаб* (этика, совокупность средств нравственного воспитания, литература). Принятие ислама открыло предкам татар уникальную возможность участвовать в разработке в сферах *'ильм* и *адаб* и вносить свой оригинальный вклад в духовный мир ислама.

Влияние среднеазиатской традиции было доминирующим и проявилось во всех отраслях знаний. Этому благоприятствовал сам идейный климат, царивший в Мавераннахре в пору расцвета державы Саманидов, под влияние которого не могли не попасть булгары. Тесные связи поддерживались с Нишапуром, где в то время жили такие мыслители, как Абу Хамид ал-Газали (1058-1111), Омар Хайям (ок. 1048 - после 1122), болгарский историк Йакуб б. Ну'ман обучался у Абу-л-Ма'али ал-Джуейни (1028-1085), учителя Газали, - судя по этому можно представить широту диапазона и разнообразие проникших в Булгар идей.

Официальный ислам, пришедший в Поволжье из Средней Азии, имел конкретный облик, оформленную систему правовых норм и принципов, готовую догматику. Но Поволжье застало фазу становления суфизма до сложения структуры тарикатов и имело возможность непосредственного участия в разработке этого учения. Распространение ислама в суфийской интерпретации, происходившее благодаря деятельности тариката ясавия, заложило основы суфийской традиции Поволжья, с характерным для нее «умеренным» джунейдовским оттенком. Становление тюркской поэзии Поволжья изначально связано с суфизмом, с того времени до середины XIXв. она развивалась в русле этого учения, что в целом характерно для всего мира ислама. Гибкость и открытость сторонним влияниям сделали суфизм крайне неоднородным течением. Различные его концепции, разрабатываемые в сферах *'ильм*, и *адаб*, получали отражение в научных трактатах и поэтических творениях, которые проникали извне и создавались на территории самого Поволжья.

Сложившаяся в X-XIIIвв. ориентация на Среднюю Азию (Мавераннахр), в области образования, науки, литературы наряду с деятельностью тариката ясавия определили специфику будущего культурного развития Поволжья. Заметное усиление позиций суфийских братств отразилось и на характере контактов - тарикаты выступали в роли одного из главных связующих звеньев.

В золотоордынский период Хорезм и Поволжье вошли в состав государства Джучидов, что предредило общность направления развития культуры, в то время как Мавераннахр стал частью Улуса Чагатая. На данном историческом этапе Поволжье притягивает к себе интеллектуальные силы новой державы, по сути берет на себя роль хранильницы тюркоязычной литературной традиции.

Нашествие Тимура и распад Золотой Орды нарушили этот процесс. Усилия Тимура вектор мусульманской культуры перемещается в Мавераннахр. Сначала вынужденный, а позднее естественный приток творческих сил в Мавераннахр, последовавшая эпоха Тимуридского Возрождения имели большое значение для истории обоих регионов. Тогда были заложены основы системы обучения, программ медресе, остававшиеся неизменными на протяжении почти

четыре столетий. Зародившийся в те годы тарикат накшбандия, продолжая линию умеренного суфизма с акцентом на строгое соблюдение шариата, постепенно проник из Средней Азии в Поволжье. Проповедуемые им идеи социальной активности сыграли заметную роль в духовной жизни обоих народов. Накшбандия достигла вершины своего влияния при Ходже 'Убейдаллахе Ахраре (1404-1490), мюридами которого были Захиреддин Бабур - основатель Могольской империи, классики поэзии Абдурахман Джами (1414-1492), Алишер Навои (1441-1501). Согласно Х. Альгару, первый накшбандиец в Поволжье - Мухаммед Эмин Булгари (ум. 1496г.) был учеником Ходжи Ахрара.<sup>1</sup>

Казань унаследовала роль Булгара как одного из центральных пунктов международной торговли. Связи со Средней Азией, нарушенные походами Тимура, восстановились, в XVв. шла активная торговля между Поволжьем и Мавераннахром. Казанское ханство поддерживало официальные дипломатические отношения с Гератом и Самаркандом. В результате длительных контактов между регионами сложилось тесное взаимодействие в области духовной культуры. Опыт совместной государственности, общность учений правовой школы и догматики благоприятствовали этому процессу. Все это обусловило наличие многих сходных черт во внутренней жизни, структуре общества. С к. XVв. шел интенсивный процесс взаимовлияния персо- и тюркоязычной литератур. Тюркоязычная литература Средней Азии, формировавшаяся в эпоху Тимуридов, использовала опыт более развитой литературной традиции Поволжья. В XVIв. влияние сильной среднеазиатской школы обнаруживается в литературе Поволжья. Творчество Мухаммедьяра (втор. пол. XVI в.) исследователи рассматривают как продолжение традиции Джами и Навои.

**Второй параграф** посвящен анализу поволжско-среднеазиатских взаимоотношений в период с середины XVI - до начала XIX вв.

Поворотным рубежом в истории татарского народа стало падение Казанского ханства в 1552 г. С того времени в понимании мусульман Поволжья их страна перешла из категории *дар ал-ислам* в *дар ал-харб* - территорию врага. Религиозный геноцид, возведенный в ранг государственной политики, стал определяющей чертой, характеризующей отношение российского правительства к новым подданным. Колонизация края сопровождалась крайним разгулом православного миссионерства. Повторяющиеся компании по насильственной христианизации, усилившиеся после выхода Соборного уложения 1649г., достигли максимальной жесткости в годы правления Петра I и Елизаветы Петровны.

За полтора столетия, в результате целенаправленного уничтожения остатков аристократии, общество лишилось не только своего главного потенциала, способного возродить государство, но и главного заказчика и ценителя культуры и искусства, способного их субсидировать. Как следствие - падение эстетического вкуса, исчезновение стимула к созданию высокохудожественных произведений, упадок развитых на Востоке рукописной традиции, каллиграфии, миниатюры, ювелирного дела, забвение оружейного искусства, отсутствие мону-

<sup>1</sup> Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region. // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change.. - Durham and London, 1992. - P. 112.

ментальной архитектуры. Была нарушена присущая странам исламской культуры триада литератур: дивана, *текке* (дервишской обители) и простого народа, по сути произошло смешение последних. Не стало подлинных носителей власти и отпала необходимость в дворцовой поэзии, в официальной историографии, отсюда - отсутствие хвалебных касыд, больших поэм, исторических хроник.

Особенности исторических условий наложили отпечаток на специфику правосознания и юридической практики региона. В исламском государстве реализация мер ответственности за те или иные проступки возложена на специальные институты (муфтия, кадия, др.) Ликвидация государственности, легальных форм исламского правления привели к разрушению прежней системы социально-нормативного регулирования. Характерная особенность мусульманского права - тесная взаимосвязь его норм от религиозного сознания во многом обеспечила его жизнеспособность в условиях упадка регулятивных институтов.

Несмотря на трудности жизни в условиях колониального гнета, мусульмане Поволжья не теряли связей с *дар ал-ислам*. Важное значение имел опыт торгового сотрудничества. Занятие торговлей для татар стало единственно приемлемым способом нажить состояние, не нарушая предписаний шариата и не теряя авторитета в глазах общины. Купцы были связующей нитью шакирдов, обучавшихся в странах ислама, с родиной. С потерей государственности получение полноценного образования в своем отечестве для татар стало практически недоступно. Сначала они ездили в Дагестан, со втор. пол. XVIIв. усиливается ориентация на Бухару. Предпочтение среднеазиатских медресе связано с ростом их авторитета на Востоке. При Шейбанидах Бухара стала столицей ханства, в XVI-XVIIвв. шло интенсивное обустройство города, в XVIII - XIXвв. он представлял собой известный религиозно-учебный центр. В перв. пол. XVIIIв. Бухарское ханство оказалось в положении вассальной зависимости от Ирана, на грани всеобщего кризиса. с обретением независимости в Бухаре утвердилась династия Мангытов. В к. XVIII - нач. XIXв. особое значение приобретает налаживание торгово-экономических связей с соседними странами.

Основание мусульманской слободы, улучшение караванных дорог, содействие правительства, первоначально поощрявшего активность татарских купцов на среднеазиатском рынке, покровительство среднеазиатских ханов, - все это на фоне смягчения религиозного климата создавало благоприятную почву для усиления татарской буржуазии. Караваны из Оренбурга направлялись в самые отдаленные уголки Центральной Азии. Поток учащихся в Мавераннахр заметно вырос, с этого времени приверженность среднеазиатской традиции в исламских науках окончательно закрепились среди местных улемов. Появление в руках купечества солидных капиталов стимулировало традиционно мусульманскую благотворительность и привело к росту численности мечетей и медресе. К к. XVIIIв. сравнительно однородная татарская община, спаянная традиционным укладом, в которой главенствующее положение отводилось улемам, теряет свою монолитность. Усилившаяся прослойка местных буржуа, конкурируя с улемами, занимала все более твердые позиции. Обе стороны пытались закрепить за собой права проповеди и преподавания в медресе - главные каналы свя-

зи с общиной.

Устойчивость позиций ислама в жизни татарской общины в колониальный период была достигнута во многом благодаря суфийской его интерпретации как «религии сердца». Усиление в татарской литературе XVII-XVIII вв. суфийских мотивов было отражением общей тенденции развития мусульманской культуры, характерной для всех регионов ислама. С течением времени в суфизме стали проступать негативные тенденции, вызвавшие его вульгаризацию, упрощение теории и практики. Негативная оценка состояния религии появляется в творчестве выходца из Средней Азии Суфи Аллахира (1616-1713). Та же направленность прослеживается в творчестве Мавля Кулыя (втор. пол. XVII в.).

Самые влиятельные среднеазиатские шейхи в XVIII-XIX вв. принадлежали к региональной ветви накшбандии - тарикуту муджадидии. Ее основатель - индеец Ахмад Сирхинди (1563-1624), сторонник учения *шухудий*, берущего начало от 'Ала ад-Даула ас-Симнани (1261-1336). Благодаря активной деятельности в защиту шариата он стал известен как «Муджаддид-и алф-и сани» (обновитель второго тысячелетия). Тарикат долгое время занимал значительное положение в жизни мусульманских общин Индии, Афганистана, Средней Азии. На рубеже XVIII-XIX вв. большинство татарских суфиев были мюридами шейхов Фанзхана Кабули (ум. 1802) и Нияз Кули Туркмени (ум. 1820/21).

Помимо неприязни к ложным ишанам в татарской общине назревал еще один конфликт - оппозиция некоторой части улемов Духовному Собранию. Прерогативу назначения муфтия правительство оставило за собой, нарушив принцип выборности его общиной. Алчность и продажность муфтия Мухаммеджана б. Хусайна (1758-1824) вызывали недовольство многих. Негативное отношение к нему выражено в касыде ишана Валида Каргали (ум. 1802), критикующей образ жизни муфтия. Его трактовка «справедности» включала в себя суфийские представления о «людях истины», прошедших через соответствующие стадии «пути» и призывы следования сунне и отказу от *бид'а*.

В творчестве Таджеддина Ялчигула (1768-1838) осуждение лжесуфиев также сочетается с темой правоверия. Чистой верой, писал он в «Рисаля-и Газиза», обладали сподвижники Пророка, все они - указующие истинный путь. Он призывал выбрать «тарикат умеренности», который и есть путь сунны, считая необходимым знание и соблюдение норм *фикха*.

Особенно ярко критическое направление проявилось в творчестве Габдеррахима Утыз-Имяни (1754-1834), ученика Валида ишана, мюрита Фаизхана Кабули. Критика в адрес части ишанов и улемов заслужила ему репутацию известного «оппозиционера». В его творчестве, несшем сильный отпечаток идей Газали и Биргеви, еще более усиливаются идеи предшественников, ратовавших за строгое соблюдение шариата и отказ от порочных нововведений.

Таким образом, в татарской общине в XVII-XVIII вв. шло постепенное усиление возрожденческих настроений, получивших отражение в литературе. Происходило это в рамках процесса очищения ислама, охватившего многие регионы. Основные положения (возрождение сунны, строгое соблюдение шариата, критика *бид'а*) равно были присущи учениям Сирхинди и Биргеви, послу-

жившим ключевыми источниками для распространения в Волго-Уральском регионе возрожденчества. Зарождение в рамках «умеренного» суфизма во многом предопределило специфику движения: переплетение идей салафизма и суфийского учения, обращение к правовым принципам раннего ислама и повышенное внимание к этической стороне вероучения. В условиях более свободных контактов со Средней Азией духовно-интеллектуальная жизнь заметно оживилась, приобрела качественно новые черты. Не ограничиваясь сферой *адаб* в форме поэтической дидактики, в татарской общине происходит разработка вопросов «правоверия» на уровне богословской книжной традиции. Возрождение некогда развитой оригинальной исламской мысли во многом связано с именем Курсави - последователя шейха Туркмени.

Шейх Нияз Кули Туркмени обучался под руководством Мусахана Дахбиди Муджаддиди (ум. 1776). По традиции, большинство бухарских муджаддидия в поисках наставничества отправлялись в Индию. Дахбиди совершенствовал свои познания в Кашмире, вернулся оттуда около 1758г., продолжал вести переписку с индийскими шейхами. В те годы в Индии жил Кутбеддин Ахмад б. 'Абд ар-Рахим, известный как Шах Валиаллах Дехлеви (1703-1762) В 14 лет закончив курс традиционного обучения, он вступил в орден накшбандия, с 16 лет преподавал в основанной отцом «медресе-и-рахимия», стремившемся примирить суфийские теорию и практику с традиционным учением, 1730-1733 гг. провел в Хиджазе. Под влиянием арабских теологов Шах Валиаллах разработал учение о возрождении сунны. Его главной жизненной целью стало возрождения ислама в Индии. Для этого он считал необходимым перевоспитание общества путем освобождения его от ложных толкований и искажений раннего ислама. Наиболее полно его взгляды отражены в трактате «Худжат Аллах ал-балига» (Совершенные доказательства Аллаха). Нияз Кули Туркмени стал известен как поборник чистого ислама, строгого соблюдения шариата и имел множество последователей. В Бухару через торговцев или адептов муджаддидия могли также проникнуть сочинения Шаха Валиаллаха, его идеи, которые впоследствии развивал сын - Шах Абдул Азиз, тем самым оказав дополнительное воздействие на формирование взглядов мюридов Туркмени.

Вторая глава «Абу Наср Курсави и его трактат «ал-Иршад ли-л-'ибад» состоит из трех параграфов. Первый параграф посвящен жизненному пути Курсави, историческим обстоятельствам и условиям, оказавшим влияние на формирование его мировоззрения.

Начальное образование Курсави получил в медресе в селении Мечкере Малмыжского уезда Казанской губернии (совр. Маскара, Арский р-н респ. Татарстан). Закончив его, для продолжения обучения он отправляется в Бухару.

Комплекс дисциплин, входивший в программу бухарских медресе, традиционно делился на две группы: науки, связанные с шариатом - *шар'ия*; и науки «умственные» - *'аклия*, которые состояли из *'арабия* - связанных с арабским языком и *хикмия* - наук «человеческой мудрости». В начале своего пребывания

\* Косвенное подтверждение тому - наличие в собрании восточных рукописей АН Узбекистана списка под № 2699, датированного XIX в. «Житие шейха Шах Валиаллах-и Сирхинди (ум 1765) и его сына Шах Абдул Азиз-и Дехлеви (ум. 1823)». - Собрание восточных рукописей АН Узб ССР/В Х т. - Т. III. - Ташкент, 1955, С. 367

в Бухаре Курсави, изучал *калам* и за короткий срок добился блестящих результатов. Но атмосфера интеллектуального застоя вскоре разочаровала молодого улема, недовольство традиционной программой побудило его к самостоятельному изучению книг мыслителей прошлого, духовные искания привели к шейху Нияз Кули. Получив *иджазу*, Курсави возвращается на родину, становится имам-хатибом, преподает в своем медресе, пишет книги. Возможно, тогда и появился «ал-Иршад ли-л-'ибад». Через несколько лет он вновь едет в Бухару. На этот раз пребывание в городе сопровождалось громким скандалом, вызванного взглядами по ряду богословских проблем. Устроенное в присутствии эмира в апреле 1808г. собрание ставило целью выяснение убеждений Курсави. Фетва, подписанная эмиром, улемами и муфтиями, гласила, что мусульманин, не признающий семь или восемь божественных атрибутов - вероотступник и подлежит смертной казни. Шейх Нияз Кули выступил в защиту своего мюрида, угрожая поднять народ. В итоге Курсави вынуждены отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, по совету шейха он бежал из города. По возвращении он продолжает преподавать по своей программе, работает над сочинениями. Между тем из Бухары «ученым Булгара» приходят послания, излагающие «ложность и вредоносность взглядов отступника». Среди местных сторонников бухарской школы деятельность Курсави, новаторство в преподавании, пренебрежение процедурой экзамена перед муфтием вызвали резко негативную реакцию. В 1812 г. на пути в Мекку он умер в Стамбуле от холеры.

**Второй параграф** посвящен анализу содержания трактата «ал-Иршад ли-л'ибад» и его места в татарской общественной мысли.

Содержание трактата связано с такими категориями *фикха* - мусульманского права, как «*иджма*», «*кияс*», «*иджтихад*», «*таклид*». Появление терминов относится к периоду становления теории и методологии *фикха* - *усул ал-фикх*. К признанным источникам *фикха*, Корану и сунне, позднее были добавлены согласованное мнение общины - *иджма*, понимавшееся как консенсус сподвижников Пророка, и рациональные методы вынесения решений путем «извлечения» их из предписаний Корана, сунны, *иджма*, составившие основу *иджтихада* - права выносить самостоятельное суждение по вопросам *фикха*. Обладателями этого права - *муджтахидами* считались сподвижники Пророка, их ближайшие последователи, передатчики достоверных хадисов, основатели четырех *мазхабов* (правовых школ): Абу Ханифа (699-767), Малик б. Анас (ум. 795), Шафи'и (ум.820г.), Ибн Ханбал (ум.855). С сер. IXв. стала утверждаться мысль, что лишь правоведы прошлого имели право на *иджтихад*, с Xв. закрепилось положение «*иджтихад мункарыд*» (*иджтихад прекращен*), наступило время *таклида*- неукоснительного следования авторитетам прошлого.

К теме *иджтихада* и *таклида* обращались многие мыслители, она занимает большое место в сочинениях Шаха Валиаллаха «Худжат Аллах ал-балига», «Икд ал-джид фи ахкам ал-иджтихад ва-т-таклид» (Ожерелье усердия в постановлениях *иджтихада* и *таклида*). Особую актуальность ее обсуждение получило в Новое время, в связи с движением мусульманской реформации.

### **Возрождение сунны**

Трактат Курсави носит подчеркнuto полемический характер и направлен

против «невежественных» улемов. Общество несовершенно, погрязло в невежестве и катится к гибели. Причины этого - искажение чистоты веры, забвение истинных принципов ислама. Главные обвинения, предъявляемые современникам, следующие: они утверждают, что действие по Корану и сунне присуще лишь *муджтахидам* и когда высказывание правоведа вступает в противоречие с предписаниями источников, следует отдавать предпочтение словам факиха, - совершать *таклид*. Тем самым в качестве доказательств вместо священных текстов они используют книги *калама* и *фикха*. Подобные утверждения, считает автор, совершенно безосновательны. О том же писал и Шах Валиаллах. Курсави последовательно развивает мысль о преимуществе хадисов над фетвами правоведов поздних столетий. Поскольку прошествие времени и множество посредников затрудняет проверку хадисов, следует обращаться к сборникам, составленным такими надежными лицами как Бухари, Муслим и др.

Взгляды автора «Иршада» многим напоминают воззрения Шаха Валиаллаха, убежденно отстаивавшего необходимость возвращения к сунне. «Нет причины для противоречия хадису Пророка кроме как скрытого притворства или явной глупости...»<sup>1</sup> [С.124] Современник Курсави поэт Кол Мухаммед в своем творчестве также касался *хабар ал-вахид*. Очевидно, что вопросы связанные с сунной широко обсуждались в татарской общине на рубеже столетий.

#### **Иджма' ( консенсус) и таклид (подражание).**

Правовой источник *иджма'* Курсави понимает как единодушное мнение *асхабов* - сподвижников Пророка. Он призывает возратить его доказательную силу, поскольку это единственные люди, подражание - *таклид* - которым не только допустим, но и обязателен. Курсави подчеркивает их преимущества: сподвижник мог выносить фетву, опираясь на хадис, который неизвестен поздним правоведам; суждение его имеет большую силу по сравнению с другими, ибо *асхабы* проявляли больше усердия в поиске истины, и были более бережны в хранении хадисов. В случае несовпадения мнения правоведа с мнением сподвижника, приоритет безоговорочно отдается последнему.

Не вызывает сомнений обязательность *таклида* сподвижникам, предосудительно бездумное подражание кому бы то ни было из последующих авторитетов. Если выяснится, что решение правоведа опирается на достоверные доказательства, то следование ему вполне оправданно. Но для этого необходимо тщательное исследование, что не учитывают сторонники слепого *таклида*. В каждом конкретном случае следует руководствоваться решениями той школы, чьи доводы наиболее обоснованы, разрешен переход из одного мазхаба в другой.

Мысль о необходимости тщательной проверки аргументов и абсолютном приоритете сунны, подкреплённая высказываниями имамов, присутствует также у Шаха Валиаллаха. Осуждение индийского мыслителя вызывала искусственная изоляция правовых школ, расхожее представление, что «не позволено просить заключения у ханафита, например, факиху шафииту и наоборот, не разрешается следовать ханафиту имаму шафииту. И поистине это нарушает *иджма'* первых поколений и противоречит *асхабам* и *табиям*» [С.124] Как ви-

<sup>1</sup> Здесь и далее в скобках ссылки на страницы издания: Дехлеви Шах Валиаллах Худжат Аллах ал-балига. Джуз I. Б.м., 1322 г. х. (1904).

дим, позиции Курсави и Шаха Валиаллаха относительно вопросов *таклида*, *иджма'*, взаимоотношений внутри правовых толков во многом совпадают.

#### Концепция *иджстихада*.

Курсави объясняет значение термина, как «приложение факихом своих сил для получения суждения и решения по шариату, и достоверный признак *иджстихада* - преобладание в решении мнения (занн) с вероятностью ошибки»<sup>1</sup>[24]. Четко определена сфера применения *иджстихада* - *фуру'*- «ветви» религии, область *фикха*. *Иджстихад* не должен применяться в *усул* - основах веры и там, где имеются ясные однозначные указания источников.

*Муджстахид*, согласно Курсави, должен обладать глубокой верой, пронизательным умом, сильным характером, для него обязательно знание Корана и сунны, текста и иснада хадисов, совершенное владение арабским языком. Необходимо знать позиции *иджма'* по различным вопросам, в совершенстве владеть методами *кияса*, знать условия его применения. Шах Валиаллах выдвигает аналогичные требования к претенденту на *иджстихад*.

Подобные требования значительно расширили круг лиц, имеющих право на самостоятельное суждение, практически *муджстахидом* мог стать любой образованный мусульманин. Но это не означало наделение правом *иджстихада* всех без исключения. Курсави придерживается традиционного для исламской культуры разделения общества на *'амма* (толпа) и *хасса* (элита) в зависимости от степени овладения вероучением. Примечательно, что рассматривая вопрос о простолудине - *'амми*, регламентации его поведения в различных ситуациях, Курсави и Шах Валиаллах ссылаются на хрестоматийный пример с кровопусканием и приходят к аналогичным выводам: *'амми* должен советоваться с ученым. Общность позиций представителей ханафитской школы хорошо видна в текстах.

*Иджстихад* в понимании Курсави не только право, привилегия интеллектуалов - это обязанность, возложенная на образованного мусульманина. Такое понимание *иджстихада* присутствует и в книге Дехлеви: «От Абу Бакра ал-Искафа ал-Балхи [передают], спросили его об ученом, умнее которого не было в городе, можно ли ему не выносить фетву. Сказал: «Если был из людей *иджстихада*, то нельзя» [С.126]. Для обоих авторов характерно стремление обосновать возрождение практики *иджстихада* ссылками на ранние авторитеты.

*Муджстахид*, согласно Курсави, в исследуемом вопросе не должен подражать кому бы то ни было. Истина в вопросах, где применяется *иджстихад*, лишь одна, и потому *муджстахид* не застрахован от ошибки. Ошибка не порицается в любом случае, усилие, направленное на достижение истины, оправдывает *муджстахида*, даже если он пришел к неверному решению, ибо сам Пророк утверждал: «Если *муджстахид* старался и оказался прав - ему две награды, если ошибся - одна».

Очевидно, что практика *иджстихада* требовала уточнения пределов человеческого познания и способности разума к постижению истины. Шах Валиаллах допускал равную истинность различных решений *муджстахидов*. Курсави от-

<sup>1</sup> Здесь и далее в скобках ссылки на страницы издания: Курсави Абу Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань, 1903.

рицает положение о цели *иджтихада* как неперменного достижения истины, заявляя что «*муджстахидам* вменено в обязанность не попадание в то, что истинно перед Аллахом, но усердие (*иджтихад*), старание попасть»[25], то есть обязанность - не нахождение единственно верного решения, а усилия направленные на его поиск, конечная же цель *иджтихада*, достигаемая в любом случае - потусторонняя награда (аджр). Таким образом, в содержании, которое вкладывается в понятие *таклиф* - вменение в обязанность, если в первом случае выделяется рациональный аспект проблемы, то Курсави переносит акцент на волевой. Ценность представляет не конечный результат - постижение истины, но сам процесс мышления, инициатива самостоятельного поиска. Отсюда - вина человека не в том, что он чего-то не знает, а в том, что не стремится познать.

*Муджтахид*, пришедший к какому-либо заключению, убежденный в его правильности уже не имеет права поступать вопреки ему. Оба - Курсави и Шах Валиаллах, подчеркивают благочестивость самого акта *иджтихада*, который принимает характер служения. Невинность *муджстахида* в *фуру'* - аксиома, подтверждаемая сунной. Иначе обстоит дело с вопросами догматики. Настаивая на приверженности Корану и сунне, Курсави подчеркивает абсолютный и неизменный характер их положений, относящихся к делам веры. Такое разграничение сфер применения *иджтихада* наносило удар по представителям *калама*, претендовавших на знание сущности, качеств, способностей Бога. Курсави подвергает резкому обличению бесплодные споры *мутакаллимов*. Разум человека не способен постичь божественные тайны и претензии на *иджтихад* в основах веры - тяжкий грех.

Признание абсолютной непознаваемости мира потустороннего, закрытости его для человеческого разума, в перспективе открывало широкие возможности для применения разума в мире реальном, в исследовании природы и общества. Ограничивая применение *иджтихада* вопросами социально-правового характера, Курсави переносил акцент с богословских проблем на общественные, нацеливал мусульманина на деятельное, активное отношение к жизни.

***Бид'а* - недозволенное нововведение.**

В истории ислама трактовка *бид'а* претерпевала многие изменения. «*Бид'а* - исповедание веры согласно [собственному] суждению, которое возообладало в сердце, без [опоры на] четыре доказательства шариата - Коран, сунна, *иджма'* общины и *кьяс*»[36] - таково краткое определение, данное Курсави. Существует путь *салаф*, праведных халифов и имафов. Тот, кто что-либо изменит в нем - совершит *бид'а*. Исходя из этого правила, следует оценивать все человеческие поступки. *Бид'а* могут быть как благими, так и порочными. Благие - те, что основаны на шариате, такие, как строительство школ, сочинение книг. Исполнение некоторых *бид'а* даже обязательно, как, например, разъяснение порочности отхода от пути сунны. Подтверждение этой мысли Курсави находит в хадисе: «Когда появятся *бид'а* и будут поносить моих сподвижников, пусть ученый явит свое знание, а кто не сделает этого - на нем проклятие Аллаха, ангелов и всего рода людского». Тем самым обосновывается неизбежность появления особой группы лиц, вводящих *бид'а*, и необходимость борьбы с ними, ко-

торая в свете хадиса приобретает характер религиозного долга.

Важный момент - различие подходов относительно сфер проявления нововведений: культовой ('ибадат) и в области, касающейся отношений между людьми (му'амалат). В случае му'амалат, если на то не имеется специального указания шариата, новшество считается правильным и попускается. Что касается 'ибадат, то всякое действие, не подтверждаемое шариатом, запрещается. Такая позиция по сути санкционирует широкое внедрение новшеств в область, охватывающую целый спектр человеческих взаимоотношений: экономика, политика, международные контакты, торговые сделки, участие в компаниях, издание газет, новые методы в обучении, - все, что однозначно не запрещено шариатом. Напротив, жесткое ограничение бид'а в 'ибадат, отказывая в праве на существование сети обрядов, наносило ощутимый удар по сложившейся практике части ишанов и мулл, лишая их привычной статьи доходов.

### Правоверие.

В теории и практике ислама вопрос о том, кто исповедует истинную веру, поднимался многократно. Отсутствовало единство в его понимании и в эпоху Курсави. Подобно многим авторам доксографического жанра, идеологическое обоснование неизбежности раскола Курсави видит в высказывании Пророка о 72 (или 73) группах, на которые распадется община, и спасется из них одна - исповедующая правоверие - *ал-фирка ан-наджия*. Эта группа истинно верующих - *ахл ас-сунна ва-л-джамаа* (люди сунны и согласия общины). Дехлеви считал, что «*ал-фирка ан-наджия* – придерживающиеся в убеждениях и действиях всего явного из Книги и сунны, как поступали в общине *асхабов* ...не является спасенной каждая группа, что исповедует убеждения, противоположные убеждениям *салаф*, чьи действия не совпадают с действиями их». [С.136]

По Курсави, «группа спасенных», «люди сунны и согласия общины» - это следующие сунне и *джама'а* - общине сподвижников Пророка. Их нельзя связывать с какой либо конкретной группой. Главный вывод сформулирован так: «Поистине группа спасенных - те, что на пути сунны и общины *асхабов*, кем бы они ни были, и группа гибнущих - те, что выдумали иной путь в религии, минуя путь *асхабов*, иной способ, кроме способа их, где бы ни было, как бы ни было и каким бы именем они не назывались» [50]. Подобное утверждение в глазах современников было крайне неожиданно: оказывалось, что принадлежность к ханафитской школе, признание взглядов благочестивого Тафтазани не гарантирует спасения. Все это поневоле заставляло усомниться в истинности одобряемых обществом представлений. Вне группы правоверных оказывались большинство улемов и само общепризнанное вероучение, которое отныне причисляется (в свете хадиса) к одной из «заблудших» общин. И если целью каждого является приобщение к «группе спасенных», то средством и неперемным условием становится не *таклид* - подражание «заблудшим», а самостоятельный поиск аргументации - *иджтихад*. Сквозь призму *иджтихада* Курсави рассматривает и вопросы совершения вечерней и пятничной молитв, хаджа.

Обращает на себя внимание следующий момент. Поводом к рассуждению послужило известное указание о необходимости следования обществу - *джама'а* и наибольшей толпе - *савад а'зам*. Курсави опираясь на высказывание

Байхаки: «Если *джама'а* испортилась, следуй прежним путем, даже если остался один, не отходи от истины, ибо в это время ты и есть *джама'а*», а также других авторов, делает вывод: «Следовательно, значение *савад а'зам* - ученые [знающие] Книгу и сунну, следующие им, даже если численность их мала, а невежд больше, и не сказано «если больше [ученых]», ибо невежд больше всегда». [43] Здесь высвечивается новый аспект поставленной проблемы: правове- рие не всегда принимается и одобряется обществом, а мнение общества вовсе не является критерием правоверия. В случае упадка религиозной жизни проти- водействие обществу не только возможно, но и необходимо, поскольку совер- шается во имя сохранения истины. Притязания на *иджтихад* или провозгла- шение других принципов могут быть опровергнуты до тех пор, пока за обще- ством сохраняется приоритетное право большинства как знатока истины, носи- теля правоверия. Курсави отрицает эту привилегию: ученый, убежденный в ис- тинности своих взглядов, сам является *джама'а* и *савад а'зам*, а потому имеет право действовать по собственному усмотрению. Человек, отстаивающий ис- тину, равновелик общине. Подчеркивая ценность отдельной личности, он дает начало новой тенденции (можно обозначить ее как индивидуалистическую). Свое окончательное оформление она получит в практике джадидизма.

#### Гасаввуф (суфизм).

Негативное отношение Курсави к каламу было вызвано претензиями разума на познание непознаваемого: божественной сущности, атрибутов и пр. Отвергнув рациональное познание Бога, воспитанник шейха Туркмени предложил иной путь - путь мистического его постижения. Критически оценивая сложив- шееся вокруг суфизма положение дел, ради спасения гибнущих в волнах неве- жества, он берется за разъяснение истинного его содержания учения. Курсави попытался вкратце изложить основные моменты суфийской теории и практики, представив в сжатой форме учение о стоянках и состояниях суфийского пути.

Суфизм в понимании Курсави есть «очищение сердца от дурных качеств и низменных интересов, от потворствования природным склонностям, дабы очистив- шись от дурных качеств и приобрета качества благоприятные, возросло старан- ие его и сосредоточилось оно на выполнении поклонения, следуя в шариате Пророку» [51]. Путь очищения состоит в постоянном согласовании своих по- ступков с шариатом по образцу сунны и отказу от *бид'а*. Первостепенное зна- чение отводится практике *зикра*. При условии соблюдения всех правил, резуль- таты *зикра* проявляются по мере продвижения «ищущего» (салик) по пути. Суфий должен выполнять все требования шариата, избегать чревоугодия, пус- тословия, не переусердствуя в аскетическом рвении. Начинаящему мистику следует усвоить '*илм ат-таухид ва-л-ма'риф*а (наука о единосущности и позна- нии), затем заняться совершенствованием своих поступков, а для этого необхо- димо «знание наук [связанных с ними], а это наука постановлений шариата, та- ких как молитва, пост и другие обязанности, и наука *му'амалат*, таких как брак, развод и договорные обязательства, и остальное... что необходимо из дел повседневной жизни». [52] Постепенно достигается исправление души, когда становится возможен «контроль над мыслями и очищение тайн, и наука, свя- занная с этим, называется '*илм ал-ма'риф*а (наука познания)» [52]. Предельное

волевое напряжение и духовная сосредоточенность венчается просветлением. За гранью «свидетельствований» и «открытий» - область, недоступная описанию, где возможны лишь намеки. Свершившееся таинство познания не доступно *мутакаллимам*, ибо в постижении Бога бессильны потуги разума, но в этом не отказано сердцу искренне верующего, нравственно совершенного человека.

Цель мистического пути - достижение особого состояния уверенности. Оно имеет два значения: первое - истинное знание, в котором отсутствуют сомнения; второе - когда «главенствует знание над душой и насыщает ее, пока не станет преобладающим, повелевающим и полновластно распоряжающимся ею» [52]. Суфии отличаются от прочих людей тем, что совмещают в себе оба типа уверенности. Подлинная ученость, по Курсави, невозможна без внутреннего просветления, которое дает суфизм. Он подчеркивает непередаваемость мистического опыта, впечатления которого не выразимы на языке привычных образов. Сердцевина суфийского учения - понятие *таухида* - единосутия Бога. *Таухид*, по Курсави, бывает двух видов. Первый - словесное признание единобожия, не вызывающее внутреннего противоречия. Это *таухид* простого люда и *мутакаллимов*. Истинный *таухид* заключается в полной самоотдаче и доверии Творцу, когда человек, постигая единство многоликой реальности, «видит все действия от Аллаха так, что перестает замечать посредников».[54] Лишь немногие посвященные по-настоящему постигают тайну *таухида*.

Опасность, от которой не ограждены даже суфии - смерть в состоянии *су'алхатима* (зло кончины). Набожный аскет может оказаться новатором (мубтади'), если разглагольствует о сущности и качествах Аллаха, вопреки истине, заложенной в шариате, и тогда происходит «ослабление веры в основе своей...И если случилась смерть его в тот миг, что грозит опасностью, то скончался он во зле и погиб гибелью вечной».[56-57]. Причина этого - «возобладание любви к миру, полагание на него и радость по причинам его. И кто нашел в своем сердце любовь к Аллаху Всевышнему преобладающей над привязанностью к миру, тот далек от этой опасности. И привязанность к миру - начало всех бедствий и трудно исцелимый недуг, охвативший многие слои людей»[57]. Таков окончательный диагноз, поставленный Курсави своему времени и обществу.

В целом суфийские представления Курсави, описание конечной цели мистики - состояния свидетельствования (*шухуд*) Бога, с неизменно присутствующей печатью «трезвости» Джунейда, строгим соблюдением шариата, вполне укладываются в классические рамки доктрины *вахдат аш-шухуд* (единство созерцания), обоснованной вначале Симнани и развитой Сирхинди.

В третьем параграфе рассматривается мировоззрение Курсави в контексте исламского реформаторства и татарской общественной мысли, уточняется достоверность содержания концепций, представленных в научной литературе.

Зрелый этап движения исламского реформаторства связывается с Египтом и Индией второй пол. XIX в. Но первые признаки возрождения проявились еще в перв. пол. XVIII в. в Центральной Аравии, а со временем выступили в других регионах. В становлении взглядов Шаха Валиаллаха, помимо традиции Сирхинди, важную роль сыграло его пребывание в Хиджазе, совпавшее по времени

с зарождением ваххабитского движения. Стержень учения Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба (р.1703/4) - понятие *таухида*: Аллах - единственный, кто достоин поклонения, *бид'а* нарушили этот принцип, необходимо очищение ислама. В Аравии находилось немало людей, проповедовавших сходные идеи. На рубеже XVIII-XIX вв в исламском мире имелось, как минимум, два очага салафизма - в Индии и Аравии, и оба они достаточно активно действовали.

В истоках египетского движения выделяют два фактора: этико-религиозные концепции Газали и учения мыслителей XIII-XIV вв. Ибн Таймийи и Ибн ал-Каййима ал-Джаузи. Оба идеолога египетского возрождения, Дж. Афгани и М. Абдо, некогда пережили увлечение суфизмом. Биографы Курсави подчеркивают сильное воздействие на него сочинения Газали «Ихъя 'улюм ад-дин». Как видим, обращение к учению Газали и суфизму сближает мировоззрение Курсави и египетских мыслителей.

Среди вероятных течений мысли, оказавших влияние на Афгани, называется также учение Шаха Валиаллаха. В содержании «ал-Иршад ли-л-'ибад» имеется ряд сходных моментов с «Икд ал-джид» и «Худжат Аллах ал-балига». Объединяет авторов и стремление приблизить священный текст к рядовому верующему - оба писали толкования к Корану на родном языке. Не исключено, что мы имеем дело с результатом индийского влияния на среднеазиатскую мысль, и можно говорить о непосредственном заимствовании. В то же время характерный для обоих авторов ссылочный материал во многом подталкивает к мысли о наличии общих истоков. Исходные принципы выдвинутой ими концепции: абсолютизация сунны, «открытие дверей *иджтихада*», отрицание *таклида* и другие положения классической теории *усул ал-фикх* присутствовали в трудах Шафи'и, Байдави, Багави, Ибн Хумама и др. Шаху Валиаллаху и Курсави были хорошо знакомы эти работы. В их сочинениях нередко ссылки на авторов, чьи книги веками использовались в качестве учебников медресе ханафитского толка, содержание которых вовсе не содействовало закреплению принципа *таклида*. Это подтверждается тем, что они продолжали применяться и в джадидских медресе, о них благосклонно отзывались М. Биги, Р. Фахреддин. Книги эти читали, переписывали, обсуждали поколения шакирдов. О предосудительности *таклида* и законности *иджтихада* знали всегда. Потому совершенно необоснованно приписывание Курсави роли «первооткрывателя дверей *иджтихада*».

Индийский мыслитель, по словам Дж.Тримингэма, «дал новый интеллектуальный импульс в рамках доктрины орденов. Валиаллах пытался оживить дух мусульманской философии и примирить *шар'* и *масаввуф*»<sup>1</sup>. Не исключено, что этот импульс, охвативший индийскую ветвь тариката, последовательно передаваясь через цепь Мусахан Дахбиди - Нияз Кули Туркмени - Абу Наср Курсави - Шихабеддин Марджани, и стал той искрой, вызвавшей в конечном счете взрыв джадидизма. В этом случае учение Шаха Валиаллаха можно рассматривать как один из истоков таких на первый взгляд далеких и не связанных между собою процессов, разделенных в пространстве и во времени, как идейные

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. - М., 1989, С.110

движения в Поволжье и Египте.

### **Заключение.**

Связи со Средней Азией на протяжении столетий играли исключительно важную роль в духовной жизни татарского народа. Особенно возросло значение бухарских медресе для татар после русской колонизации. Благодаря тесным связям, любые изменения в религиозно-интеллектуальной жизни региона находили отклик в татарской мысли.

Начало критического направления в татарской общественной мысли следует искать в творениях суфийских поэтов XVII-XVIII вв. Курсави принадлежал к той же плеяде воспитанников среднеазиатских шейхов, что и предшествующие поэты. Но критика его имела гораздо больший резонанс, поскольку перешагнула за рамки поэтической дидактики, - мысль Курсави орудовала в пространстве систематизированного богословского знания.

Курсави видел в Бухаре источник, питавший татарскую мысль, не очистив который, невозможно что-либо изменить у себя на родине. И вступление в конфликт с определенными кругами Бухары скорее было попыткой не разрыва со среднеазиатской традицией, а укрепления ее расшатавшихся основ, что спонтанно должно было привести к оживлению умов его соотечественников.

То обстоятельство, что взгляды Курсави, помимо его шейха разделяли и другие известные лица, окончательно опровергает мнение о Бухаре к. XVIII – нач. XIX вв. как «оплоте обскурантизма». Очевидно, что позиция Курсави отражала умонастроения определенной части среднеазиатских улемов. С этой точки зрения учение Курсави предстает как своеобразный плод татарской мысли, окончательно созревший на среднеазиатской почве и органично впитавший в себя все многообразие общего идейного наследия, и одновременно - как отражение общей тенденции развития мусульманской мысли, усилившейся в ряде регионов (например, в Индии) на рубеже XVIII-XIX вв.

### **Содержание диссертации было отражено в следующих публикациях автора:**

- 1.Идиятуллина Г. Проблема иджитхада и Абу Наср Курсави // Катановские чтения. 1998. сб. статей. - Казань: «Мастер Лайн», 1998. - С.128-136;
- 2.Идиятуллина Г. Ижтинад һәм Г. Курсави жәнәплары // Татарстан. - 1998. - №2. - Б. 31-34 (при переводе допущены неточности).
- 3.Идиятуллина Г. Габденнасыр Курсави // Г. Курсави Кешеләрне тугры юлга күндерү / гарәпчәдән З. Максудова тәрж.; фәнни мөхәррир Р. Мөхәммәтшин. - Казан: Иман, 1999. - Б. 6-22



с) —

*Отпечатано в ООО «СИДДХИ-СЕКЬЮРИТИ».  
Казань, ул. Журналистов, 1/16, офис 211.  
Тел. (8432) 76-74-59  
Лицензия №0130 от 1.08.98 г. Заказ №382.  
Тираж 100 экз. Бумага офсетная. Печать – ризография.*