

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ "ИНСТИТУТ
ИСТОРИИ ИМЕНИ ШИГАБУТДИНА МАРДЖАНИ АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН"**

На правах рукописи

АДЫГАМОВ РАМИЛЬ КАМИЛОВИЧ

**БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ И
ПРИУРАЛЬЯ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX В.: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ И
ТЕНДЕНЦИИ ОБНОВЛЕНЧЕСТВА В МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЕ**

Специальность 5.6.1. – Отечественная история (исторические науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора исторических наук

КАЗАНЬ – 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. Историография проблемы и обзор источников.....	33
1.1. Степень историографической изученности темы.....	33
1.2. Характеристика источниковой базы исследования.....	62
Глава 2. Исламская религиозная традиция у татар в контексте развития общемусульманской богословско-правовой мысли.....	93
2.1. Возникновение и развитие исламского права.....	93
2.2. Развитие исламской религиозной традиции у татар во второй половине XVIII – начале XX в.	148
Глава 3. Обновленческая ревизия методологии исламского права и ее влияние на татарскую богословскую мысль	173
3.1. Развитие идей иджтихада и таклида в ханафитской правовой традиции ...	173
3.2. Историческая трансформация взглядов татарских богословов на таклид и иджтихад	187
3.3. Становление идеи коллективного иджтихада среди мусульман Поволжья и Приуралья	209
Глава 4. Особенности трансформации татарской богословско-правовой мысли на территории округа Оренбургского магометанского духовного собрания.....	228
4.1. Основные тенденции по обновлению исламских институтов в округе ОМДС и их влияние на общественно-культурную жизнь татар мусульман.....	228
4.2. Дискуссии по проблемам модернизации исламских правовых традиций в трудах татарских богословов	249
4.3. Обсуждение проблем исламской богословско-правовой мысли в татарской периодической печати	297
4.4. Применительная практика циркуляров ОМДС в общественной жизни татарского общества	321
Заключение	340
Список использованных источников и литературы	349
ПРИЛОЖЕНИЕ	385

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования. Мир за последнее десятилетие настолько изменился, что люди оказались в ситуации, когда необходимо мобилизовать ресурсы для сопротивления вызовам, а порой и прямым угрозам, так или иначе ставящим под сомнение их существование. И чем более сильными становятся нападки на жизнедеятельность общества, тем оно активнее, с одной стороны, стремится солидаризироваться в борьбе против этих угроз, и тем острее, с другой стороны, проявляются национальные и этноконфессиональные отличия и настойчивее звучат призывы к сохранению исторической и культурной самобытности народов.

Из сказанного выше очевидно, что необходимость решения проблем национального возрождения России, укрепления ее силы, а также все более увеличивающийся интерес к социально-культурному достоянию проживающих в ней народов и этносов актуализирует поиск ответа на вопрос, как в сложившихся условиях – экономических, политических, социальных, культурных и пр. – использовать тот мощный потенциал, который заложен в национальных традициях. Кроме того, чрезвычайно важно определить роль и значимость этого наследия, а также установить, что именно из данного багажа является живой, созидательной силой, нуждается в сохранении, упрочении, бережной передаче потомкам, а что следует рассматривать как не пригодный к использованию и даже опасный пережиток.

При этом не подлежит сомнению тезис о том, что именно традиции являются устойчивыми элементами культуры, а преемственность между прошлым и будущим поколениями становится условием благосостояния общества, ибо консолидирующую и созидующую связь между всеми формами и уровнями его существования обеспечивает обращение к этому надежному инструменту регуляции социального устройства, определяющему специфику функционирования всех современных институтов.

Как известно, ход исторического процесса в том или ином виде отражается на формировании и становлении общественного сознания, которым в свою очередь может определяться и обуславливаться как развитие социума, так и его упадок. Данное утверждение чрезвычайно актуально в контексте настоящего диссертационного исследования, поскольку на примере многовековой истории татар, на материале которой оно проведено, эта закономерность подкрепляется многочисленными фактами. Так, в течение почти полутора столетий – периода конца XVIII – начала XX в. – идеологическое настроение татарского общества определяла направленность на обновление, при этом традиционные для него исламские законы не переставали играть ключевую роль. Однако сохранение мощного консервативного пласта – силы традиций ислама – неизбежно сталкивалось со структурными и ментальными изменениями в российском обществе в целом, когда стало очевидно, что буржуазные отношения в государстве укоренились настолько, что капиталистический путь его развития был уже predetermined. Безусловно, такая раздвоенность вела к значительным трансформациям в массовом сознании татар, в частности наиболее образованных представителей этой нации, понимающих и нередко приветствующих необходимость радикальных преобразований, но, с другой стороны, учитывающих невозможность отхода от привычных норм, понятий и концепций ислама, которыми в течение нескольких столетий определялась жизнь татарского общества и насильственное расставание с которыми могло бы привести его к идеологической или даже фактической гибели.

Отсюда представляется вполне закономерным тот факт, что векторами развития татарского общества обозначенного периода стали два, на первый взгляд, антагонистичных направления – религиозный консерватизм и возрожденчество, стремление к достижению которого виделось его приверженцам в реформировании всех сфер жизнедеятельности социума.

Идеологические и мировоззренческие инновации были встречены сопротивлением консервативно настроенных представителей общества, опасавшихся, что реформирование – это отход от религии и ее законоустановлений, и хотя такая полемика, самая ожесточенная фаза которой продолжалась вплоть до револю-

ции 1917 года, сейчас утихла, ее отголоски и сегодня вызывают исследовательский и практический интерес.

В настоящее время значимость для изучения такого объекта, как различных по формам народных традиций, особенно очевидна в связи с тем, что остро назрела необходимость определения перспектив социального развития и формирования стратегии для достижения намеченных целей, одна из которых – повышение благосостояния общества наряду с его морально-нравственным оздоровлением. Однако было бы несправедливым утверждение, что эти соображения назрели только сейчас. Выдающимися представителями татарской учености, богословами, писателями, деятелями культуры, преподавателями и государственными служащими прошлого оставлено бесценное интеллектуальное наследие, посвященное этой теме. Среди тех, кто предлагал самые разные варианты решения накопившихся и ставших чрезвычайно острыми проблем, следует упомянуть Г. Курсави, Марджани, Г. Утыз-Имяни, И. Хальфина, Х. Фаизханов и многих других.

И хотя в их воззрениях очевидны расхождения: одни считали, что, будучи основанной на исламских традициях, жизнь татар, во всяком случае некоторые ее стороны, подлежит реформированию, а другие категорически отвергали нововведения, квалифицируя их как непозволительные новшества – бид'а, от которых татар-мусульман необходимо «очистить», в целом они были движимы общей идеей – сохранить национальную идентичность татарского народа и определить дальнейшие пути его развития.

Сторонники разворота народа к той вере, от которой, по их мнению, он отошел, подвергали скрупулезному анализу правовые аспекты шариата с целью доказать, что решения возникающих в актуальной действительности вопросов уже в нем представлены и они не подлежат переосмыслению. Апеллируя к каноническим трудам ханафитского права, такие, в частности, специалисты по религиозной догматике, как Г. Утыз-Имяни, И. Динмухаметов и их единомышленники, были убеждены, что только тот ислам является истинным, который очищен от недопустимых наслоений и требующих порицания новшеств, и исключительно

при условии осознания этого факта ислам станет единственным и верным путем, идя по которому татарское общество возродится.

На современном этапе развития российского исламоведения проблема поиска модели общественного развития остается актуальной. Как и прежде, выбор направления – идти с Кораном вперед к обновлениям или же вернуться назад к Корану, к его первоначальным и не подлежащим переименованию установлениям – представители духовенства осуществляют исходя из того, какой им представляется специфика функционирования ислама, параллельно пытаясь ответить, в частности, на вопросы: какова роль имама сегодня и каким должен быть современный мусульманин?

В настоящее время все чаще предпринимаются попытки найти точки соприкосновения между религией и естественной наукой, и это, по мнению диссертанта, объяснимо тем научно-техническим и цивилизационным развитием, какой мир претерпел со времени зарождения ислама. В частности, Рустам Батров, первый заместитель муфтия РТ, в одной из своих статей размышляет о месте теории эволюции в исламском мировоззрении¹. Однако и такие известные мыслители прошлого, как М. Бигиев, З. Камали, Р. Фахретдин стремились дать научное толкование различным религиозным догматам.

По-прежнему требуют разрешения некоторые хотя и частные, но не менее важные вопросы исламского права. Например, еще с болгарского периода богословы пытаются выяснить, какими особенностями характеризуется процесс совершения ночной молитвы в летнее время². Будучи чрезвычайно острым и активно обсуждаемым в конце XVIII – начале XX в., он снова стал вызывать исследовательский и практический интерес, а именно в постперестроечный период, когда религиозное возрождение активизировалось. И если в 90-е годы методики расчета времени молитв, подкрепленной научно-богословскими аргументами, не суще-

¹ Батров Р. Первыми идеи эволюции озвучили мусульманские мыслители // БИЗНЕС Online. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/112796> (дата обращения: 28.05.2020).

² Адыгамов Р.К. Проблема ночной молитвы в наследии татарских богословов // Умма. URL: <http://e-umma.ru/node/1366> (дата обращения: 20.05.2013).

ствовало, то в 2013 г. этот вопрос был рассмотрен на заседании Совета улемов ЦРО – ДУМ РТ, где время было установлено официально¹. При этом следует отметить, что в своей основе это время рассчитывалось с опорой на фетву известного татарского богослова Г. Баруди и решение, принятое Международной исламской академией фикха².

Еще одна проблема – допустимы ли межконфессиональные браки – по-прежнему остается актуальной. Ш. Марджани, посвятивший ей свой трактат «Тазкират ал-муниб»³, фактически занимал бескомпромиссную позицию, считая христиан язычниками, следовательно, браки с ними недопустимыми, в то время как точка зрения большинства представителей современного духовенства более либеральна.

Вызывает споры не имеющий до сих пор однозначного решения вопрос, связанный с понятием «халяль». Если в теоретическом аспекте это слово терминологически конкретно, то на практике присуждение данной категории сопряжено со множеством трудностей. Например, о недозволённости использования кож⁴, выделанных немусульманами, и употребления алкогольных напитков писал в своих трудах Г. Утыз-Имяни. Между тем для современного духовенства первая проблема актуальна лишь отчасти: внимание сегодня акцентируется преимущественно на обуви, изготовленной из свиной кожи. Однако всё, что касается продуктов питания, сегодня рассматривается значительно шире ввиду увеличения их ассортимента, разнообразия видов, появления новых входящих в их состав ингредиентов и т.д. Таким образом, решение вопросов халяльного питания – это постоянный и непрерывный процесс, и потому при большинстве духовных управлений существуют комитеты «Халяль», которыми инициируются специальные исследо-

¹ Самигуллин К.И. О введении нового времени молитвы // Islamtoday. URL: http://islamtoday.ru/blogi/kamil_hazrat_samigullin/o-vvedenii-novogo-vremeni-molitvy (дата обращения: 06.07.2015).

² Международное исламское учреждение для углубленного изучения исламской юриспруденции и права, расположенное в Джидде, Саудовская Аравия. Основано в 1981 г.

³ См. Марджани Ш. Тазкират ал-муниб / Ш. Марджани // Рук. ОРК НБ КГУ. № 692.

⁴ Утыз-Имяни Г. Рисаля ад-дибага / Г. Утыз-Имяни // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. 39 фонд. № 46. 19 с.

вания и проводится добровольная сертификация пищевой продукции, если те или иные предприятия желают ее производить.

Еще одна значимая в аспекте шариатской догматики и ее практического применения проблема, которую многие татарские богословы прошлого пытались решить, – это круг и специфика прав женщин-мусульманок. В настоящее время реализация гражданских прав регулируется государством, однако нерешенные вопросы остались и сегодня. В частности, довольно острой для современного мусульманского общества России является проблема допустимости присутствия мусульманок на месте работы или в учебных заведениях с покрытой головой, как того требует религия, например, в платках. Муфтий, председатель ЦДУМ Т. Таджуддин по этому поводу отмечал, что современным мусульманкам хиджаб (полностью покрывающий голову и шею платок) уже носить не обязательно, этот элемент одежды не является непреложным требованием¹. Однако большинство российских муфтиев не разделяют это суждение и пытаются найти свое решение этого вопроса. О том, что он чрезвычайно важен, свидетельствует такой факт. Председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин обратился с соответствующим письмом к Президенту России², а муфтий Москвы А. Крганов выступил в защиту прав мусульманок, желающих беспрепятственно следовать религиозным канонам в одежде, на заседании общественной палаты РФ³.

Еще один нерешенный и очень острый вопрос – это отношение к ваххабизму. Некоторые мусульманские богословы еще на рубеже XIX–XX вв. пытались решить, насколько решительным и бесповоротным должен быть возврат к первоначальному исламу, к ортодоксальному следованию морально-этическим принципам, но ограничивались при этом лишь богословскими аргументами⁴, в то вре-

¹ Талгат Таджуддин не считает обязательным ношение хиджаба в школах // Ансар. URL: <http://www.ansar.ru/rfsng/2015/02/10/57566> (дата обращения: 10.02.2016).

² Равиль Гайнутдин о мигрантах, мечетях, хиджабах и проблемах уммы // РИА новости. URL: <https://ria.ru/20130320/927967479.html> (дата обращения: 15.04.2020).

³ В вопросе о хиджабах пора ставить точку после широкого обсуждения. URL: <https://www.interfax-russia.ru/south-and-north-caucasus/main/v-voprose-o-hidzhabah-pora-postavit-tochku-posle-shirokogo-obsuzhdeniya-muftiy-krzanov> // Интерфакс (дата обращения: 21.05.2018).

⁴ Расулев З. Избранные произведения. Уфа, 2000. 152 с.

мя как сегодня духовенство, принимающее активное участие в общественной жизни, решительно заявляет, что в данном случае вопросы включают и политический аспект и потому они должны решаться на государственном уровне.

Таким образом, можно отметить, что есть проблемы, которые еще в конце XVIII – начале XX в. будоражили умы представителей интеллектуальной элиты мусульманского социума и которые остаются актуальными и сегодня, но решаются они уже на качественно новом уровне, исходя из современных реалий. Часть этих проблем находит богословское, а часть – законодательное решение. При этом не вызывает сомнения утверждение, что оставлять эти вопросы без внимания – значит подвергать риску жизнь общества в целом, поскольку, будучи не решенными, они могут приводить к трагическим последствиям, а некоторые из них, как показывает практика, уже коснулись и Татарстана. Актуальность исследования заявленной проблемы обусловлена рядом причин, основной из которых является чрезвычайная динамичность происходящих в современной России процессов, отличающихся сложностью и противоречивостью и приводящих к самым разным результатам, нередко неожиданным и не всегда позитивным.

Диссертант полагает, что объект настоящего исследования – наследие татарских богословов, если его адекватно и грамотно использовать, может стать ценнейшим научно-методическим инструментом и позволит решить если не все, то большое количество проблемных вопросов и ситуаций частного характера. В свете вышесказанного считаем, что принять решение, которое станет эффективным и правильным, можно только с учетом вызовов текущей действительности, и потому современному духовенству и ученым, в частности историкам, необходимо более тесно сотрудничать друг с другом. Тем более что во многих субъектах Российской Федерации, в том числе в Республике Татарстан, созданы все условия для такого взаимодействия. Так, новое руководство ЦРО – ДУМ РТ не только с большим почитанием относится к прошлому татарского народа, к традициям и интеллектуально-духовным достижениям своих предков, но и делает реальные шаги к сохранению важных исторических свидетельств, в частности, переиздает трактаты авторитетных и малоизвестных богословов, занимается сбором собственно-

го фонда редких книг и рукописей, создавая все необходимые условия для сохранения этих ценных материалов.

Объектом настоящего исследования является идейное наследие татарских богословов, отраженное в их фетвах, трактатах, статьях, опубликованных в периодической печати, а также зафиксированных в циркулярах ОМДС, **предметом** – эволюция идей и концептуальных положений по основным и частным вопросам исламского права.

Хронологические рамки исследования охватывают период со второй половины XVIII – до начала XX в. и связаны с возрождением и последующим развитием богословия, выразителями которого были татарские ученые и духовные деятели Волго-Уральского региона, следствием чего стала реформа системы мусульманского образования, возникновение джадидизма и значительные социальные преобразования мусульманской уммы не только Поволжья и Урала, но и всей России. Кроме того, это также оказало влияние на идеи мыслителей Центральной Азии.

Территориальные рамки исследования включают в себя преимущественно Волго-Уральский регион Российской империи как основную территорию проживания мусульманских богословов, а также регионы Средней Азии, где некоторые из них получали образование.

Степень разработанности научной проблемы. Историография обозначенной в диссертационном исследовании проблемы базируется на источниках, анализ и систематизация которых позволяет отнести их к трем временным периодам. Первый – это дореволюционная историография, довольно продолжительный хронологический этап, на протяжении которого некоторые концептуальные положения формировались, проходили т. н. апробацию и устанавливались или, напротив, отвергались. Второй этап – это историография советского времени (1920–1990-х гг. XX в.), менее продолжительный этап по сравнению с первым, однако ничуть ему не уступающий по интенсивности и разнообразию проходящих в течение него событий. Третий этап – это постсоветская историография (с 1991 г. и по настоящее время) – время, когда некоторые проблемы, казалось бы ранее решенные,

вновь актуализировались, а вкупе с новыми, ситуативно обусловленными, они потребовали более глубокого и детализированного анализа.

К источниками первого, дореволюционного этапа, относятся не потерявшие своей актуальности труды Ш. Марджани, М. Рамзи, Р. Фахретдинова, посвятивших свои исследования самым разным темам— от анализа истории распространения и укрепления ислама на территории Поволжья до изучения и письменного изложения жизненного пути богословов прошлого.

Предметно интересовались биографическими данными выдающихся и малоизвестных религиозных деятелей и ученые, труды которых составляют историографию второго периода. Так, в 1920-е гг. к наследию татарских богословов обращались Г. Рахим, Г. Губайдуллин, Г. Сагди, Дж. Валиди и другие представители татарской интеллектуальной элиты.

Позднее, в середине двадцатого столетия, такие специалисты в области обозначенной тематики, как В. М. Горохов и У. Беяева обращались к наследию татарских богословов, которых они считали прогрессивными мыслителями, формирующими идейно-мировоззренческий климат не только современного им общества, существующего в парадигме классовых отношений, но и последующих.

В конце второго этапа, в 1980-е гг., наследие представителей татарской богословской мысли многоаспектно анализировалось А. М. Шариповым, М. А. Усмановым и Я. Г. Абдуллиным и др. При этом следует отметить, что в работах указанных и многих других авторов прослеживалось влияние официальной государственной идеологии, согласно которой только те мыслители, труды которых содержали концептуальные положения доктрины советского общества, могли быть признаны прогрессивными, следовательно, достойными изучения.

Третий этап отечественной историографии, стартовавший в последнее десятилетие XX века, характеризуется нарастанием тенденции, выразившейся, в первую очередь, в постепенном отходе в сторону осуждения некогда обязательных, обусловленных советской идеологией методологических установок. К работам такого характера можно отнести исследования отечественных ученых Р. М. Мухаметшина, А. Н. Юзеева, А. Г. Хайрутдинова, Г.Г. Идиятуллиной, Л.И. Алма-

зовой и др.

Стоит отметить, что не только в отечественной историографии имеются источники, где предметом изучения является наследие татарских богословов. Основные вехи их биографии и становления как знатоков исламской догматики, а также специфика тех исторических процессов, под влиянием которых она формировалась, излагаются в работах зарубежных исследователей, например, М. Кемпера, Мараша, П. Сартори. Тематический охват в этих исследованиях довольно широк, при этом они посвящались и вопросам частного характера. Так, последний из названных авторов предпринял попытку установить статус кадиев, которые участвовали и принимали решения в разрешении споров по хозяйственно-бытовым и семейным делам.

В числе посвященных кругу обозначенных вопросов работ, изданных уже в настоящее время, можно указать на исследования Д. А. Шагавиева, Д. Усмановой, Д. Де Виза, Дж. Эдена, И.А. Мухаметзарипова, Е.Ю. Смоларц и других отечественных и зарубежных ученых.

Отдельную группу составляют исследования ученых из Узбекистана как советского, так и постсоветского периода. К первым можно отнести труды таких авторов, как Н. Фиолетов, Х. С. Сулейманова, Ф. Бакиров, а ко вторым – работы С. Б. Тиллабоева, Ш. А. Эшонова, Н. С. Зайнобиддинова, Ё. А. Султонова, И. И. Бекмирзаева, Л. Асроровой и др.

Следует подчеркнуть, что каждый из перечисленных выше исследователей анализирует тот или иной объект, применяя частнонаучные научные подходы. Так, представляет интерес кандидатская диссертация И. Бекмирзаева, посвященная фетвам из книги «Аль-Мухит» Бурхониддина Махмуда Ал-Бухари, а в научной работе Л. Асроровой рассматриваются фетвы, представленные в конкретных источниках, которые хронологически классифицируются по периоду развития исламского богословия.

Целью диссертационной работы является определение роли татарских богословов в становлении социокультурных и религиозных традиций татарского общества во второй половине XVIII – начале XX в.

В соответствии с целью исследования в работе ставятся следующие **задачи**:

- рассмотреть соотношение традиций и модернизма в татарском обществе второй половины XVIII – первой четверти XX в.;
- изучить основные труды татарских богословов, посвященные проблемам фикха (исламского права);
- проанализировать историю становления исламского права;
- выявить, на каких теоретических источниках основано исламское право;
- исследовать идеи татарских богословов, изложенные в их основных трудах;
- исследовать идеи татарских богословов, нашедшие отражение на страницах периодической печати;
- определить, как идеи богословов были реализованы в практической деятельности, зафиксированной в материалах циркуляров ОМДС.

Методология и методы исследования. Проблематика, обозначенная в исследовании, хотя и была частично изучена ранее, однако развернутое представление о становлении, развитии татарской богословской мысли, частные вопросы, затрагиваемые богословами, в полной мере отражены не были. В этой связи автору исследования необходимо было решить ряд проблем, имеющих отношение к поиску методов научного познания. В ходе различных форумов и конференций, а также на страницах научных изданий учеными высказываются различные точки зрения относительно методологии научных исследований, посредством которых решаются вопросы в области истории, общественной мысли или теологии. При этом, несмотря на различие мнений, большинство склоняется к применению уже известных подходов. Более того, продолжают быть актуальными дискуссии относительно научной и общественной ценности подходов марксизма. В то же время новое поколение исследователей, получивших теологическое образование в России или за рубежом, ставит вопросы о приемлемости использования элементов методологии, принятой в мусульманской теологии. В частности, в тех случаях, когда для установления аутентичности текста основных источников ислама исследуется санад (цепочка передатчиков). Такая ситуация неизбежно приводит к

некоторым необоснованным заимствованиям, а также возникает опасность эклектичности, когда в ходе работы исследователь может соединить разнородные идеи и положения и при отсутствии единого и логичного подхода к анализируемым фактам прийти к неверным выводам.

В этой связи автор диссертации полагает, что объективность исследования определяется верно сформированным методологическим аппаратом. Так, прежде всего в нем применялись такие общие подходы, как объективность и научность. К специальным приемам исследования, собственно историческим, следует отнести идеографический, сравнительно-типологический, методы диахронического анализа и периодизации, а также другие приемы, посредством применения которых обеспечивается надежность и объективность получаемых результатов.

В ходе исследования автор опирался на ряд общепризнанных принципов и методологических подходов. Одним из базовых является **принцип научности**. Профессор А.Т. Степанищев указывает, что данный метод – это «фильтр, пренебрежение которым приводит к получению либо ошибочной, либо искаженной информации»¹. Данный научно-методологический инструмент позволяет сузить формулировку исследуемой проблемы до максимально точного положения, выявить объект и предмет, обозначить цель и задачи, разрешаемые для ее достижения. Кроме того, применяя данный метода, исследователь получает возможность наметить круг источников и литературы, выбрать наиболее оптимальные методы научного познания в соответствии с особенностями источниковой базы исследования.

Не менее значимым является **принцип объективности**, применение которого позволяет исключить вероятность искажения исторических фактов и неуместной вариативности их интерпретации, устранить противоречия между имеющимися данными при описании тех или иных событий, тем самым способствуя

¹ Степанищев А.Т. История: методология научного исследования и преподавания: монография. М., 2009. С. 84.

максимально адекватному изложению и, соответственно, пониманию реальной действительности.

На наш взгляд, это дало возможность беспристрастно изучить и проанализировать исторические события, устранить лакуны и неточности в биографиях теологов, наиболее развернуто представить их учения со всеми присущими им противоречиями, что позволило сформировать целостное представление о развитии теологической мысли и ее связи с историческими процессами, а также установить, как происходил взаимообмен идеями между богословами, ведущими свою деятельность в различных регионах, где проживали мусульмане. Данный принцип чрезвычайно актуален в настоящее время, поскольку новому поколению имеющих специальное теологическое образование и занимающихся обозначенной проблематикой исследователей присущ в той или мере выраженный субъективизм и предвзятость в толковании фактов и источников.

Важным по значимости является **принцип историзма**, предполагающий изучение каждого явления, события и идеи в процессе их развертывания во времени – от зарождения и последующей эволюции к становлению и, если таковое происходит, отмиранию. Применение принципа историзма дает возможность выявить преемственность между эпохами, а также каждой из них дать объективную оценку, предполагающую выявление ее особенностей и возможностей¹. В соответствии с принципом историзма в ходе работы были изучены значимые факты, события, идеи, особенности аргументации, зафиксированные в исследуемых источниках. В итоге удалось выявить взаимосвязь между развитием теологической мысли и историческими обстоятельствами, непосредственными свидетелями, а нередко и участниками которых были сами мыслители. Это дало возможность анализировать процессы, явления и тенденции в рамках конкретной исторической обстановки и проследить процесс эволюции теологической мысли. В результате максимально точно и детализированно были представлены жизнь и деятельность

¹ Теория и методология истории: учебник для вузов / Отв. ред. В.В. Алексеев, Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев, Л.Е. Гринин. Волгоград, 2014. С. 388.

татарских теологов, выявлена связь между теми или иными происходящими в жизни отдельного богослова событиями с общеисторическим контекстом. Использование обозначенного принципа привело к тому, что причинно-следственные связи между изучаемыми историческими событиями и их влияние на формирование и эволюцию теологической мысли в регионе было многоаспектно изучено и объективно представлено в исследовании.

Применение принципа учета социального фактора дает возможность представить разные стадии эволюции общественных процессов в их связи с интересами самого социума и его конкретных представителей. Его использование дало возможность исследовать политику Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства, Российской империи по отношению к мусульманскому населению, выявить, какими были устремления и потребности, чаяния и притязания как населения в целом, так и отдельных представителей интеллектуальной элиты, и исходя из этого провести анализ теологических источников. В итоге диссертант пришел к заключению, что идеи теологов коррелируют с интересами мусульманского социума, будучи сформированными в условиях идейно-мировоззренческой специфики, присущей каждому из исследуемых государств.

Принцип всесторонности подразумевает, что диалектический подход к предмету исследования позволяет всесторонне изучить его свойства, связи и отношения. Безусловно, не только одному исследователю, но даже коллективу ученых сложно найти подход, который полностью предостережет от абсолютизации и односторонности¹. Однако применение данного метода дает исследователю возможность проанализировать с разных позиций все стороны изучаемых предметов и явлений, многогранность их взаимосвязей, влияющих на эволюцию как общественной мысли в целом, так и идей отдельно взятого теолога. В рамках данной работы это дало возможность максимально многомерно изучить предмет и на основе достоверной информации дать ему объективную оценку.

¹ Зеленов Л.А. История и философия науки: учеб. пособие для магистров, соискателей и аспирантов / Л.А. Зеленов, А.А. Владимиров, В.А. Щуров. 2-е изд., стереотип. М., 2011. С. 251.

Кроме того, для достижения цели исследования были применены общенаучные методы познания, в частности анализ сведений с точки зрения их взаимосвязи и взаимообусловленности, синтеза полученной информации, что позволило систематизировать факты и исторические события, определявшие вектор развития общественной мысли в Волго-Уральском регионе.

На материале сведений и документально подтвержденных данных диссертант делал заключения, применяя целый ряд логических приемов. Так, исследуя проблему от частного к общему он пришел к выводам относительно характера причин тех или иных событий и их следствий. Это позволило сформировать целостное представление и максимально развернуто представить картину, отражающую особенности формирования и эволюционирования теологической мысли как результата многоаспектного взаимодействия исторических событий и фактов. Использование этих методов позволило установить степень влияния политической системы, существующей в государстве, на религию, а социально-экономических изменений – на вектор движения общественной мысли в целом и теологической в частности¹.

Использование **метода синтеза** дало возможность соединить выявленные этапы исторического процесса становления исламского права как составляющие части единой системы, функционирующей в комплексе внутренних и внешних связей. В результате этого в рамках исследования была создана объективная картина эволюции исламского права как в глобальном, так и локальном масштабе.

Использование **метода анализа** дало возможность разложить учение отдельно взятых богословов на существенные составные элементы и выявить проблемы и вопросы, имевшие актуальность в конкретный исторический период и на конкретной территории. Для достижения этой цели были использованы различные виды анализа.

¹ Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. М., 2000. Т. I: А–Д. С. 448; Т. II: Е – М. С. 581; Зеленев Л.А. История и философия науки: учеб. пособие для магистров, соискателей и аспирантов / Л.А. Зеленев, А.А. Владимиров, В.А. Щуров. 2-е изд., стереотип. М., 2011. С. 251.

В частности, применение **метода терминологического анализа** дало возможность конкретизировать значение понятий, без которых выводы в данном исследовании могли быть иными. Диссертант, придерживаясь позиции ряда исследователей, в частности Н. И. Смоленского, считает, что в рамках любого научного исследования на историческую тематику анализ термина – его содержания, понятийного значения, специфики как языкового знака – имеет сущностно важное значение, поскольку в ситуации хронологического дистанцирования от исследователя изучаемого им временного промежутка позволяет установить, каков был точный смысл данных терминов именно в этот период¹.

В частности, значимую роль играет проведение сравнительного анализа определений, даваемых исследователями, понятию «иджтихад». Некоторые западные и российские ученые, в частности Я. Абдуллин и А. Юзеев, трактовали его как абсолютно независимое суждение. Однако в мусульманской теологии иджтихад представлялся как суждение богослова, вынесенное им исключительно на основании священного текста. На наш взгляд, именно такого понимания термина следует придерживаться при анализе содержания трудов теологов, так как значительно большая их часть написана либо в духе классического усул ал-фикха, либо со ссылкой на принципы этой науки. Во-вторых, подобное понимание данного термина, с нашей точки зрения, важно и в силу того, что вопросы, ясно раскрытые в основных источниках ислама, с позиции классического фикха не могут служить предметом иджтихада теологов. Это дает возможность отделить идеи тадждида в наследии теологов от идей реформаторства в трудах мыслителей. Диссертант полагает, что именно с этим связаны разногласия в понимании термина «джадидизм» в среде исследователей. Как указывает известный теолог и историк М. Рамзи, «изначально джадидизм представлял собой движение, ратовавшее за обновление системы мусульманского образования. Но позднее к нему примкнули общественные деятели, желавшие реформировать мусульманское общество в це-

¹ Смоленский Н.И. Теория и методология истории. 2-е изд., стер. М., 2008. С. 243-249.

лом, ставившие под сомнение такие религиозные предписания, как хиджаб»¹. В этой связи понимание термина «джадидизм» необходимо подвергнуть ревизии, что в итоге приведет к переосмыслению исторических событий и позволит сделать иные выводы, отличные от заключений, представленных в исследованиях советского и постсоветского периодов.

Большое значение для данного исследования имел **метод синхронного анализа**. Его использование дало возможность изучить как ход развития исламской традиции в конкретном регионе, выявляя специфику этого процесса, так и эволюцию теологической мысли в ограниченном временными рамками историческом срезе. Сравнивая социально-политические события и их влияние на религиозную ситуацию в регионе, удалось проследить процесс изменения объекта исследования во времени. Таким образом, можно наблюдать распространение и развитие исламской традиции в болгарский период, кратковременный упадок на момент начала монгольского завоевания, расцвет в период Золотой Орды и Казанского ханства, длительный упадок в период с середины XVI века до третьей четверти XVIII века и новый этап возрождения, продолжавшийся вплоть до революции 1917 года. Анализ динамики развития богословской мысли позволил выявить существование корреляции ее развития с упомянутыми историческими периодами. Особенно ярко это проявилось во второй половине XIX в., когда социальные и технологические изменения заставили теологов обратить внимание на различные достижения естественных и гуманитарных наук.

Кроме того, в рамках исследования был использован **сравнительно-исторический метод**, что дало возможность провести сравнительный анализ исследований дореволюционного, советского и постсоветского периодов, а также трудов отечественных и зарубежных исследователей по обозначенной проблеме. Это позволило сформировать объективное видение эволюции исламской традиции в регионе, на основании которого были опровергнуты выводы некоторых ис-

¹ Рамзи М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи ваки' Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2002. С. 308.

следователей, сделанные под влиянием как советской идеологии, так и подходов к наследию теологов с позиции только одной области научного знания, в частности философии.

Посредством применения сравнительно-исторического метода диссертанту удалось расширить пространственные границы и выйти за временные рамки исследования, чтобы применить его результаты в анализе событий и тенденций текущей действительности, а также использовать положительный опыт прошлого. Так, ряд положений, по нашему мнению, необходимо учитывать в деятельности ДУМ РТ и Совета улемов ДУМ РТ, а также частично внедрить в содержание программ по некоторым предметам, преподаваемым в РИИ и КИУ.

Следующий метод – **историко-диахронный** – дал возможность выявить степень и характер влияния социально-политических и экономических изменений на объект исследования, что позволило сформулировать прогноз относительно дальнейшего развития теологической мысли не только в Волго-Уральском регионе, но и в странах СНГ.

Использование **проблемно-хронологического метода** дало возможность выявить ключевые проблемы: влияние социально-политических и экономических условий на развитие теологической мысли, соотношение иджтихада и таклида и отражение этого вопроса в трудах теологов; наиболее актуальные проблемы мусульманского права в истории и современности; основные векторы развития фетвотворчества; деятельность совещательных теологических органов с целью решения насущных для мусульман проблем.

Использование **ретроспективного метода** дало возможность выявить и показать причинно-следственные связи и закономерности эволюции теологической мысли. Последовательность изучения событий прошлого дала возможность проследить, как изменялась роль религии в общественной жизни, а также насколько логичными и зависимыми от времени и места были изменения вердиктов, выносимых теологами прошлого.

Использование **метода типологизации** дает исследователю возможность систематизации изучаемых объектов и явлений посредством разбиения их на классы и типы, имеющие общие и особенные свойства. В частности, анализируя этапы развития исламского права, представленные в трудах теологов и академических исследователей, автор выявил, по каким основаниям они осуществляли эту периодизацию. Исследование идей богословов позволило разделить их на два главных лагеря: традиционалистов и модернистов.

Применение комплекса вышеназванных методов дало возможность провести анализ объекта и предмета исследования в ретроспективном аспекте, выявить наличие корреляции между социальными условиями и теологической мыслью, помогло определить логический ход работы и структурировать материал диссертации.

Кроме методов, которые были обусловлены целью и задачами, автор использовал ряд подходов, позволивших изучить различные аспекты обозначенного в работе объекта как феномена, представляющего для науки особый интерес.

Применение **диалектического подхода** дало возможность исследовать, каким образом и в каких условиях в системе мусульманской теологии происходило взаимодействие сторонников обновления и традиционалистов, которые, будучи представителями антагонистичных направлений, вплоть до настоящего времени находятся в противостоянии и конкурируют за влияние на умы верующих.

Использование **системного подхода** дало возможность взглянуть на исламскую теологию как на единую систему, элементами которой являются не только теоретические науки, но в то же время большое внимание уделяется практическому применению знания, а также установить, что на формирование идейных позиций богословов влияет множество факторов – принадлежность к мазхабу, тарикату, понимание иджитхада и отношение к нему, труды богословов других регионов мусульманского мира.

В то же время исламская теология неразрывно связана с иными системами, которые также могут оказывать на нее влияние и определять вектор ее развития. Особенно наглядно это прослеживается при изучении периода второй половины

XIX – первой четверти XX в. Во-первых, у теологов, получивших образование в медресе Средней Азии, происходит осознание его несовершенства, в результате чего они выступают с идеей о необходимости провести реформы программ, изменить методику преподавания и учебные пособия. Во-вторых, глубокое познание точных и гуманитарных наук открывает новые горизонты их применения при вынесении фетв. В-третьих, осознание коренных социально-политических изменений в Российской империи толкает их к поиску новых ответов на актуальные для мусульман вопросы, связанные с географическим положением, экономическими взаимоотношениями и др. Знакомство с трудами и идеями как средневековых, так и современных им теологов и мыслителей мусульманского мира заставляет некоторых из них изменить свои взгляды на вопросы таклида и иджитхада, признания и отрицания авторитетов и т.д. В то же время объективная оценка ситуации, осознание кризиса мусульманской уммы, ее научного и технологического отставания вынуждает искать пути выхода из сложившегося положения. Все это в итоге приводит к формированию различных теорий относительно дальнейшего существования татарского социума.

Таким образом, применение системного подхода позволило выявить широкий спектр внутренних и внешних связей системы, степень и вектор их влияния на конечный результат при формировании теологической мысли, который в итоге привел российскую мусульманскую элиту к активному участию во внутривнутриполитической жизни Российской империи.

Применение **деятельностного подхода** подразумевало изучение деятельности мусульманских теологов как системы принимаемых ими мер, которые были направлены на сохранение этноконфессиональной самобытности татар. Однако мнения теологов по этому вопросу были различными. Если одни считали необходимым привести жизнь российской мусульманской уммы к соответствию предписаниям основных источников ислама, изложенным в традиционных книгах ханафитского мазхаба, то другие, считая необходимым отказаться от мазхабического наследия, искали новые пути, чтобы по-новому понять основные источники исла-

ма и найти ответы, соответствующие требованию времени, специфике конкретного места и нуждам социума.

Данный подход в первую очередь предполагал изучение процесса духовного обогащения мусульман посредством сохранения и воспроизведения мусульманской культуры через систему исламского образования и последующей переоценки как ее самой, так и всего теологического наследия.

Большое значение для понимания особенностей социальной и культурной среды имеет использование **ценностного подхода**. Можно согласиться со словами И.В. Фролова, заявившего следующее: «Изучение ценностей, разделяемых большинством членов общества в те или иные исторические периоды, позволяет, по нашему мнению, отразить качественную специфику социокультурной системы, понять ее человеческий смысл, альтернативы ее движения и развития»¹. Как заметил первый президент РТ М.Ш. Шаймиев, «религия отделена от государства, но не от общества»². В силу того, что ислам, начиная с болгарского периода вплоть до настоящего времени, играет роль одной из главных ценностей народа, он оказывает векторообразующее влияние на общественную мысль в целом.

Ценностный подход показывает, что в болгарский, золотоордынский, а также в период Казанского ханства ценностные ориентиры государства и обществ совпадали, что стало причиной развития теологической мысли. После завоевания Казанского ханства и в течение всего советского периода ценностные ориентиры государства и мусульманского социума были в основном противоположными, и теологи ставили перед собой совсем иную задачу – сохранить религиозные устои народа.

В ходе работы над темой исследования автор установил, что в ряде научных сочинений выводы некоторых ученых не соответствуют основным идеям, изложенным в трудах татарских теологов. Можно отметить случаи бездоказательно-

¹ Фролов И.В. Ценностный подход в изучении истории // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки. 2009. № 2 (14). С. 133–137.

² Шаймиев М.Ш. Минтимер Шаймиев: у Горбачёва существовали возможности не допустить развала СССР // Парламентская газета. URL: <https://www.pnp.ru/politics/2017/01/19/mintimer-shaymiev-u-gorbachyova-sushhestvovali-vozmozhnosti-ne-dopustit-razvala-sssr.html> (дата обращения: 27.03.2021).

сти и заданности выводов, стереотипности трактовки событий, которые долгое время считались неоспоримыми, что было обусловлено соответствующими идеологическими установками. В этой связи автором был использован богатый материал, представленный в работах отечественных и зарубежных исследователей, и сделаны собственные выводы.

Автор диссертации ставил перед собой цель объективно и полно раскрыть процессы становления и развития теологической мысли в Поволжье с учетом политических и социально-экономических особенностей конкретного исторического периода.

Принципы, методы и подходы, использованные в ходе исследования, дали возможность сформировать оптимальную структуру диссертации и определить логику изложения материала, чтобы показать достоверную картину бытования теологической мысли. Полученные результаты могут быть полезны как для работы в системе Духовных управлений мусульман РФ в целом, так и в деятельности некоторых государственных структур.

Понимание ценностей мусульманского социума, особенностей его исторического развития, потребностей и актуальных проблем может помочь в выстраивании адекватных взаимоотношений с мусульманской уммой.

Источниковая база исследования. Обращение к интеллектуальному наследию богословов и необходимость анализа истоков и принципов функционирования установлений шариата предопределили выбор соответствующих источников для исследования. Их можно разделить на три группы. В первую входят опубликованные и неопубликованные труды богословов, во вторую – статьи из периодической печати, изданные в конкретный период, в третью – циркуляры Оренбургского магометанского духовного собрания (далее – ОМДС).

Из числа богословских работ диссертанту представлялись значимыми и особо ценными для изучения изданные трактаты. Так, им анализировались труды Г. Утыз-Имяни, в частности, написанное им на ранних этапах становления мировоззренческой позиции сочинение «Тухфат ал-Ахбаб фи таджвид калами ар-Рабб» («Дар любимым о верном чтении книги Всевышнего»); Г. Курсави «Иршал ли ал-

‘ибад» («Наставление рабам божьим»), выделенный нами из всех прочих, поскольку другие работы богослова посвящены проблемам толкования Корана и частным аспектам вероучения, исследование которых не являлось целью данной диссертации. Кроме того, исследовательский интерес диссертанта был обращен к трудам Ш. Марджани, а именно: «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-‘иша’, даже если не исчезает вечерняя заря»), «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» («Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара»), «Хакк ал-ма‘рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак» («Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»). Из числа трудов М. Бигиева в рамках данного исследования не менее ценными были такие, как «ал-Мувафакат фи усул аш-шари‘а» («Консенсусы в основах шариата»), «Кава‘ид фикхийа» («Правила фикха»), «Закят», «Озын көнләрдә рузә», «Мәет якмак мәсьәләсе» («Вопрос о кремации тел покойных»). Мировоззренческие концепции Г. Баруди и Р. Фахретдина и их идеи относительно ряда конкретных вопросов преимущественно были изложены в периодической печати и отчасти в таких трудах, как «Гыйбадат саляс: закят, руза, хадж», «Гыйбадат саляс: китабас-салят», «Хуснуль гибада», «Аль-гукуд ас-саляс. Никах, таллак, ямин», «Суаль ва джаваплы Бада-аль-магариф ауваль-назафат», «Китап ас-салават очун татимма», «Жавамигуль кәлим шәрхе» и «Дини ижтимагый мәсәлэләр».

Неопубликованные источники – это сочинения богословско-правового характера, написанные на арабском и татарском языках. В частности, к ним относятся три работы Г. Утыз-Имяни, даты создания которых и имена их переписчиков до сих пор остаются неизвестными: «Рисала ад-Дибига» («Трактат о выделке кож», по мнению ряда авторитетных исследователей, письменно он был зафиксирован приблизительно на рубеже XVIII и XIX столетий), а также «Рисала шафакия» («Трактат о закате») и «Замм шурб аш-шай» («Осуждение ритуала чаепития»), относительно которых имеет место версия, что они могут быть написаны или самим Утыз-Имяни, или одним из его учеников приблизительно в тот же хроно-

логический период. Ко всем перечисленным работам диссертант имел доступ, работая в Отделе редких книг библиотеки Лобачевского (г. Казань). К числу таких источников относится и неопубликованный трактат Ш. Марджани «Газкират ал-муниб би-‘адам тазкийат ахл ас-салиб» («Напоминание раскаивающегося об отсутствии очищения христиан»).

Периодическая печать. Хотя до революции татарами издавалось большое количество газет, для целей исследования было отдано предпочтение тем из них, статьи и публикации, а зачатую и целые рубрики в которых имеют религиозное содержание. Диссертанту на основании сравнительного анализа удалось установить, что они объединены почти схожей проблематикой – обращением к тому или иному аспекту веры, но для достижения цели, поставленной в данном исследовании, предпочтение было отдано ряду наиболее известных изданий, содержание которых тематически наиболее приближено к обозначенному нами предмету – газете «Әд-Дин вә әл-әдәб», «Шура», «Мәглүмәте мәхкәмәи шәрғия Оренбургия», «Дин вә мәғыйшәт».

Циркуляры ОМДС. Циркуляры представляют собой документацию Оренбургского магометанского духовного собрания, предназначенную по большей части для внутреннего использования. На сегодняшний день сами дела хранятся в Государственном архиве Республики Башкортостан, однако они до сих пор не систематизированы. При этом сборники этих циркуляров издавались до революции, а некоторые из них продолжали выходить и в 90-е годы. Для достижения целей данного исследования было отдано предпочтение опубликованным документам ввиду их доступности.

Научная проблема исследования определяется необходимостью выявления, систематизации, обобщения методологических приемов и решений по частным вопросам исламского права, изложенным в трудах татарских богословов конца XVIII – начала XX в.

Степень научной новизны определяется следующими критериями:

Во-первых, в научный оборот были впервые введены до сих пор не исследованные богословские трактаты, в частности рукописные труды богословов обо-

значенного периода.

Во-вторых, впервые была изучена проблема периодизации исламского права, проанализированы различные подходы к ее формированию, в частности, на основе произведения «Тарих ат-ташри'» выявлены и оценены особенности периодизации, сформированной представителями мусульманской учености и предлагаемой исламоведами стран Запада и СНГ. В результате было отдано предпочтение периодизации, представленной в работе Б. Хашматуллы, однако автором диссертационного исследования она сама и хронологические рамки этих этапов были скорректированы.

В-третьих, впервые проведен анализ формирования, использования и понимания термина «иджтихад» в мусульманском праве, а также в западном и российском исламоведении. Выявлено, что некоторые исследователи сводили значение этого понятия лишь к рациональному подходу при оценке установлений ислама. В то же время в своей основе иджтихад не распространяется на вопросы, установленные категорическими текстами основных источников ислама.

В-четвертых, впервые проведен обзор современных подходов к иджтихаду в исламском мире и выявлено, что главной и наиболее перспективной тенденцией на сегодняшний день является предпочтительность коллективного иджтихада.

В-пятых, впервые проведен теологический анализ идей богословов, изложенных в трактатах и на страницах периодических изданий.

В-шестых, впервые проведен анализ содержания циркуляров ОМДС, выявлена основная проблематика документов.

Положения, выносимые на защиту

1. Возрождение и развитие богословской мысли татар происходило в русле двух разнонаправленных тенденций: традиционализма и обновленчества. Влияние идей западных и русских мыслителей было менее значимым, хотя и нашло отражение в трудах М. Бигиева, Р. Фахретдина, З. Камали, Кадири и др.

2. Анализ истории становления правовой мысли в мусульманском богословии позволил установить, что после пророческого периода иджтихад являлся главным инструментом законотворчества мусульманских богословов и про-

должает быть таковым в настоящее время. В ходе исторического развития методологии богословских изысканий сформировалась идея «коллективного иджтихада», ставшего основным вектором развития исламского права. Этот процесс характерен как для традиционных мусульманских стран, так и для регионов, где мусульмане представляют меньшинство.

3. Исследование истории трансформации взглядов татарских богословов на проблему соотношения иджтихада и таклида выявило, каким образом по данному вопросу эволюционировала богословская мысль. Если Г. Утыз-Имяни и Г. Курсави считали необходимым следование мазхабу, то Ш. Марджани, Г. Баруди допускали выход за его рамки. В то время как А. Буби, Р. Фахретдин, напротив, предлагали непосредственно обращаться к основным источникам ислама, а М. Бигиев, будучи убежденным сторонником этой позиции, выступал даже с критикой идей имамов, являвшихся основоположниками мазхабов.

4. Татарские богословы поднимали и пытались решать как богословские проблемы методологического характера, так и частные вопросы, являвшиеся актуальными для татарского социума конца XVIII – начала XX в., при этом не потерявшие свою значимость для исламского дискурса и в период бывшего СССР, и в настоящее время.

5. На татарскую богословскую мысль оказывали влияние два главных фактора – религиозное мировоззрение, основанное на принятии и исполнении догм и законов ислама, а также убеждения русских и европейских мыслителей в необходимости социально-экономических перемен. Религиозное мировоззрение сочетало в себе как общемусульманские тенденции, так и обусловленные текущей социально-политической ситуацией, характерной для конкретного региона. К первым следует отнести идею о необходимости строгого соблюдения предписаний основных источников ислама, ко вторым – то, что у представителей татарской нации статус в государстве определялся не по национальному признаку, а в аспекте подданства Российской империи. Это вынуждало татар, с одной стороны, стремиться к сохранению этноконфессиональной самобытности, а с другой – тре-

бовало выстраивания взаимоотношений с представителями иных культур на принципах взаимного принятия и толерантности.

6. Реагируя на публично обсуждаемые вопросы и потребности общества, а также на статьи в периодической печати, татарские богословы пытались решать богословские проблемы, которые были актуальными для социума в конкретный исторический период. Прежде всего это касалось вопросов иджтихада, которые неоднозначно понимались последователями различных мазхабов, что, безусловно, становилось проблематичным в практикоприменении религиозных установлений. Кроме того, это разрешение тех или иных ситуаций, связанных с торгово-экономическими и семейными отношениями, с необходимостью вывести заключение относительно какого-либо частного, но чрезвычайно важного аспекта. Так, требовались актуальные и конкретные решения относительно того, например, какими правами наделены современные мусульманские женщины, каковы правила наследования, а также по следующим важным для практики вопросам: как с учетом некоторых объективных обстоятельств, например, климатических и географических особенностей, должны совершаться молитвы и соблюдаться посты, какова специфика и последовательность исполнения хаджа, каково в исламе отношение к музыке и т.д. Обширность тематики обсуждаемых проблем и стремление общества согласовать свои действия с канонами шариата свидетельствовали не только об идеологическом влиянии ислама на мировоззрение татар, но и о том, что все аспекты жизнедеятельности татарского социума были регламентированы религиозными законоустановлениями.

Теоретическая значимость диссертационного исследования определяется тем, что, будучи комплексным, оно расширяет границы знаний о тех или иных событиях, их предпосылках и последствиях, дополняет науку новым фактологическим материалом о специфике и направлении развития научно-богословской деятельности мыслителей заявленного периода, что особенно ценно с учетом малой изученности данной проблематики в отечественной истории.

Как известно, **практическая ценность диссертационной работы** – один из показателей ее успешности. Автор полагает, что сформулированные в данном ис-

следовании результаты и выводы станут отправной точкой для поиска других, но смежных направлений научных изысканий, будут способствовать при составлении, например, реестра трудов и сочинений, входящих в бесценное наследие богословов-татар, помогут более детально представить событийный ход некоторых процессов, касающихся истории татарской богословской мысли в целом, а также понять значимость их влияния на формирование идеологических концепций у мыслителей, представляющих регионы, традиционно населенные мусульманами. На основе результатов диссертационного исследования могут быть созданы программы для факультативов и спецкурсов, например «История и современное состояние татарского богословия», «Арабо- и персоязычные источники мусульманских народов СНГ», при проведении спецсеминаров и подготовке соответствующих учебных пособий. Стоит особо отметить, что результаты исследования уже нашли применение в решениях, вынесенных Советом улемов ЦРО ДУМ РТ. Они касаются правил определения времени молитв, а также начала и конца месяца рамадан в Республике Татарстан.

Степень достоверности и апробация результатов работы.

Известно, что ценность любой научной работы определяется, в том числе, достоверностью полученных результатов. Для успешного решения этой задачи диссертант опирался на обширную базу источников, имеющих принципиальное значение и используемых в качестве фактических материалов. К их числу относятся как неопубликованные, так и изданные труды богословов, тексты из периодической печати и документы ОМДС, в которых представлены и решаются проблемы исламского права.

Научные результаты диссертации прошли апробацию в ходе участия автора более чем в десяти международных конференциях в России, Турции, Узбекистане и Казахстане, более двадцати региональных конференциях в Казани, Москве, Дербенте, Челябинске, Троицке. Также они были опубликованы в рамках 38 статей и монографий, из которых 21 являются публикациями в журналах, рекомендованных ВАК и 1 SCOPUS, 5 монографий. Выводы, заключения и рекомендации нашли практическое применение в следующем:

1. Были подготовлены экспозиции, посвященные биографии и деятельности Ш. Марджани, М. Бигиева и др., в музее-заповеднике «Казанский кремль».

2. Разработан курс «Татарское богословское наследие», предназначенный для студентов Казанского исламского университета и Российского исламского института.

3. Собран, систематизирован и подготовлен материал для использования в рамках просветительских телепередач на каналах «ГТРК Татарстан» и «ТНВ Планета».

4. В 2013 г. Советом улемов ДУМ РТ утвержден метод расчета времени молитв на основе временного пояса на территории Республики Татарстан, необходимость которого была обусловлена тем, что в период существования СССР у верующих не было возможности установить время по методу, предложенному и научно обоснованному Ш. Марджани, и оно было установлено произвольно (утренней и ночной молитве отводилось 1,5 часа в течение всего года), что не соответствовало необходимым требованиям. Использование материала диссертации позволило сформировать метод установления хронологических границ, в котором совмещены фетвы о допустимости астрономического расчета Ш. Марджани и о необходимости ориентироваться на ближайший регион Г. Баруди, а также другие подходы.

5. Разработана методика определения времени поста для цикла месяцев с апреля по август. В связи с географическими особенностями визуальное определение времени начала месяца рамадан осложняется, а также затруднительно установление времени начала дневного поста во многих регионах России.

6. Ежегодно в соответствии с методикой ДУМ РТ в виде таблиц оформляются данные о времени совершения молитв, адресованные мусульманам, живущим в различных регионах России, что позволило создать комфортное приложение для мобильных телефонов.

7. Проведены лекции по истории российского богословия для учащихся ряда школ, прихожан мечети г. Чистополя, студентов медресе «Мир Араб» и другие мероприятия образовательно-просветительской направленности.

Структура диссертации, определяемая необходимостью решить поставленные задачи и достичь заявленную цель, представлена логично скомпонованным содержательным единством нескольких частей. Оно включает введение, четыре разделенных на параграфы главы, заключение и библиографический список, в который внесены все привлеченные к исследованию источники. В вводной части сообщается о том, чем обусловлена его актуальность, представлено, какова на текущий момент развития исторической науки степень разработанности темы диссертационной работы, обозначены цель и необходимые для ее достижения задачи, сформулированы аргументы относительно научной новизны, теоретической значимости и практической ценности полученных диссертантом результатов, а также представлены выносимые на защиту положения. Глава I посвящена анализу степени исследованности проблематики, источникам исследования и избранной для достижения цели методологии. Глава II включает в себя анализ взглядов представителей мусульманского богословия и академического исламоведения на периодизацию исламского права, а также изложенную с соблюдением принципа хронологической последовательности и событийного единства историю зарождения и эволюционирования мусульманского богословия в Поволжье от эпохи Средневековья до современности. В ней анализируется, каким образом и в каком объеме в отдельные периоды истории ислам влиял на формирование татарской общественной мысли, а также дается обзор трудов татарских богословов, затрагивающих проблемы права. Глава III посвящена исследованию истории становления мусульманского права, рассмотрению взглядов мыслителей на проблему иджтихада, а также современным правовым тенденциям в исламском богословии. В главе IV проведен анализ идей татарских богословов, отраженных в их трудах и на страницах периодической печати, и изложенных в циркулярах ОМДС тезисов, в которых воплотились решения по вопросам целого ряда аспектов исламского права. Кроме того, автором на основании полученных результатов даны рекомендации и намечены пути решения некоторых важных с точки зрения диссертанта проблем. Заключение представляет собой обобщение итогов исследования.

Глава 1. Историография проблемы и обзор источников

1.1. Степень историографической изученности темы

Историография проблемы формируется на основании обращения к источникам, содержательно и предметно отражающим те или иные аспекты истории исламского права и его развития, и хронологически структурируется по трем периодам: историография дореволюционная, времени существования Советского Союза, до начала 1990 гг. включительно, а также современная. Разделение источников на два последних периода обусловлено принципиальным различием в подходах к решению ряда значимых вопросов. Так, фактически все советские авторы понимали ислам в качестве системы догм и учений реакционного характера, радикально противоположной транслируемым в Советском Союзе идеям свободы, единства, бесклассовости и пр. указаниям, согласно которым, например, ограничиваются права женщин в гражданских правах, не функционируют общественные институты и не действуют официальные законы, не развивается, а, наоборот, скатывается в мрачное прошлое общество и т. д. Безусловно, ни о какой адаптации религиозных положений в жизни общества, по крайней мере в официальных источниках, не заявлялось.

Однако среди трудов, посвященных истории и культуре ислама в целом, все же стоит выделить работы, авторы которых проявляли максимальную для того времени научную объективность. Так, в первую очередь следует обратить внимание на исследования В. В. Бартольда и А. Е. Крымского. У первого из названных исследователей интерес представляют шестой том собрания сочинений «Работы по истории ислама и арабского халифата» и «Исламъ». В этих трудах раскрывается история доисламской Аравии, халифата, а также даются общие сведения о вероучении и духовной практике ислама. Из работ А. Е. Крымского ценной для данного исследования была монография «История мусульманства». В ней автор раскрывает историю доисламской Аравии, описывает жизнь пророка Мухаммада, а также приводит разные данные о Коране.

Список исследований дореволюционного периода представлен множеством

сочинений, из которых особого рассмотрения требуют труды Марджани¹, Рамзи² и Фахретдинова³. В них наиболее развернуто представлена история зарождения, распространения и последующего закрепления в Поволжье ислама, а также ценные сведения о биографии богословов.

В начале советского периода деятельность представителей татарского богословия изучали Г. Сагди⁴, Г. Рахим, Г. Губайдуллин⁵ и Дж. Валиди⁶.

В этих трудах наследие татарских богословов рассматривается с точки зрения его формирования в условиях классового общества, и в этом контексте сами мыслители причисляются к разряду прогрессивных. К этому же периоду можно отнести труды А. Аршаруни, Х. Габидуллина⁷, где особое внимание уделяется идеологическим аспектам, на фоне которых развивалась религиозная структура мусульман в начале XX века.

В середине двадцатого века исследованием деятельности татарских богословов занимались в основном В. М. Горохов⁸ и У. Беляева⁹.

В 1980-е гг. жизнь и деятельность татарских богословов рассматривалась в исследованиях А. М. Шарипова¹⁰, М.А. Усманова¹¹ и Я.Г. Абдуллина¹. В их рабо-

¹ См. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. В 2-х т. Казань, 1897.

² См. Рамзи М. М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. в 2-х т. Оренбург, 1908.

³ См. Фәхрәддин Р. Асар. Оренбург, 1904. 375 с.

⁴ См. Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы. Казань, 1926.

⁵ См. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Казан, 1923.

⁶ См. Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917г. М., 1923.

⁷ Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Казань: Издательство «Иман», 2002. 189 с.

⁸ См. Горохов В. М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941; Горохов В.М. Школьное образование среди татар Поволжья в XIX и начале XX века: дис. ...д-ра. ист. наук. Казань, 1947.

⁹ См. Беляева У. Г. Утыз-Имәни. Борынгы татар адабияты. Казан. 1963.

¹⁰ См. Утыз-Имәни әл-Болгари Г. Шигырльәр, поэмалар. Казан, 1986.

¹¹ См. Усманов М. А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Х. Фаизханова о школьной реформе / М. А. Усманов // Ш. Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. ст. Редколл.: Я. Г. Абдуллин (отв. ред.) и др. Казань, 1990.; Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: Повесть о жизни и деятельности / М. А. Усманов. Казань: Тат кн. издат., 1980; Усманов М. А. Источники книги Ш. Марджани «Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» / М. А. Усманов // Очерки истории Поволжья и Приуралья. Казань, 1969.

тах также прослеживается влияние советской идеологии, в рамках которой прогрессивными могли быть только те труды и воззрения мыслителя, в которых находила отражение официальная идеологическая доктрина. Проблемы мусульманского реформаторства рассматриваются в труде М.Т. Степанянц «Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.)»². Автор дает общую характеристику процессу реформации в исламе, выявляет ее социальные и гносеологические корни, анализирует реформаторские политические концепции и современные теории социального развития по исламскому пути.

В историографии нового времени, особенно непосредственно перед распадом СССР, все отчетливее стала проявляться тенденция к отходу от воззрений, сформированных в недрах советской идеологии, от присущих ей методологических установок. Среди подобных фундаментальных работ отечественных ученых можно выделить исследования таких специалистов, как Р. М. Мухаметшин³, А. Н. Юзеев⁴, Л. И. Алмазова⁵ и др.

Несмотря на объективно меньшее количество работ, авторами которых являются зарубежные ученые, некоторыми из них также внесен существенный вклад в пополнение копилки сведений, важных в аспекте обозначенной проблематики. Так, биографии и труды татарских богословов, а также специфика исторических процессов, послуживших причиной формирования их мировоззренческой позиции, представлены в сочинениях немецкого ученого М. Кемпера⁶ и турецкого

Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII – XVIII вв. / М. А. Усманов. Казань: Изд-во Казан ун-та, 1972. 222с.

¹ См. Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. Казань: ТКИ, 1976. 319 с.

² Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М.: «Наука», 1982. 248 с.

³ См. Мухаметшин Р. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI – XIX вв. // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения; Сб. материалов международного научного семинара «Христианско-исламское пограничье: история, современность и перспективы». Казань, 1994; Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань, 2003.

⁴ См. Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVIII – XIX в. Казань: Иман, 1998. 137 с.

⁵ См. Алмазова Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань, 2003.

⁶ См. Кемпер М. Между Бухарой и средней Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами // Мир ислама. 1999. №1. С. 160-161; Kemper M. Sufis und Gelehrte

историка И. Мараша¹.

Монография М. Кемпера «Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством»² позволила расширить данное исследование. Помимо классических вопросов исламского права, автор уделяет внимание взглядам татарских богословов на проблему политического статуса мусульман Российской империи. В своей статье «Sihabuddin al-Margani als Religionsgelehrter»³ он рассматривает Марджани как богослова, историка, мюрида суфийского ордена накшбандийа. По мнению автора, творчество богослова дало толчок модернистской тенденции в идеях российских богословов. А в статье «Между Бухарой и Средней Волгой: столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами-традиционалистами» он анализирует как связи между Поволжьем и Средней Азией, так и конфликт между богословом и представителями среднеазиатской религиозной школы.

Мараш И. в своей монографии анализирует обновленческие движения в исламском мире и прежде всего у татар. Исследователь раскрывает идейную основу деятельности в этом направлении, а также устанавливает, к каким результатам она привела. В работе сообщается, что одним из таких существенно важных итогов было издание в Казани Корана.

Кроме того, личность и вклад Г. Утыз-Имяни в общественную мысль татар изучалась Р. Адыгамовым и была представлена в его диссертации «Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX в.»⁴. В ней рассматривается исто-

in Tatarien und Baschkirien, 1789-1899: der Islamischer Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

¹ См. Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850-1917). Казань, 2005.

² Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

³ Kemper M. Sihabuddin al-Margani als Religionsgelehrter / M. Kemper // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, bd. 1. P.129-165.

⁴ Адыгамов Р.К. Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2006. 192 с.

рический период, биография, творчество Г. Утыз-Имяни, а также идеи ученого относительно вопросов методологии исламского права, его частных проблем и этики.

Жизнь и творчество Г. Курсави подробно исследованы и изложены в диссертации Г.Г. Идиятуллиной «Абу Наср Курсави и среднеазиатские истоки татарской общественной мысли конца XVIII – начала XIX века: по материалам трактата "ал-Иршад ли-л-'ибад"»¹. Автор проводит анализ связей между идейными направлениями Поволжья и Средней Азии, раскрывает биографию Г. Курсави, анализирует его труд «ал-Иршад ли ал-'ибад», дает оценку взглядам богослова. Также у автора есть и отдельные статьи, посвященные данной проблематике².

Наиболее изученной является личность и деятельность Ш. Марджани. В частности, как философа его рассматривает А. Н. Юзеев. Одной из наиболее важных работ является монография «Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабо-мусульманская философия», опубликованная в 1992 г.³, а также ряд других исследований⁴. А. Юзеев подробно описывает религиозно-реформаторские и просветительские идеи Ш. Марджани⁵, раскрывает их суть. В то же время автор анализирует и богословские идеи мыслителя, однако дает им оценку с точки зрения философской методологии.

¹ Идиятуллина Г. Г. Абу Наср Курсави и среднеазиатские истоки татарской общественной мысли конца XVIII - начала XIX в.: По материалам трактата "ал-Иршад ли-л-'ибад": дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2001. 205 с.

² См. Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII - XVIII вв. // Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ: URL: <http://tataroved.ru/publication/jad/2/g13> (дата обращения: 21.03.2016).

³ Юзеев А. Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабо-мусульманская философия / А. Юзеев. Казань, 1992. 156 с.

⁴ Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель / А.Н. Юзеев. Казань, 1997. 60 с.; Его же. Марджани о классификации наук (рациональные и традиционные) / А.Н. Юзеев // Философия и теология: сходство и различие. Сборник статей. Казань, 2004. С.59-66.

⁵ Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители). Книга вторая / А.Н. Юзеев. Казань, 1998. С.14-31, 53-63; Его же. Татарская религиозно-философская мысль X-XIX веков / А.Н. Юзеев // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002. С.125-137; Его же. Татарская философская мысль татарского народа / А.Н. Юзеев. Казань, 2007. С. 71-80, 91-98.

Позднее, в 1998 году, был издан сборник статей по материалам международной научной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения Шигабутдина Марджани. Особую значимость для настоящего исследования представляют опубликованные в нем статьи Ибрагима Тауфика и Р.М. Мухаметшина¹. Научную работу Т. Ибрагима также можно особо выделить и в сборнике статей, изданных по материалам международной научной конференции, посвященной 190-летию со дня рождения Ш. Марджани. В ней Т. Ибрагим уделяет особое внимание идеям Марджани, связанным с вопросами межконфессиональной толерантности.

Особое внимание следует уделить диссертации Д.А. Шагавиева «Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века»². В ней автор раскрывает историю калама, описывает жизненный путь Ш. Марджани и указывает на то, каким значимым был его вклад в исламскую богословскую науку, а также анализирует труд богослова «ал-Хикма ал-балига» и его богословские взгляды на вопросы вероучения.

Еще одна монография, посвященная творчеству богослова, была опубликована М.Х. Юсуповым. Автор преимущественно изучает труды Ш. Марджани, посвященные истории. Исследование³, в котором анализируются лингвистические особенности труда богослова, принадлежит Р.Т. Юзмухаметову. В его диссертации рассматривается сугубо языковая сторона «Мустафад...», при этом биография и богословские идеи Марджани не представлены.

¹ Тауфик И. О Марджани – историке и реформаторе / И. Тауфик // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. Казань, 1998. С. 143-145; Мухаметшин Р.М. Идею наследие Шигабутдина Марджани в контексте религиозного обновления татарского общества в 1990-е годы / Р.М. Мухаметшин // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. Казань, 1998. С. 160-166.

² См. Шагавиев Д.А, Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века: дис. ... канд. ист. наук. Казань. 2010. 187 с.

³ Юзмухаметов Р.Т. Структура текста и языковые особенности "Китабе мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар": "Книга использованных сведений по истории Казани и Булгара": дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2002. 197 с.

Жизнь и творчество Г. Баруди довольно подробно изложены в диссертации Э.И. Биктемировой¹, которая раскрывает историю развития педагогической мысли в Казанском крае, вехи становления методической и творческой деятельности данного богослова. Автор проводит анализ просветительских, научно-методических воззрений Баруди и то, как они были практически реализованы в деятельности медресе «Мухаммадия». Не менее важным исследованием является диссертация Л.С. Хисамутдиновой². В ней раскрываются основные вехи жизни и общественно-политической деятельности Г. Баруди, анализируется просветительская деятельность богослова.

Среди научных статей, посвященных личности и деятельности Г. Баруди, можно отметить публикации Э.Н. Валеева³, М.Г. Самигулина⁴, Г.Р. Мирдияновой⁵, Н.Б. Абулханова, Р.А. Набиева⁶, А.Г. Мухаметшина⁷. Во всех перечисленных работах дается оценка педагогической, общественной деятельности богослова, а в работе Н.Б. Абулханова и Р.А. Набиева, кроме того, анализируются его религиозные взгляды.

Еще одним богословом, жизнь и творчество которого довольно подробно изучены, является М. Бигиев. Наиболее известными исследованиями в этой обла-

¹ Биктемирова Э.И. Педагогические воззрения и деятельность Галимджана Баруди: дис. ... канд. пед. наук. Казань, 2002. 180 с.

² Хисамутдинова Л.С. Общественно-политические взгляды татарского просветителя Галимджана Баруди: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. 172 с.

³ Валеев Э.Н. Истоки духовности: о книжной коллекции Галимджана Баруди // Вестник башкирского университета, 2007. Т. 12, № 4. С. 119 – 121.

⁴ Самигулин М.Г. Новые факты о последнем дневнике Г. Баруди // Минбар. Исламские исследования, 2014. Т.7, № 2, С. 101–104; Самигулин М.Г. Баруди и медресе «Мухаммадия» // Минбар. Исламские исследования, 2017. Т.10, № 2 С. 69–74.

⁵ Мирдиянова Г.Р. Труды Г. Баруди в системе татарской учебной книги // Вестник казанского государственного университета культуры и искусств, 2018. №1. С. 26 – 30; Мирдиянова Г.Р. Письменное наследие Галимджана Баруди в фондах научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского // «Историко-культурное наследие как потенциал развития туристско-рекреационной сферы» Материалы Международной научно-практической конференции, 2017. С. 187 – 191.

⁶ Абулханов Н.Б., Набиев Р.А. Отношение к Суннитским правовым школам в традициях мусульман Поволжья: «Золотая середина» во взглядах муфтия Галимджана Баруди // Вестник российского университета дружбы народов. Серия: История России, 2018. Т. 17, № 3. С. 538 – 550.

⁷ Мухаметшин А.Г. Просветительская и педагогическая деятельность Галимджана Баруди (Галиев Галимджан) (1857 – 1921) // Вестник башкирского университета, 2006. Т. 11, № 2. С. 131–135.

сти являются диссертации А.Г. Хайрутдинова¹ и Р.Р. Абдулхакова². Автор первой работы раскрывает особенности религиозного реформаторства в исламском мире, а также анализирует идеи М. Бигиева относительно таких тем, как всеохватность божественного милосердия, место и роль женщины в мусульманском обществе, социально-философские аспекты реформирования мусульманской правовой системы. Во второй диссертации анализируются только графо-фонетические и морфологические особенности трудов М. Бигиева и не уделяется внимание его идеям, общественно-политической, публицистической деятельности.

Помимо диссертации, А.Г. Хайрутдинов подготовил материалы для двух томов из серии «Антология татарской богословской мысли»³, посвященные анализу трудов богослова, где представлены также и переводы некоторых из них, и опубликовал ряд монографий и статей в научных журналах⁴.

¹ Хайрутдинов А.Г. Социально-философские аспекты татарского мусульманского религиозного реформаторства: на материалах творческого наследия Мусы Джаруллаха Бигиева: дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2004. 176 с.

² Абдулхаков Р.Р. Языковые особенности произведений Мусы Джаруллаха Бигиева: дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2007. 204 с.

³ Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 336 с.; Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / Муса Бигиев; Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2: Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию, Введение к трактату «Аль-Муафакат», Воззвание к мусульманским нациям, Женщина в свете священных аятов благородного Корана. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 256 с.

⁴ См. Хайрутдинов А. Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости. Казань, 1998. 40 с.; Хайрутдинов А.Г. Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань, 1999. 138 с.; Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. I. Казань: Иман, 2000. 71 с.; Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. 90 с.; Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. III. Казань: Иман, 2000. 52 с.; Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев и новая философия исламской правовой науки. Исламская мысль: традиция и современность, 2018. № 3. С. 171-187; Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев и татарское общественно-политическое движение в 1905-1917 годах // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья, 2020. Т. 2, № 10. С. 112-122; Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев: апологетика тюркской цивилизации в книге «Йаджудж» // Актуальные проблемы тюркологии: Россия и тюрко-мусульманский мир Материалы X Международной тюркологической конференции. Казань, 2021 Издательство: Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), 2021. С. 458-461; Хайрутдинов А.Г. Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «Йаджудж-Маджудж» // Minbar. Islamic studies, 2020. Т. 13, № 1. С. 117-134; Хайрутдинов А.Г. Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше // Ислам в современном мире: государственный и международно-политический аспекты, 2021. Т. 17. № 3. С. 145-164.

Из зарубежных исследований можно отметить работу М. Гермеца¹ «Муса Джаруллах Бигиев». В ней автор кратко раскрыл биографию богослова, описал его основные труды, проанализировал идеи.

Также следует отметить статьи Э.Н. Ахметовой², А. Кныша³, Ю.Н. Гусевой⁴, И.Ф. Гимадеева⁵, И. Зарипова⁶, Н.Б. Абулханова⁷, посвященные различным аспектам воззрений богослова.

Жизнь, творчество, идеи Г. Буби рассматривались в диссертациях Р.А. Гимазовой⁸ и А.А. Закирова⁹. Первый из названных исследователей рассматривает историю возникновения и развития медресе «Буби», педагогическую деятельность семьи Нигматуллиных-Буби, анализирует взгляды Габдуллы Буби на иджтихад и проблемы, связанные с правами женщин. В диссертации А.А. Закирова анализируются идейно-теоретические основы религиозно-реформаторской деятельности Г. Буби, раскрываются основные этапы его жизненного пути, а также точка зрения богослова на решение вопроса о том, каковы особенности ниспослания Корана, а также о состоянии и будущем мусульманской уммы. Помимо этого, авторами диссертаций был опубликован ряд статей¹⁰, где подробно раскрываются

¹ Гермец М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010. 169 с.

² Ахметова Э.Н. Муса Бигиев: жизнь и идея реформы образования // Татарское языкознание в контексте евразийской гуманитарной науки: материалы Международной научно-практической конференции. Казанский (Приволжский) федеральный университет. Казань, 2016. С. 35-422.

³ Кныш А. Реформация, которая не состоялась, или что бы сказал Муса Бигиев сегодня? // Россия и мусульманский мир. 2017. № 4. С. 135-142.

⁴ Гусева Ю.Н. Россия и страны востока: векторы взаимодействия и сотрудничества // Материалы Международной научно-практической конференции. Уфа: Издательство "Гилем", 2014. С. 361-365.

⁵ Гимадеев И.Ф. Муса Джаруллах Бигиев. «Основы реформ» перевод с татарского // Рах islamica. 2008. № 1. С. 33-45.

⁶ Зарипов И. Гуманистическая интенция джадидистской экзегетики (по материалам работы М. Бигиева «Фикх ал-Кур'ан») // Islamology. 2018. Т. 8, № 2. С. 29-39.

⁷ Абулханов Н.Б. Политические воззрения Мусы Бигиева: по материалам выступления на конференции в Лакхнау (Индия) 19 августа 1931 г. // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2021. №2. С. 40-46.

⁸ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: Конец XIX – начало XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. 215 с.

⁹ Закиров А.А. Религиозно-философские взгляды Габдуллы Буби: 1871–1922: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2018. 183 с.

¹⁰ Закиров А.А. Взгляды Г. Буби на вопросы наследования в арабо-мусульманской культуре // Филология и культура. 2013. № 1. С. 189-192; Закиров А.А. Категория отменяющих и отменен-

особенности воззрений Г. Буби по различным вопросам исламской богословской науки.

Также взгляды Г. Буби на проблемы семьи и воспитания¹ рассматриваются в статье Р.А. Валеевой и Г.Ф. Биктагировой. Отношение богослова к логике² анализируется в публикации М.Т. Шагидуллина. Позиция Г. Буби в отношении советской власти³ представлена в статье А.Х. Махмутовой.

Изучением взглядов З. Камали в рамках диссертационного исследования⁴ занималась Л.И. Тухватуллина. Хотя данная работа и не посвящена изучению отдельно персоналии З. Камали, однако в ней анализируются его взгляды на такие проблем, как сотворение Богом человека и его взаимосвязи с Творцом, соотношения веры и знания, свободы и воли, определение критериев нравственности, особенности отношений между мужчиной и женщиной.

Также есть ряд статей, посвященных изучению жизненного пути, педагогической, общественной деятельности и взглядов З. Камали. Среди них публикации

ных аятов Корана в трудах татарского богослова-просветителя Габдуллы Буби // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12, № 3. С. 67-76; Закиров А.А. Социальная значимость заката в трудах Габдуллы Буби (1871-1922) // Казанская наука. 2015. № 9. С. 38-41; Закиров А.А. Иджтихад в концепции Габдуллы Буби // Минбар. Исламоведческие исследования, 2009. Т. 2, № 1. С. 155-162; Закиров А.А. Габдулла Буби – религиозный философ и просветитель // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14, № 1. С. 137-150; Закиров А.А. Введение к религиозно-философскому трактату Габдуллы Буби (1871-1922) «Хакыйкатъ» [Истина] // Minbar. Islamic studies. 2018. Т. 11. № 3. С. 592-607; Закиров А.А. Философские размышления Г.Г. Буби о положении мусульманской уммы и путях ее развития // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2020. Т.2, № 10. С. 39-49; Закиров А.А. Семейное счастье по исламу согласно Г. Буби // Минбар. Исламоведческие исследования. 2012. Т.5, № 2. С. 75-83; Гимазова Р.А. Проблема иджтихада в трудах Г. Буби // Минбар. Исламоведческие исследования. 2015. Т. 8, № 2. С. 201-215; Гимазова Р.А. Некоторые дополнения в историю семьи Нигматуллиных-Буби (дореволюционный период) // Минбар. Исламоведческие исследования. 2014. Т. 7, № 2. С. 63-69.

¹ Валеева Р.А., Биктагирова Г.Ф. Проблемы семьи и семейного воспитания в трудах татарских просветителей Г. Буби, и Р. Фахретдина // Образование и саморазвитие. 2015. № 1. С. 44-47.

² Шагидуллин М.Т. Предмет логики как науки на примере сочинений Габдуллы Буби Нигматуллина // Научный обозреватель. 2012. № 6. С. 20-22.

³ Махмутова А.Х. Габдулла Буби в первые годы советской власти // Эхо веков. 2019. № 4. С. 115-126.

⁴ Тухватуллина Л.И. Концепция человека в арабо-мусульманской и татарской социальной философии: проблема трансформации: дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2002. 199 с.

А.М. Нигматуллина¹, А.З. Кулбахтиной², Ю.В. Ергина³, Л.И. Алмазовой⁴, Д.Р. Зайнутдинова⁵, Ш.Ш. Кагирова⁶.

Работ, посвященных жизни и деятельности Закира Кадыри, недостаточно, и потому отдельного упоминания заслуживает исследование Р.К. Вильдановой. В ее диссертации⁷ раскрываются основные этапы жизни богослова как педагога, а также факторы, повлиявшие на формирование его мировоззрения. Кроме того, дается анализ его взглядов, педагогической, просветительской, общественной и журналистской деятельности. Также автором диссертации написаны монография и несколько статей⁸, посвященных биографии Закира Кадыри, его общественно-

¹ Нигматуллин А.М. Из истории медресе «Галия» и несколько слов об организаторе медресе З. Камали // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. 2005. С. 468-469.

² Кулбахтина А.З. Зия Камали – основатель новометодного медресе «Галия» // Казанская наука. 2009. № 1. С. 79-85.

³ Ергин Ю.В. Зия Камали – основатель медресе «Галия»: трагические 30-е годы // Педагогический журнал Башкортостана. 2010. № 3. С. 145-160.

⁴ Алмазова Л.И. Критика представлений о вере (иман) в традиционной исламской вероучительной литературе и проблема единства мусульманской уммы в работе З. Камали «Религиозные установления» (Дини тәдбирләр, 1913) // Исламоведение. 2018. Т. 9, № 4. С. 38-52.

⁵ Зайнутдинов Д.Р. Правовые воззрения Зыяэтдина Камали в труде «Философия ислама» (Т. I) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2019. Т. 15, № 1. С. 119-138.

⁶ Кагиров Ш.Ш. Бедность как теологическая проблема в исламе (на примере полемики М. Бигиева и З. Камали) // Современная молодежь и духовные ценности народов России: Сборник материалов VI Республиканской студенческой научно-практической конференции. Казань, 2021. С. 103-109.

⁷ Вильданова Р.К. Закир Кадыри (1878 - 1954): общественно-политическая и журналистская деятельность: дис. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2013. 271 с.

⁸ Вильданова Р.К. Закир Кадыри и трансформация идей татарского национального движения в начале XX века // Симбирский научный вестник. 2011. № 2. С. 31-35; Вильданова Р.К. Закир Кадыри в истории татарского народа начала XX века // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2018. Т. 1, № 8. С. 102-114; Вильданова Р.К. Закир Кадыри – просветитель, журналист, общественный деятель // Симбирский научный вестник. 2013. № 3. С. 144-146; Вильданова Р.К. По страницам «жизни» Закира Кадыри // Известия высших учебных заведений. Серия: гуманитарные науки. 2013. Т.4, №2. С. 139-142; Вильданова Р.К. Изучение наследия региональных лидеров как вклад в развитие исторической памяти татарского народа (на примере Закира Кадыри) // Тюрко-мусульманский мир: Идентичность, наследие и перспективы изучения. Сборник статей Международной конференции. К 80-летию профессора М.А. Усманова. Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2015. С. 338-346; Вильданова Р.К. Закир Кадыри и трансформация российского общества в начале XX века. Ульяновск: Ульяновский государственный университет, 2011. 159 с.; Гусева Ю.Н., Вильданова Р.К. Закир Кадыри и тюрко-татарская эмиграция восточной Азии начала 1920-х гг. // Симбирский научный вестник. 2012. № 4. С. 32-35; Вильданова Р.К. Закир Кадыри и модернизация татарского образования в начале

политической и журналистской деятельности, жизни в эмиграции, анализу влияния его идей на национальное движение татар и модернизацию системы религиозного образования. О том, как данный богослов предлагал решить женский вопрос, сообщается в статье Н.С. Нурмухаметовой¹, состояние медресе «Галия» в период работы З. Кадыри раскрыто в статье Д.Н. Денисова², о дальневосточном периоде эмиграции богослова рассказывается в статье Ю.Н. Гусевой³.

Среди зарубежных публикаций стоит отметить статью Тюркоглу Исмаила⁴, посвященную биографии богослова.

Еще одним татарским богословом, жизнь и творчество которого всесторонне исследованы, является Ризаэтдин Фахретдин. Идейным убеждениям и различным аспектам деятельности богослова посвящен ряд диссертаций, среди которых следует выделить исследования Д.Г. Гимрановой⁵, Г.Ф. Даутова⁶, Г.А. Камалетдиновой⁷, И.К. Янбаева⁸, Р.Р. Кадымовой⁹. Гимранова Д.Г. в своем исследовании анализирует не богословские, а литературные произведения богослова, посвященные проблемам женщин. Диссертация Г.Ф. Даутова, написанная на татарском

XX века // *European social science journal*. 2012. №5. С. 247-250; Вильданова Р.К. Закир Кадыри об основных этапах национального движения татар // *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. 2016. №6. С. 307-313.

¹ Нурмухаметова Н.С. Женский вопрос в творчестве Закира Кадыри (на основе личных воспоминаний) // *Симбирский научный вестник*. 2013. №3. С. 163-164.

² Денисов Д.Н. Уфимское медресе «Галия» в период работы Закира Кадыри // *Симбирский научный вестник*. 2013. №3. С. 153-155.

³ Гусева Ю.Н. «Дальневосточная» эмиграция Закира Кадыри в 1920-е годы в свете источников восточного отдела ОГПУ // *Современное социально-гуманитарное знание в России и за рубежом*. 2013. С. 193-198.

⁴ Исмаил Т. Новые штрихи к творческой биографии Закира Кадыри-угана // *Tatarica*. 2019. №1. С. 121-135.

⁵ Гимранова Д.Г. Проблема женщин в литературных трудах Ризаэтдина Фахретдина («Салима, или Целомудрие», «Асма, или Деяние и кара»): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2011. 22 с.

⁶ Даутов Г.Ф. Р. Фахрутдинов – писатель и литературовед: автореф. дис. ...канд. филол. наук. Казань, 2001. 19 с.

⁷ Камалетдинов Г.А. Принципы перевода хадисов и их лингвистические особенности: на материале "Джавамигуль-Калим шархе" Р. Фахретдина: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2000. 243 с.

⁸ Янбаев И.К. Восточные эпические традиции и книги "Асар" Р. Фахретдинова: дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2001. 160 с.

⁹ Кадымова Р.Р. Вклад Ризаэтдина Фахретдина в формирование нового статуса женщины в татарском обществе конца XIX – начала XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013. 205 с.

языке, посвящена анализу творчества и идей Р. Фахретдина, проблемам женщин, социально-этическим вопросам, роли «Асар» как литературного источника, рассказывающего о великих личностях татар. Г.А. Камелтдинова в рамках диссертации рассматривает проблемы перевода хадисов и их сборников, фонетические и грамматические особенности языка трудов богослова. И.К. Янбаев в своей диссертации исследует структуру, стилистические особенности «Асар», проводит сравнительный анализ данного труда с работами других авторов. В диссертации Р.Р. Кадымовой анализируется место женщины, установленное исламом, и то, каким его видели татарские мыслители заявленного периода. Кроме того, рассматривается их положение в системе брачно-семейных и бытовых отношений, описанное в труде богослова «Знаменитые женщины».

Среди публикаций научный интерес представляют монографии «Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдина»¹ и «“Асар” Ризы Фахретдина: источниковая основа и значение свода»², «Ризаэтдин бин Фахретдин»³. В первой монографии автор анализирует взгляды Р. Фахретдина на социальные вопросы, на политические проблемы, на этику. Во второй работе представлен большой объем ценной информации, извлеченной из массива источников, в том числе редких, неопубликованных и имеющих лишь в специализированных архивах. Следует подчеркнуть, что личность Р. Фахретдина изучается многими исследователями, однако в данной работе он представлен именно как ученый-историк, методике анализа которого уделяется преимущественное внимание. В поле исследовательского интереса диссертанта попало самое объемное произведение названного автора, содержащее богатую по широте анализируемого материала информацию, – свод «Асар». В монографии Г. Б. Хусаинова описан жизненный путь богослова, а также представлены его взгляды на педагогику, историю и культуру.

¹ Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдина. Уфа: Китап, 1996. 176 с.

² Байбулатова Л.Ф. «Асар» Ризы Фахретдина: источниковая основа и значение свода. Казань, Татар. кн. изд-во, 2006. 174 с.

³ Хусаинов Г.Б. Ризаэтдин бин Фахретдин. Уфа: Китап, 1997. 304 с.

Наряду с диссертациями и монографиями также следует перечислить и научные статьи, посвященные биографии, трудам и воззрениям богослова. Среди них наиболее интересными являются статьи Л.Ф. Байбулатовой¹, Д. А. Шагавиева², Ф. Г. Калимуллиной³, Л. Ш. Давлетшиной⁴, Р. М. Булгакова и М. Н. Фархшатов⁵, А. А. Карибуллина⁶, А. Ю. Хабутдинова⁷, И. К. Загидуллина⁸, А. Н. Нураевой⁹ и др.

Жизненный путь и наследие еще одного видного богослова – Хасангаты Габаша – представлены в диссертации А. Х. Тухватуллина¹⁰. В ней автор раскрывает основные этапы жизненного пути богослова, в аспекте решения проблемы реформирования системы образования анализирует вклад Габаша в развитие языка, в решение вопросов религии и искусства. Также в рамках диссертации проводится

¹ Байбулатова Л.Ф. Феномен Ризаэтдина Фахретдина (к 160-летию со дня рождения) // Из истории культуры народов среднего Поволжья. 2019. Т.1, №9. С. 142-151.

² Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // Вестник ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т.4, №4. С. 118-125.

³ Калимуллина Ф.Г. Советский период биографии историка, богослова Ризы Фахретдина // Научный Татарстан, 2020. №4. С. 22-26.

⁴ Давлетшина Л.Ш. Татарская женщина начала XX века: положение, функции, миссия (на примере трудов Р. Фахретдина) // Современные научные исследования и разработки, 2018. Т.1, №5. С. 176-178.

⁵ Булгаков Р.М. Муфтий Ризаэтдин бин Фахретдин искал утешение, обращаясь к остаткам книжной культуры // Материалы к библиографии Ризы Фахретдинова из Научного архива УНЦ РАН. Уфа, 2010. С. 22-34; Фархшатов М.Н., Булгаков Р.М. Ризаэтдин бин Фахретдин об истории нижегородских ярмарочной и городской мечетей (из рукописного наследия) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т.12, №1. С. 109-126.

⁶ Карибуллин А.А. Ризаэтдин Фахретдин и Зайнулла Расулев: к проблеме осмысления суфизма // Минбар. Исламоведческие исследования. 2013. Т.6, № 2. С. 201-208.

⁷ Хабутдинов А.Ю. Ризаэтдин Фахретдин (1859-1936) о модели государства нового времени // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2021. Т.17, №3. С. 107-120.

⁸ Загидуллин И.К. Р. Фахретдин о роли религиозно-культурных институтов в общественном развитии татар-мусульман (проект 1905 г.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2018. Т.1, №8. С. 5-27.

⁹ Нураева А.Н. Риза Фахретдин в истории татарского просветительства // Роль культурного наследия в современных этнополитических, этнообразовательных, этноконфессиональных процессах. Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической интернет-конференции. Саранск, 2021. С. 237-240.

¹⁰ Тухватулин А.Х. Хасан-Гата Габаша (1863-1936) как общественный деятель и историк: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2003. 158 с.

анализ воззрений богослова, связанных с методологией исследования исторических процессов, проходящих на территории Евразии.

Среди научных статей, посвященных жизненному пути и идеям богослова, следует выделить публикации Д.З. Мардановой¹, И.К. Загидуллина² и А.Х. Тухватуллина³.

Среди работ последних лет, касающихся проблематики данного исследования, можно указать на публикации П. Сартори⁴, Д. Усмановой⁵, Д. Де Виза⁶, Дж. Эдена⁷, И. А. Мухаметзарипова⁸, Е. Ю. Смоларц⁹, А.В. Мартыненко¹ и др.

¹ Марданова Д.З. Кулак или «ученый пролетарий» (по рукописи Хасан-Гата Габаши) // Татарское рукописное наследие: изучение и сохранение. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 130-летию С. Вахиди. 2017. С. 119-131; Марданова Д.З. Русский язык в рукописи Хасан-Гата Габаши «Нур ал-хакика» // Эхо веков. 2018. № 1. С. 152-163; Марданова Д.З. Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38, № 4. С. 343-372; Марданова Д.З. «Тафсир» Г.С. Саблукова в полемике между Е.А. Маловым и Х-Г. Габаши // Кряшенское историческое обозрение. 2018. № 1. С. 55-73.

² Загидуллин И.К. Записка Хасангаты Габаши 1905 г. // Тюркологические исследования. 2019. Т.2, № 3. С. 27-33; Загидуллин И.К. Хасангата Габаши о реформировании управления духовными делами мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания // Роль ислама в стабилизации социальных процессов. Сборник статей и тезисов III Международной научно-практической конференции. Набережные Челны, 2018. С. 55-60.

³ Тухватуллин А.Х. К проблеме вклада Х.-Г. Габаши (1863-1936) в модернизацию духовной культуры татарского народа в конце XIX – начале XX в. // Известия общества археологии, истории и этнографии при казанском университете. 2018. Т.38, №3-4. С. 69-84.

⁴ См. Sartori P. Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: an Introduction // Islamic law and society. –2017. – 24. – P. 1-19, Sartori P. Juridical election as a colonial reform. //Cahiers du Monde russe. – 2008. – 49/1, Janvier-mars. – P. 81-83, Sartori P. An Overview of Tsarist Policy on Islamic Courts in Turkestan: Its Genealogy and its Effects // Cahiers d’Asie centrale. – 2009. – 17/18. – P. 477-507.

⁵ Усманова Д. Мусульманские метрические книги в российской империи: между законом, государством и общиной (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.) // Ab Imperio. 2015. №2. С. 106-153.

⁶ DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central // Journal of the Economic and Social History of the Orient. –2016. – 59. – P. 37-92.

⁷ Eden J., Sartori P., DeWeese D. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries) // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – February. 2016. – P. 1-36.

⁸ Мухаметзарипов И. А. Особенности функционирования норм шариата в мусульманском обществе России в конце XVIII – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2010.

⁹ Смоларц Е.Ю. Укрепление верноподданнических чувств среди мусульман Российской империи посредством дополнения традиционной молитвы возношением императорского дома во второй четверти XIX в. // Сб. статей. Вып. 5. Материалы международной научной конференции

Помогают составить целостную картину о специфике происходящих на рубеже двух столетий – XVIII и XIX – событий, формировавших идейный климат в тот исторический период, когда жили указанные богословы, монографические и диссертационные работы, статьи и отдельные издания Ф.Г. Ислаева², Д.М. Исхакова³, С.Х. Алишева⁴, А.И. Ногманова⁵, Д.Д. Азаматова⁶, И.А. Гилязова⁷, А. Франка⁸, А. Каппелера⁹, А.Ю. Хабутдинова¹⁰ и ряда других известных и молодых ученых.

«Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVIII – середина XIX вв.). Казань, 2015. С. 413–426.

¹ См. Мартыненко А.В. Патриотизм в мусульманских концепциях нового и новейшего времени: постановка проблемы // Современный мусульманский мир. – 2018, № 2. – С. 3–8, Грачева Е.З., Мартыненко А.В. Поволжский регион в системе торгово-экономических связей России и Среднего Востока в XVII–XVIII вв. // Экономическая история. – 2018, Т. 14, № 2. – С. 179–187, Мартыненко А.В. Вклад концепции Исмаила Гаспринского в формирование российской идентичности // Известия высших учебных заведений. поволжский регион. гуманитарные науки. – 2017, № 3(43). С. 30–35, Мартыненко А.В. Революционные преобразования 1917 года в сфере брачно-семейного законодательства // Материалы конференции «Влияние революционных событий 1917 года на становление и развитие государства и права» Москва, 26–27 октября 2017 г. – С. 182–185, Мартыненко А.В. Основные тенденции развития интеллектуальной культуры ислама в Новое и Новейшее время // Исторические исследования. – 2012, № 1. – С. 168–211, Мартыненко А.В. Модернизация ислама в России: от джадидизма к новым религиозным сообществам // Регионоведение. – 2005, № 1(50). – С. 237–247.

² См. Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к нетерпимости. Казань, КГУ, 2001. 214 с.

³ См. Исхаков Д. М. Историческая демография татарского народа: XVIII – начало XX в. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 1993. 440 с.

⁴ См. Алишев С. Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. Казань: Таткнигоиздат, 1973. 215 с.

⁵ См. Ногманов А. И. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI – XVIII веков. Казань: Татарское кн. изд-во, 2005. 215 с.

⁶ См. Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX в. Уфа: Гилем, 1999. 194 с.

⁷ См. Гилязов И. А. Татарское крестьянство Среднего Поволжья во 2-й половине XVIII в.: дис... канд. ист. наук. М., 1982. 208 с.

⁸ См. Frank A. Islamic historiography and «Bulgar» identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. – Leiden; Boston; Köln; Brill. – 2001. – 248 p., Frank A. Muslim Cultural Decline in Imperial Russia: A Manufactured Crisis. Leiden // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 2016. – 59. – P. 166 – 192.

⁹ Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М.: Традиция - Прогресс-Традиция, 2000. 168 с.

¹⁰ См. Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX в. Казань: Идеал-Пресс, 2001. 383 с.

Ряд работ посвящен исследованию жизни и идей отдельных персоналий. Среди них следует отметить статью Д. А. Шагавиева «Богословский трактат Шихаб ад-Дина ал-Марджани “Назурат ал-хакк”»¹, посвященную анализу идей, высказанных богословом в упомянутом произведении. В статье «Заложник обстоятельств или реформатор: жизнь и наследие Абдулхабира ал-Муслими»² анализируется жизненный путь и наследие одного из наиболее талантливых учеников Ш. Марджани. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Р. К. Вильдановой «Закир Кадыри (1878 – 1954): общественно-политическая и журналистская деятельность»³ посвящена изучению жизненного пути, трудов, идей З. Кадыри, а также изучению роли прессы в распространении модернистских идей. В статье Д.Р. Зайнутдинова «Исламский консервативный реформизм в правовых идеях Габдрахима Утыз-Имяни»⁴ анализируется богословское наследие Г. Утыз-Имяни. Автор приходит к выводу, что богослов видел конфессиональное возрождение в возврате к основам ислама. В коллективной работе «История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе»⁵ рассматриваются биографии и анализируются идеи большинства татарских богословов заявленного периода.

Большой интерес представляют и исследования, посвященные изучению полемики между татарскими богословами. Среди них можно отметить статью Д.З. Мардановой «Полемика вокруг ‘ибадат между Шигабутдином Марджани и его оппонентами»⁶. В статье автор анализирует точки зрения на понятие «иджтихад», а также на ряд частных вопросов исламского права. В статье А.Г. Хайрутдинова «Критический отзыв М. Бигиева на книгу Ризаэтдина Фахретдина “Религиозные и

¹ Шагавиев Д.А. Богословский трактат Шихаб ад-Дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк» // Ислам в современном мире. 2016. Том 12, № 1. С. 41–48.

² Шаблей П. «Заложник» обстоятельств или реформатор: жизнь и наследие Абдулхабира ал-Муслими // Islamology. 2019. Т. 9, №1–2. С. 83-94.

³ Вильданова Р.К. Закир Кадыри (1878 – 1954): общественно-политическая и журналистская деятельность: дис. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2013. 268 с.

⁴ Зайнутдинов Д.Р. Исламский консервативный реформизм в правовых идеях Г. Утыз-Имяни // Юридический вестник ДГУ. 2019. Т.29, № 1. С. 18-27.

⁵ История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие / Под ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллиной, А.Г. Хайрутдинова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. 374 с.

⁶ Марданова Д.З. Полемика вокруг ‘ибадат между Шигабутдином Марджани и его оппонентами // Islamology. Т. 7, №1. 2017. С. 180 – 193.

социальные проблемы»¹ анализируется полемика между М. Бигиевым и Р. Фахретдином.

Также большой интерес представляет ряд работ, посвященных творчеству Р. Фахретдина. В первую очередь следует отметить «Риза казый фэтвалэре»², составителем которой является А.М. Гайнетдинов. Статья Д. Мардановой и М. Гайнановой «Ризаэтдин Фахретдин: реформатор и “сетевой менеджер”»³ представляет собой обзор современных исследований, посвященных деятельности и трудам богослова. Статья Р. Гариповой «Роль Ризаэтдина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи»⁴ посвящена анализу вклада богослова в решение проблем семейного права мусульман Российской империи.

Следует также отметить исследование Г.Р. Сайфуллиной «Ислам и музыка. Взгляды татарских богословов»⁵, в рамках которой автор анализирует труды Х. Габаши, Х. Килдебяки, Р. Фахретдина, посвященные проблеме отношения ислама к музыке.

В статье И.К. Загидуллина «Казый Р. Фахретдин и регламентация обязанностей приходского духовенства на рубеже XIX – XX вв.»⁶ освещается динамика разработки в ОМДС материалов, призванных оказывать методическую и информационную помощь в повседневной работе духовного лица в качестве руководителя религиозной общины, имама общественной молитвы, нотариуса прихода и улема.

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук А.М. Хабибуллиной «Положение женщины в татарском обществе в конце XVIII –

¹ Хайрутдинов А.Г. Критический отзыв М. Бигиева на книгу Ризаэтдина Фахретдина «Религиозные и социальные проблемы» // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 2. С. 269–283.

² Риза казый фэтвалэре / Төз. А.М. Гайнетдинов. Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих институты, 2019. 108 б.

³ Марданова Д.З., Гайнанова М. Ризаэтдин Фахретдин: реформатор и «сетевой менеджер» // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 2. С. 198–203.

⁴ Гарипова Р. Роль Ризаэтдина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской Империи // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 2. С. 198–203, 206–224.

⁵ Сайфуллина Г.Р. Ислам и музыка. Взгляды татарских богословов. Казань: Казан. унт-т, 2013. 208 с.

⁶ Загидуллин И.К. Казый Р. Фахретдин и регламентация обязанностей приходского духовенства на рубеже XIX – XX вв. // Эхо веков-Гасырлар авазы. 2021. №3. С.15-23.

первой половине XIX в. (на материалах Казанской губернии)»¹ посвящена положению татарской женщины в заявленный период. В рамках исследования данная проблематика будет рассматриваться с точки зрения оценки богословов.

Монография М. Кемпера «Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством»² также позволила расширить данное исследование. Помимо классических вопросов исламского права, автор уделяет внимание взглядам татарских богословов на проблему политического статуса мусульман Российской империи.

В статье Абдрашитовой А.Р. «Оренбургское духовное магометанское собрание как орган управления мусульман в XIX – начале XX в.»³ изучается деятельность ОМДС и его вклад в развитие татарской нации.

В отдельный блок можно выделить ряд работ, посвященных изучению процессов обновления татарского и российского общества заявленного периода. Среди них монография «Татарская дореволюционная пресса в контексте “Восток – Запад”»: (на примере развития русской культуры)»⁴, диссертация Р.Г. Мухаметшина⁵. На основе широкого фактического материала Р.У. Амирханов выявляет главные вехи процесса создания национальной прессы, дает общую характеристику и проводит классификацию печатных изданий по идейным направлениям. С точки зрения автора, татарская пресса 1905–1917 гг., зародившаяся в тюрко-мусульманском мире, соединила в себе две цивилизации – западную и восточную. Р.Г. Мухаметшин в рамках своей диссертации выявляет истоки и особенности татарского традиционализма, показывает основные идеологические разногласиям

¹ Хабибуллина А.М. Положение женщины в татарском обществе в конце XVIII – первой половине XIX в. (на материалах Казанской губернии): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2011. 28 с.

² Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

³ Абдрашитова А.Р. Оренбургское духовное магометанское собрание как орган управления мусульман в XIX – начале XX в. // Вестник ОГУ. 2001. С. 49 – 53.

⁴ Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток - Запад»: (на примере развития русской культуры). Казань: Татарское книжное издательство, 2002. 238 с.

⁵ Мухаметшин Р. Г. Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала "Дин ва ма-гишат": 1906-1918: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. 214 с.

между представителями традиционалистского и обновленческого толка, отдельно выделяет идеи И. Динмухаметова. Анализируя содержание «Дин вэ мэгыйшэт», автор труда детально и многоаспектно анализирует различные проблемы, в частности, связанные с недостаточной сформированностью системы образования, в том числе женщин, с отношением к духовному воспитанию мусульман. Это одно из немногих исследований, посвященных анализу идеологии последователей кадимизма, в котором автор выступает против однозначно отрицательной оценки данного движения.

Представляется интересной диссертационная работа Д. С. Брилевой «Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века (на материалах журнала “Шура” 1908-1917)», в которой помимо проблематики обновления автор анализирует татарскую национальную прессу, а также женскую проблематику. В монографии Л.А. Ямаевой «Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний)» подробно рассмотрены правовое положение мусульман Российской империи и основные этапы формирования джадидизма и его течений. В диссертации З.М. Абдуллиной «Джадидизм в Башкирии в конце XIX – начале XX века: историко-культурологический аспект» проводится глубокий анализ феномена джадидизма и отражение его идейных устремлений в периодической печати. В диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук Г.Д. Мирзоева «Реформаторские концепции и обновленческие движения в исламе (философско-критический анализ)» рассматривается религиозное реформаторство и модернизм в целом. Также большой интерес представляет диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук И.А. Зарипова «Влияние идей религиозного реформаторства на развитие капиталистических отношений в татарском обществе начала XX в.». В ней подробно рассматриваются пути решения социально-экономических вопросов, волновавших татарское общество заявленного периода. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук А.Х. Басырова «Джадидизм: социально-философский анализ» посвящена общему анализу феномена джадидизма. О.Н.

Сенюткина в своей статье «Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки)» рассматривает феномен джадидизма в качестве предмета дискуссии в российском исламе. В диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.)» ее автор И.Л. Алексеев анализирует проблему татарского религиозного реформаторства и определяет место ислама в общественно-политической жизни Российской империи.

Можно выделить научные работы И.А. Мухаметзарипова. В своей монографии «Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Соборания в конце XVIII – начале XX в.» автор рассказывает о применении норм шариата в Российской империи. Отдельные параграфы посвящены вопросам брака, наследования, вакуфов, исполнения религиозных обрядов. Эту же проблематику автор раскрывает и в других своих статьях, в частности «Применение норм мусульманского семейного права в Российской империи в конце XVIII – начале XX в.», «Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII – начале XX в.».

Зарубежными исследователями, такими как А. Франк, Д. ДеВиз, П. Сартори, подвергаются критическому анализу и научному осмыслению оценки конкретных исторических событий и их последствий, а также раскрывается смысловая сущность некоторых понятий, в частности «джадидизм», «кадимизм», «возрожденчество» и др.

Салафизм как идеология и его истоки стал предметом направленного изучения в работах ряда специалистов, из них особого внимания заслуживают исследования М. Г. Степанянц и Гордон-Полонской.

В отдельную группу можно выделить исследования, посвященные проблеме периодизации исламского права. Хотя ряд этих трудов и принадлежит богословам, однако их содержание носит оценочный характер и включает анализ трудов более ранних авторов. В частности, среди них стихотворные труды Г. Утыз-

Имяни¹ и «Назурат ал-хакк»², «Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф»³ Шигабутдина Марджани. И если в первом в одной из поэм лишь перечисляется ханафитская классификация Ибн Камала паши с пояснениями, то автор второго труда проводит теологический анализ и выражает свое несогласие предшественнику по поводу такой классификации. Помимо них существует большое количество трудов мусульманских исследователей, в которых предлагается классическая богословская периодизация, начинающаяся с пророка Мухаммада, его сподвижников и завершающаяся современным периодом. Среди них такие исследователи, как М. Худри⁴, М. Каттан⁵, А.К. Зидан⁶, М.Г. Ас-Саис⁷, Б. Филипс⁸, Т. Усмани⁹. Среди академических исследований интерес вызывают работы N.J. Coulson¹⁰ и Б. Хашматуллы¹¹. Если первый предлагает классическую западную классификацию, состоящую из трех периодов, то классификацию второго можно назвать некоторым компромиссом между западной и мусульманской. В данной диссертации автор именно ей отдает предпочтение, хотя и вносит некоторые свои дополнения.

Еще одна группа исследований представлена работами, посвященными истории зарождения исламской правовой традиции. Их можно разделить на труды мусульманских авторов и академические исследования западных и отечественных ученых. К первой группе относятся труды таких авторов, как Н. ат-Тарифи¹², С. Мубаракфури¹³, М. ал-Худри¹⁴, М.Г. Ас-Саис¹, М. ас-Салихи², А.К. Зидан³, М.Г.

¹ Утыз-Имяни Г. Избранное. Сост. и пер. с араб. Р. Адыгамов. Казань: ТКИ. 2007. 320 с.

² Марджани Ш. Назурат ал-Хакк. Казань: Хазина, 1870. 151 с.

³ Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. Казань, 1883. 411 с.

⁴ Ал-Худри М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, 1967. 328 с.

⁵ Каттан М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, б.г. 435 с.

⁶ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. Казань, 1999. 355 с.

⁷ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.

⁸ Филипс Б. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы. М: Умма, 2012. 224с.

⁹ Усмани Т. 'Усул ал-'ифта ва адабуху. Карачи, 2011. 348 с.

¹⁰ Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburg, 1964. 263 p.

¹¹ Хашматулла Б. Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. ... д-ра юрид. наук. Одесса, 2006. 410 с.

¹² ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами. Эр-Рияд, 1997. 241 с.

¹³ Мубаракфури С. Ар-Рахик ал-махтум. Б.м.: 2007. 512 с.

¹⁴ ал-Худри М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, 1967. 328 с.

Ал-Фарфур⁴, М. Балтаджи⁵, А. ан-Накиб⁶, М. Каттан⁷, ‘А. Джум‘а⁸. Перечисленные труды представляют собой описания различных периодов развития исламского права, в каждом из которых авторы выявляют отличительные особенности.

Так как развитие исламского права тесно связано с систематизацией основных источников ислама, то для данного исследования также представляли интерес работы, посвященные проблемам формирования коранического текста и сборников Сунны. Часть трудов написана мусульманскими классиками Средневековья, к ним относятся, в частности Дж. Ас-Суйути⁹ И. Ибн Касир¹⁰. Из современных можно отметить труды ‘А. Махмуда¹¹, А.Д. Ал-‘Умари¹², Н. ‘Итра¹³.

Среди академических изысканий стоит обратить внимание на коллективный труд исследователей ISESCO «История Османского государства, общества и цивилизации»¹⁴, где довольно подробно излагаются исторические данные, связанные с правом Османской империи, хотя большая часть трудов и посвящена истории этого государства. Так, интерес представляют исследования Ф. Хитцель¹⁵, О. А. Омельченко¹⁶, А.Б. Широкограда¹⁷, М.С. Мейера¹⁸. Если исследование О.Г.

¹ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.

² ас-Салихи М. ‘Укуд ал-джуман. Медина, 1978. 439 с.

³ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. Казань, 1999. 355 с.

⁴ Ал-Фарфур М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 1995. 157 с.

⁵ Балтаджи М. Манахидж ат-ташри‘ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. Каир, 2007. Т. 1. 642 с.

⁶ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. 440 с.

⁷ Каттан М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. Каир, б.г. 435 с.

⁸ Джум‘а ‘А. ал-Мадхал ила дирасат ал-мазахиб ал-фикхийя. Каир, 2012. 462 с.

⁹ Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран. Дамаск, 2008. 832 с.

¹⁰ Ибн Касир И. Фадаил ал-Куран. Каир, 1995. 110 с.

¹¹ Махмуд ‘А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташри‘ ал-ислами. Бейрут, 1977. 488 с.

¹² Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-Сунна ал-мушаррафа. Медина, б.г. 501 с.

¹³ ‘Итра Н. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. Дамаск, 1989. 543 с.

¹⁴ История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. 367 с.

¹⁵ Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 102.

¹⁶ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. М.: ТОН – ПРИОР, 1999. Т.1. 496 с.

¹⁷ Широкоград А.Б. Взлет и падение Османской империи / А.Б. Широкоград. М.: Вече, 2012. 400 с.

¹⁸ Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 261 с.

Большакова¹ посвящено общей истории арабского халифата, то в труде Н.Н. Hassan² затрагиваются вопросы истории исламского права.

Современные тенденции развития исламского права изучались преимущественно на основе материалов из электронных ресурсов, в которых публикуются, в том числе, советы богословов различных регионов мира относительно разрешения актуальных теологических проблем. Среди них «Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар»³, «Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации»⁴, «Международный союз мусульманских ученых»⁵, «Европейский совет по фетвам и исследованиям»⁶, «Совет фикха Северной Америки»⁷.

Работа, в которой раскрываются направления развития и достижения мусульманских богословов и правоведов, – это монография Ю. Ал-Бадави⁸.

Еще одна группа исследований посвящена проблеме определения иджтихада, его источников, правил и особенностей. Среди отечественных работ одна из наиболее ранних принадлежит Н. Торнау⁹, однако преимущественно в ней содержатся общие данные. Из исследований советского периода следует обратить внимание на монографию Я.Г. Абдуллина¹⁰, а из постсоветских – на монографию А. Юзеева¹¹. Оба автора, определяя иджтихад, указывают лишь на его рациональную сторону. Более точное определение иджтихада можно встретить в трудах Л.Р.

¹ Большаков О.Г. История халифата. Москва, 2000 Т.1. 313 с.

² Hassan Н.Н. An introduction to the study of Islamic law. Islamabad, 1997. 496 p.

³ Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар // Ал-Марказ ли бухус ал-исламия. URL: <http://www.azhar.eg/magmaa> (дата обращения: 29.01.18).

⁴ Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации // Маджма' ал-фикхи ал-ислами. URL: <http://ar.themwl.org> (дата обращения: 29.01.18).

⁵ Международный союз мусульманских ученых. URL: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150>, 11.05.2020 [свободный].

⁶ Новые фетвы // Аксам ал-фатава URL: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/> (дата обращения: 11.05.2020).

⁷ Совет фикха Северной Америки // Fiqh council of North America. URL: <http://fiqh-council.org/> (дата обращения: 11.05.2020).

⁸ ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. 360 с.

⁹ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. 626 с.

¹⁰ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. Казань: ТКИ, 1976. 319 с.

¹¹ Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVIII – XIX в. Казань: Иман, 1998. 137 с.

Гордон-Полонской¹ и М. Степанянц², которое в целом совпадает с классическим видением представителей мусульманского богословия.

Свою оценку данной проблеме дают и такие западные исследователи, как Bravman³, Schacht J.⁴, Goldziher⁵, Anderson J. N. D.⁶, Gibb H. A.⁷, Watt W. M.⁸, в трудах которых рассматривается проблема закрытия врат иджтихада и делается больший акцент на его рациональной составляющей.

Среди работ, написанных мусульманскими учеными, можно выделить классические средневековые и современные исследования. К первым относятся труды ‘А. Ас-Субки⁹, М. аш-Шаукани¹⁰, М. Ал-Басри¹¹, И. Аш-Ширази¹², А. Ал-Газали¹³, М. ал-Лакнави¹⁴, М. Ибн Амира ал-Хаджа¹⁵, ‘А. Ал-Маварди¹⁶, А. Ал-Багдади¹⁷, ‘А. Ал-Джувайни¹⁸, ‘А. Амади¹⁹, М. Ал-Бахари²⁰. Авторы этих трудов, давая оценку более ранним исследованиям, предлагают свое понимание иджтихада и условий, предъявляемых муджтахидами.

¹ Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. М.: Изд. вост. лит., 1963. 325с.

² Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX – XX вв. / М. Т. Степанянц. М.: Наука, 1974. 267с.

³ Bravman M. M. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: E.J. Brill, 1972. 344 p.

⁴ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford: Clarendon press, 1964. 304 p.

⁵ Goldziher. The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. W. Behn. Leiden, 1971. 244 p.

⁶ Anderson J. N. D. Law Reform in the Muslim World. London, 1976. 235 p.

⁷ Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1947. 141 p.

⁸ Watt W. M. The Closing of the Door of Ijtihad // Orientalia Hispanica, I. Leiden, 1974. P. 675-678.

⁹ Ас-Субки ‘А. Джем‘ ал-джавами‘ фи усул ал-фикх. Бейрут: Дал ал-кутуб ал-‘илмийа, 2003. 142 с.

¹⁰ Аш-Шаукани М. Иршад ал-фухул ила тахкик ал-хакк мин ‘илм ал-усул. Эр-Рияд: Дар ал-фадила, 2000. 1238 с.

¹¹ Ал-Басри М. Китаб ал-му‘тамад фи усул ал-фикх. Дамаск: ал-Ма‘хад ал-илми ал-фаранси ли ад-дирасат ал-‘арабийа, 1964. Т. 2. 1050 с.

¹² Аш-Ширази. И. Ал-Лума‘ фи усул ал-фикх. Бейрут: Дал ал-хадис ал-катанийа, 2013. 358 с.

¹³ Ал-Газали А. ал-Мустасфа мин ‘илм ал-усул. Эр-Рияд: Дар ал-Майман. 978 с.

¹⁴ ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2002. Т. 2. 446 с.

¹⁵ Ибн Амир ал-Хадж М. Ат-Такрир ва ат-тахбир ‘ала тахрир ал-Камал ибн ал-Хумам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1983. Т.3. 355 с.

¹⁶ Ал-Маварди ‘А. Адаб ал-кади. Багдад: ал-Иршад, 1971. Т.1. 737 с.

¹⁷ Ал-Багдади А. Сахих ал-факих ва ал-мутафакких. – Эр-Рияд: Дар ал-ватан, 1997. 447 с.

¹⁸ Ал-Джувайни ‘А. Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. Александрия: Дар ад-да‘ва, 1979. 422 с.

¹⁹ Амади ‘А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. Т. 4. 288 с.

²⁰ Ал-Бухари М. Мусаллам ас-субут. – Каир: ал-Хусейнийа ал-мисрийа, 1908. Т.2. 360 с.

К современным работам относятся монографии М. Калгаджи, Х. Каниби¹, ‘А. Халлафа², М.Г. Ас-Саиса³, М.С.Р. Бути⁴, А.К. Зидана⁵, М.Г. Ас-Саиса⁶, ‘А. Ас-Салаби⁷, ‘У.С. Ал-Ашкара⁸, М. Ас-Са‘алиби⁹. Авторы данных монографий преимущественно ссылаются на трактаты мусульманских авторитетов в вопросах права, проводят обзорный анализ точек зрения богословов, отдавая предпочтение, по их мнению, наиболее приемлемой.

Наконец, следует отметить монографии и статьи, посвященные современным проблемам иджтихада. Часть из них имеет общий характер, а другая посвящается особенностям иджтихада в Российской Федерации. К первым следует отнести исследования ‘А. Ал-Хайсами¹⁰, ‘А. Аш-Шарафи¹¹, Б. Ал-Лаххама¹², А. Субхи¹³, З. ‘А. Ал-Махди¹⁴, Р.Ю. Рахматуллина¹⁵, Дж. Ауда¹⁶, А. Ал-Балхи¹⁷, Ар-А. Райсуни¹⁸, Х. Бахша¹. Авторы поднимают проблемы, связанные с такими тенден-

¹ Калгаджи М., Каниби Х. Му‘джам лугат ал-фукаха’. Бейрут, 1988. 389 с.

² Халлаф ‘А. ‘Илму усул ал-фикх. Казань, 2000. 236 с.

³ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.

⁴ Бути М.С.Р. Фикх ас-сира ан-набавийа. Дамаск, 1991. 589 с.

⁵ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламийа. Казань, 1999. 355 с.

⁶ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.

⁷ Ас-Салаби ‘А. Асма ал-маталиб фи сират ‘амир ал- му’минин ‘Али ибн аби Талиб. аш-Шарика (ОАЭ), 2004. 1089 с.

⁸ Ал-Ашкар ‘У.С. Тарих ал-фикх ал-ислами. Амман, 1991. 247 с.

⁹ Ас-Са‘алиби М. Ал-Фикр ас-сами фи тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2007. 606 с.

¹⁰ Ал-Хайсами ‘А. Маджма‘ аз-зава‘ид ва манба‘ ал-фава‘ид. Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘араби, 1982. Т.1. 960 с.

¹¹ Аш-Шарафи ‘А. ал-Иджтихад ал-джама‘и фи ат-ташри‘ ал-ислами. Катар: Китаб ал-умма, 1998. 50 с.

¹² Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? // Алиф. URL: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham> (дата обращения: 17.05.20).

¹³ Субхи А. Китаб: ал-Кур’ан ал-карим ва кафа масдаран ли ат-ташри‘ // Ахл ал-Кур’ан. URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=256 (дата обращения: 17.05.20).

¹⁴ Ал-Махди З. ‘А. ал-Кур’ан ва ас-сала. // ал-Кур’ан URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8344 (дата обращения: 18.05.20).

¹⁵ Рахматуллин Р.Ю. Коранизм – мусульманский протестантизм? // Исламоведение. 2019. Т.10, № 3. С. 93–102.

¹⁶ Ауда Дж. Цели шариата. М.: Издательский дом Марджани, 2014. 190 с.

¹⁷ Ал-Балхи А. Масалих ал-абдан ва ал-анфус. Каир: Ма‘хад ал-махтутат ал-‘арабийа, 2005. 648 с.

¹⁸ Ар-Райсуни А. Мухадарат фи макарид аш-шари‘а. Каир: Дар ал-Калима, 2014. 321 с.

циями развития исламского права, как коранизм, цели шариата, коллективный иджтихад.

Проблемы иджтихада в России освещаются и решаются, в том числе, и на интернет-площадках. Некоторые из них являются официальными ресурсами Духовных управлений мусульман, в частности ДУМ РФ², ДУМ РТ³, ЦДУМ⁴, ДУМ РБ⁵, а также издательского дома «Медина»⁶. Часть размещена на иных ресурсах⁷, где к обсуждению проблем могут привлекаться наряду со специалистами и представители широкой общественности и где можно получить информацию о работе

¹ Бахш Х. ал-Кур'анийуна ва шубухатухум хаула ас-Сунна. Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. 487 с.

² Хабутдинов А.Ю. Оренбургское магометанское духовное собрание и Центральное духовное управление мусульман — этапы формирования российской уммы // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <https://islamrf.ru/news/culture/history/1818>. (дата обращения: 23.05.20); Положение о совете улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute> (дата обращения: 23.05.20); Богословские заключения // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1> (дата обращения: 25.05.20); Совет улемов. // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovets-ulemov> (дата обращения: 25.05.20).

³ В Казани прошел пленум ДУМ РТ // Татар-информ. URL: <https://www.tatarinform.ru/news/religion/21-04-2010/v-kazani-proshel-plenium-dum-rt-4966792>. (дата обращения: 25.05.20); Время намазов. URL: <http://dumrt.ru/ru/help-info/prayer-time/> // Духовное управление мусульман Республики Татарстан (дата обращения: 25.05.20); Имамы республики обсуждают обновленное «Положение о богослужениях...» // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21522.html (дата обращения: 25.05.20).

⁴ Центральное Духовное управление мусульман России // Центральное Духовное управление мусульман России. URL: <http://www.cdum.ru/about/>. [свободный] (дата обращения: 25.05.20).

⁵ В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov> (дата обращения: 25.05.2020); В Совете улемов разработают кодекс имама // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/dlja-imatov-budet-razrabotan-edinyj-standart-raboty> (дата обращения: 25.05.20).

⁶ Идрисов У. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Голямалар Шурасы (Совет улемов) – центр богословия и законодательства российских мусульман. // Медина. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/1/sovetule.htm#_ftn20 (дата обращения: 23.05.20).

⁷ Хайрулдинова Э.М. Совет улемов при Народном управлении религиозными делами мусульман Крыма. Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2013. № 36. С. 146; Гараев Д. Советы улемов в России: назад в будущее? // Муслим блог. URL: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budu-shhee/63-1-0-173 (дата обращения: 25.05.20); Сухов И. В России появится Совет улемов // Россия и мусульманский мир. 2006. № 1. С. 54; Болгарская исламская академия торжественно открылась в Татарстане // РИА новости URL: <https://ria.ru/20170904/1501751182.html> (дата обращения: 25.05.2020).

региональных советов улемов и общероссийского совещательного богословского органа.

Кроме упомянутых источников большой интерес вызывают материалы научно-практических конференций. Среди них «Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). Материалы Всероссийской научно-практической конференции (25 апреля 2006 г., г. Казань), «Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX в.: Материалы научного семинара, посвященного 220-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири» (Казань, 18 декабря 2009 г.), «Татарские мусульманские приходы в Российской империи» Материалы научно-практической конференции (27 – 28 сентября 2005 г., г. Казань). В сборниках опубликованы статьи Р.Р. Салихова, Р.М. Мухаметшина, З. Миннуллина, М. Габадуллина, М. Наганавы, И.К. Загидуллина, А. Хабутдинова, Р. Хайрутдинова, а также других специалистов, занимающихся проблемами становления, развития и функционирования приходов, татарского духовенства, ОМДС и др.

Также следует отметить и исследования, выполненные учеными Узбекистана и посвященные особенностям религиозной жизни мусульман региона. Среди них можно выделить исследования досоветского, советского и постсоветского периодов. К первым можно отнести исследования Н. Фиолетова¹, И.И. Крафта². В данных трудах дается общее представление о функционировании института кадийата на территории Центральной Азии во времена Российской империи. Ко вторым относятся исследования Х.С. Сулейманова³, Ф. Бакирова⁴, Н.И. Абидова⁵.

¹ Фиолетов Н. Судопроизводство в мусульманских судах Средней Азии. Суды казиев. Ташкент, 1916. 415 с.

² Крафт И.И. Судебная часть в Туркестанском крае и Степных областях. Оренбург, 1898. 114 с.

³ Сулейманова Х.С. Исторический очерк о создании советских судов в Узбекистане // Советское государство и право. М., 1949. №3. С.61-69; Сулейманова Х.С. Создание и развитие советского суда в Туркестанской АССР (1917-1924 гг.). Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1954. 88 с.

⁴ Бакиров Ф. Чор Туркистонида суд, шариат, одат. Тошкент: Фан, 1967. 48 б.

⁵ Абидова Н.И. Суды казиев и особенности процесса их ликвидации в УзССР (1917-1928 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Т.: Инст. истории АН УзССР. 1974. 41 с.

Следует отметить, что эти исследования написаны под влиянием советской идеологии, в них дана отрицательная оценка религиозной жизни, что значительно нарушает требования объективности при научном анализе. И к третьему виду исследований относятся работы С.Б. Тиллабоева¹, Ш.А. Ишанова², Н.С. Зайнобидинова³, У.А. Султонова⁴, И.И. Бекмирзаева⁵, Л. Асроровой⁶. Оценивая их, следует отметить, что в условиях происходящих социально-политических реформ авторам удалось отойти от прежних идеологических установок и представить довольно обширный фактологический материал, а также дать объективную научную оценку особенностям реализации положений шариата на территории Центральной Азии. В частности, следует отметить, что И. Бекмирзаев в своей кандидатской диссертации анализирует фрагменты фетв из книги «Аль-Мухит» Бурхониддина Махмуда Ал-Бухари. И в исследовании Л. Асроровой рассматриваются фетвы применительно к конкретным источникам и периоду развития.

Опубликованными недавно работами являются диссертации Б. Б. Мамадиева⁷ и Н.М. Мирзаева¹. Если в первой работе рассматривается современный опыт

¹ Тиллабоев С.Б. XIX аср охири – XX аср бошларида Марказий Осиёда маъмурий-худудий бошқарув тизими ва унда маҳаллий аҳоли вакилларининг иштироки (Фарғона вилояти мисолида) / Тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация автореферати. Тошкент, 2006. 31 б.

² Ишанова Ш.А. Нормы шариата и применение их казийскими судами Средней Азии до 1924 года: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ташкент, 1992. 26 с.

³ Зайнобидинов Н.С. История развития судебной системы в Средней Азии в конце XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2006. 31 с.

⁴ Султонов Ў. Тошкент вақф хўжалигида анъаналар, ислохотлар ва муаммолар (XVI–XX аср бошларига оид тарихий ҳужжатлар асосида) / Тарих фанлари доктори илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация автореферати. Тошкент, 2016. 92 б.

⁵ Бекмирзаев И.И. Бурхонуддин Махмуд ал-Бухорий ва Мовароуннаҳр қозилиги. Тошкент: Таълим, 2011. 200 б.; Бекмирзаев И.И. Мовароуннаҳрда қозилик ҳужжатлари: тарихий илдизлар ва тахлилий ёндашувлар. Тошкент: Тошкент ислом университети, 2014. 186 б.; Бекмирзаев И. Бурхониддин Махмуд Ал-Бухорийнинг “Аль-Мухит” асари ва унинг Мовароуннаҳр Қозилигида тутган ўрни. Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2009. 203 б.; Бекмирзаев И. Х-ХIII асрлар Мовароуннаҳр ижтимоий муносабатларига оид процессуал ва нотариал ҳужжатлари. Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2017. 325 б.

⁶ Асророва Л. Алоуддин Бухорий “Ҳайрату-л-Фуқаҳо” асарининг ислом манбашунослигида тутган ўрни. Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2019. 159 б.

⁷ Мамадиев Б.Б. Центры по изданию фетв в мусульманских странах и их особенности: дис. ... доктора философии (PhD) по историческим наукам. Ташкент. 2020. 144 с.

деятельности зарубежных центров и советов по фетвам, то вторая диссертация посвящена особенностям деятельности института кадиев города Ташкента в XIX – начале XX в.

1.2. Характеристика источниковой базы исследования

Изучение всего объема источников, имеющих отношение к обозначенному вопросу, предполагает методологически выверенное изложение системы идей, строго соответствующих ходу исторических событий, в рамках которых в умах татарских богословов шел их интеллектуальный поиск и последующее эволюционирование. Характер и содержательная ценность источников являются показателями уровня научной объективности исследования в целом, а точность при их классификации позволяет определить роль каждого из них в изучении научной проблемы, установить, насколько явно она раскрыта, и ответить на вопрос, есть ли необходимость в привлечении каких-либо дополнительных материалов, которые могут помочь ее более детальному изучению.

Всего для достижения цели и решения задач исследования были проанализированы следующие источники: электронные – 32 сайта, периодические издания – 62 номера газет и журналов, богословские трактаты – 27 произведений, документы – 126 циркуляров ОМДС.

Электронные источники представляют собой в основном сайты Духовных управлений мусульман, а также советов улемов, которые дали возможность получить представление о функционировании современной структуры, выносящей богословские заключения по актуальным вопросам.

Ресурсы Духовных управлений мусульман Чечни и Дагестана содержали лишь общую информацию о существовании и деятельности совета улемов. В этой

¹ Мирзаев Н.М. XIX–XX аср бошларида тошкент қозихоналарида юритилган ижтимоий муносабатларга оид ҳужжатлар / Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. Тошкент. 2021. 155 б.

связи поиск информации предполагал личное общение с сотрудниками соответствующих ДУМов.

Наибольшую информацию о совете улемов представляет сайт ДУМ РФ. Хотя и не указана дата создания этого органа, однако на сайте есть возможность познакомиться с положением о Совете улемов¹, его персональным составом, с подробной информацией, характеризующей каждого из его 22 членов². Также сообщается, что заседания Совета проводятся раз в квартал. Членами совета являются богословы, часть из которых имеют ученые степени. Помимо Положений и состава на сайте также представлены и разработанные документы, фетвы³.

За ним по открытости представленной информации следует сайт ДУМ РТ. Так как у совета улемов нет своего собственного ресурса, то на сайте ДУМ РТ представлена краткая информация о составе Совета⁴, а также публикуются некоторые его решения, актуальные на текущий момент.

На сайте ЦДУМ подробная информация о Совете улемов отсутствует, хотя и сказано, что он является одним из руководящих органов Духовного управления мусульман России⁵.

Довольно молодым является Совет улемов ДУМ РБ, созданный в 2020 году. Информация о нем представлена на сайте ДУМ, однако она лишь общая, и только в качестве обзора новостей имеются сведения о двух заседаниях СУ⁶.

¹ Положение о совете улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute> (дата обращения: 21.05.20).

² Члены совета улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sumembers> (дата обращения: 25.05.20).

³ Богословские заключения // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1> (дата обращения: 25.05.2020).

⁴ Совет улемов // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovet-ulemov> (дата обращения: 25.05.20).

⁵ Центральное духовное управление мусульман России // Центральное духовное управление мусульман России. URL: <http://www.cdum.ru/about/> (дата обращения: 25.05.2020).

⁶ В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov> (дата обращения: 25.05.20); В Совете улемов разработают кодекс имама // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/dlja-imamov-budet-razrabotan-edinyj-standart-raboty> (дата обращения: 25.05.20).

Также большой интерес для данного исследования представляли дореволюционные **периодические издания**. Обзор их содержания позволил выявить сходство, поэтому для детального изучения было отдано предпочтение таким источникам, как «Әд-дин вә әл-әдәп» («Религия и этика»), «Дин вә мәгыйшәт» («Религия и жизнь»), «Мәгълүмәте Мәхкәмәи шәрғыйи Оренбургия» («Новости Оренбургского духовного управления»), «Дин вә мәгыйшәт» и «Шура» («Совет»). Все подшивки номеров хранятся в Национальной библиотеке Республики Татарстан. Данные источники позволяют понять, какая богословская тематика была востребованной у мусульманского населения Волго-Уральского региона.

Информация из этого источника в основном представлена вопросами мусульманского населения Поволжья и Урала, реже других регионов, и статьями богословов. Тематика вопросов каждого номера различна, однако удалось объединить ее в крупные блоки. В частности, имамами и различными представителями населения задавались вопросы относительно иджтихада и необходимости следования мазхабам, экономики и коммерческих взаимоотношений, проблем брака и семьи, наследования, особенностей богослужения, бытовых тем и др. Также довольно актуальными для того периода были вопросы о том, дозволена или запретна музыка.

Особый разряд источников – это справочная литература, библиографические указатели и словари. Весьма полезными при проведении данного исследования были работы, посвященные библиографии татарских журналов и трудов богословов. Так, в работах «“Шура” журналының библиографик күрсәткече»¹ М.Г. Госманова и Р.Ф. Мәрданова довольно подробно раскрывается содержание журнала. А работа А.Ж. Заһидуллина «Әд-дин вәл-әдәб журналының библиографик күрсәткече»² дает представление о содержании номеров данного журнала. Де-

¹ Госманов М.Г., Мәрданов Р.Ф. “Шура” журналының библиографик күрсәткече. Казан: Милли китап, 2000. 264 б.

² Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вәл-әдәб» журналы // Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вәл-әдәб» журналының библиографик күрсәткече. Казан: Милли китап, 2003. 25 б.

тальную информацию о трудах Р. Фахретдина можно получить из библиографических справочников, составленных М.Ф. Рахимкуловой¹ и Р.Ф. Мардановым².

Для понимания механизмов функционирования положений исламского права в среде мусульман Волго-Уральского региона были использованы документальные источники в виде циркуляров Оренбургского магометанского духовного собрания, обязательных для исполнения духовными лицами. В то же время эти документы были изданы в виде сборников: «Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1841–1901 гг.» (Уфа, 1902) и «Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг.» (Уфа, 1905). Последний из названных источников был переиздан в 2004 г. в Казани издательством «Иман».

Циркуляры ОМДС представляют собой в основном внутреннюю документацию учреждения, но есть и некоторые указы Министерства внутренних дел Российской империи. Среди документов имеются протоколы заседаний, распоряжения для имамов, инструкции относительно их деятельности. Анализ тематики циркуляров показал, что наиболее актуальными были вопросы, связанные с семьей и браком, правом супругов и детей, особенностями погребений по шариату, в том числе во время эпидемий, особенностями богослужений, распределения подаяний, с вопросами наследования и завещания, с проблемой определения дозволенного (халяль).

И, наконец, самый главный вид источников – богословские трактаты, которые представлены изданными и рукописными трудами богословов.

Так, к числу открывших череду богословских сочинений, созданных в обозначенный период, относятся рукописи Г. Утыз-Имяни и Курсави, бережно хранящиеся в фондах библиотек Казанского университета и Института языка, лите-

¹ Рахимкулова М.Ф. Библиография книг и статей Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова: Сб. статей. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. С.116–135.

² Фәхрәтдин Ризәтдин: Библиографик күрсәткеч / төз. Р.Ф. Мәрданов; жав. мөхәррир И.Г.Җәдиев. Казан: Милли китап, 2003. 151 б.

ратуры и истории АН РТ. При этом три трактата первого из указанных авторов были опубликованы в казанских типографиях в 1877, 1900 и 1901 гг. соответственно. Кроме того, в ходе работы над диссертацией в библиотеке Университета автором были обнаружены и фрагменты других сочинений. Об одном из них, где выражается позиция, противоположная точке зрения на иджтихад, которой придерживался Курсави, в своем труде «Асар»¹ сообщает Р. Фахретдинов. Поскольку, как отмечалось выше, некоторые умозаключения Г. Утыз-Имяни были письменно зафиксированы его учениками, то данные тексты содержат не только грамматические ошибки, допущенные ими по незнанию, но и вполне могут включать некоторые смысловые неточности, что существенно затрудняет их хронологическую датировку, уточнение которой довольно условно можно сделать по некоторым фактам биографии данного богослова. Кроме того, стилистика этих сочинений также может стать определенной подсказкой. Так, мажорный тон изложения некоторых суждений свидетельствует о том, что их автор был молод, полон надежд, не познал еще жизненных разочарований, не встречался с тяжелыми невзгодами. Кроме того, по этим трудам очевидно, что положение в татарском обществе ислама у богослова не вызывало того сожаления, которое стало явно определяться в последующих трудах. Отдельно стоит упомянуть, что в то время ислам, распространяемый с территорий Средней Азии, в татарском обществе признавался в качестве ориентира. Именно он считался «правильным» и канонически непреложным.

Труды, вероятнее всего датируемые периодом зрелости богослова, в результате странствий по Средней Азии, как установил диссертант, получившего немало опечаливших его и отсылающих к раздумьям впечатлений, характеризуются пессимистичностью, встревоженностью. Именно такой подход позволяет отнести эти сочинения к обозначенному периоду.

«**Рисала ад-Дибига**» («Рассуждения о способе производства кож») – это пример богословского сочинения по фикху, а точнее одному из его разделов – аттахара. Обычно во всех сочинениях подобного рода решаются вопросы, так или

¹ Фахредин Р. Асар. 1901. Т. 1. Ч 4. Б. 300-316.

иначе посвященные чистоте – ритуальной и духовной. Как правило, в рамках этого раздела чрезвычайно детализированно описываются деяния, после совершения которых рекомендуется или вовсе становится обязательным омовение. Расписывается подробно весь процесс очищения – чем и каким методом его нужно производить, что делать в случае отсутствия хотя бы одного из необходимых условий и т.д. , Указанный трактат Г. Утыз-Имяни посвящен ставшей в то время актуальной проблеме: можно ли использовать для изготовления различных изделий кожу и шкуры животных, выделанных немусульманами. Автор категоричен, утверждая, что шариатом они табуированы – харам, а мусульманину надо перед чтением намаза совершить необходимый ритуал омовения и облачиться в чистую одежду. Относительно разрешенности выделанной немусульманами кожи, по мнению автора, необходимо задумываться, прежде всего, суфиям, которые являются наиболее ортодоксальными апологетами ислама, всячески сторонящимися даже того, относительно разрешенности которого могут возникнуть хоть малейшие сомнения. Однако стоит подчеркнуть, что Г. Утыз-Имяни, будучи богословом такого масштаба, не сосредоточился в пределах одной частной темы. Его рассуждения и умозаключения гораздо более многоаспектны. Так, он пытается сформулировать критерии, которыми определяется достоверность источников, что было очень актуально в то время, так как тогда некоторые традиции исламского богословия были или искажены, или вовсе утрачены. Не было уже авторитетных специалистов – знатоков теоретических и практических сторон ислама (улемов), способных вразумить и грамотно ответить на все возникающие вопросы. Из-за отсутствия таких специалистов возникала вероятность формирования ложных, искаженных представлений об исламе и его постулатах. В этом аспекте рекомендация, а в некоторых случаях категорично выраженное наставление Утыз-Имяни контролировать информацию и отсеивать ненужное видятся чрезвычайно актуальными.

Утыз-Имяни – образчик такой категории отечественных богословов, которые осознавали необходимость возрождения ислама в России. Он не только был теоретиком, описывающим проблемы в этой сфере, но пытался наметить и обосновать конкретные предложения по их решению. Так, в объектив его рассуждений

попадает мысль о необходимости получать знания, стремиться к просвещению, к овладению грамотностью, ибо только знающий человек, по мнению богослова, может идти по прямой дороге ислама. Все вышесказанное вкупе с тем, насколько актуальны выводы Утыз-Имяни, его методологические подходы, способность к многомерному анализу вопросов фикха¹, а также точны его определения, свидетельствует о статусе ученого как крупного знатока мусульманского права в Поволжье.

«Тухфат ал-ахбаб фи таджвид калам ар-Рабб» («Дар любимым о верном чтении книги Всевышнего»). Исследователи небезосновательно полагают, что этот труд написан Утыз-Имяни в бухарский период жизни, что можно установить исходя из содержащегося во введении текста. Так, автор с сожалением отмечает, что даже в Бухаре – казалось бы, в эпицентре канонического ислама – мусульмане, в том числе имамы, читают Коран с ошибками. Не оставшись равнодушным к данной ситуации, он пытается обратить на нее внимание эмира города. Сам трактат, предваренный рассуждениями о столь негативном явлении, как искажающее смысл чтение Корана, в основном содержит нормы и рекомендации к тому, как это делать правильно, с соблюдением всех предписаний и требований (таджвид). Богослов развернуто аргументирует тезис о том, что не только теоретические знания правил, но применение их на практике является обязанностью – фарзом². Автор с сожалением заявляет о том, что неверное чтение Корана и отсутствие при этом желания заниматься таджвидом свойственно даже некоторым авторитетным и знающим мусульманам.

Структура трактата, изложенного в четырех главах, вполне логична для работ такого рода. В первой части говорится об правилах таджвида, знать которые в целях правильного чтения Корана обязан каждый мусульманин. Сначала автор по сложившейся к тому времени традиции дает определение термину «таджвид»³.

¹ Мусульманское право.

² Обязанность мусульманина, исполняя которую он получает награду, оставляя – заслуживает наказания, а при отрицании обязательности этого деяния считается неверным.

³ Утыз-Имяни Г. Тухфат ал-ахбаб фи таджвид калам ар-Рабб. Казань, 1900. С.5.

Затем он, ссылаясь на утверждения авторитетных мусульманских богословов, доказывает, что, хотя изучение правил таджвида – дело долгое и нелегкое, но необходимо к этому всячески стремиться¹. Во второй главе трактата анализируется ситуация, когда человек, имеющий объективно все возможности, чтобы овладеть правилами чтения Корана, но изучает их и продолжает читать Коран с ошибками. Автор, ссылаясь на мнения различных специалистов в этой области, заявляет, что такой человек не имеет права быть имамом, а если таковые есть, то они должны быть сняты с должности.

Интерес представляет одна практическая рекомендация, которую Утыз-Имяни дает имеющим проблемы с произнесением некоторых букв. Он советует выбирать для молитвенного чтения аяты и суры, в которых эта буква отсутствует, следовательно, вероятность допущения ошибки при ее произнесении исключена. Однако иное отношение – негативное, осуждающее – к человеку, осознанно читающему священный для мусульман текст Корана с ошибками и только по такому признаку относящемуся, по мнению Утыз-Имяни, к неверным². Еще одна категория мусульман, которым богослов дает наставления, – это те, кто старается правильно читать молитвы, но по разным причинам не может запомнить или усвоить некоторые правила, хотя проявляет терпение и усердие в учебе³. В завершении трактата Утыз-Имяни вновь воспекает просвещенность, грамотность, стремление к познанию, утверждает, что истинный мусульманин стремится к самосовершенствованию, пытается прилагать усилия для расширения кругозора, что, безусловно, помогает ему в принятии важных решений. И чтение Корана в этой связи – самое хорошее, благое, приносящее пользу и богоугодное занятие.

Еще один важнейший трактат, содержащий вопросы фикха, – это «**Рисала шафакия**» («Заключения о времени заката»). В его содержании раскрывается отношение автора к проблеме определения времени для совершения вечерней мо-

¹ Там же. С.5-6.

² Более подробно см. Адыгамов Р.К. Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2006. 192 с.

³ Утыз-Имяни Г. Тухфат ал-ахбаб фи таджвид калам ар-Рабб. Казань, 1900. С.12.

литвы (магриб). Актуальность этой темы обусловлена географическим расположением региона Среднего Поволжья. Смысл противоречий между учеными состоит в необходимости выведения единого для всех критерия для точного расчета времени. Так, Абу Ханифа указывал, что надо ориентироваться на завершение белизны вечернего зари, а его последователи – красноты. Утыз-Имяни предлагает свой вариант решения этого вопроса. Он высказывает точку зрения, согласно которой молитва ясту в течение нескольких самых коротких ночей лета для некоторых регионов не является обязательной. Стоит особо подчеркнуть, что для Утыз-Имяни законы шариата непреложны, именно поэтому он дискутирует на данную тему, предлагает и обосновывает свое решение, тем самым становится участником выведения соответствующей фетвы¹.

«Рисала иршадия» («Поучение»). Трактат посвящен теме, по мнению диссертанта, значительно более актуальной сегодня: вопросу об употреблении спиртных напитков и его последствиях – алкоголизме. Утыз-Имяни считает золотой век ислама (время жизни самого пророка Мухаммеда и праведных халифов) завершившимся, что проявляется в упадке духовности мусульман. О подобном регрессе предупреждал еще сам Пророк, и автор трактата приводит хадисы, в которых содержатся предостережения от такого греха – пребывания в состоянии алкогольного опьянения, призывает мусульман не подчиняться тем, кто замечен в подобном грехопадении, неважно при этом, ученый это или правитель. Он отмечает, что к ним мусульмане обычно приходят со всеми своими проблемами, но вместо помощи и поддержки эти неправедные люди сеют зло, творят бесчинства, занимаются ростовщичеством, требуют подношений и употребляют алкоголь на своих собраниях².

Примечательно, что как и в других сочинениях. Утыз-Имяни не ограничивается только констатацией факта, а предлагает решение этой проблемы. Хотя алкоголизм не был обычным явлением в то время, будучи предусмотрительным и

¹ Об этом более подробно см. в §1,2 Главы II.

² Г. Утыз-Имяни. Рисала иршадия. Казань, 1910. С.13.

способным выявлять причинно-следственные связи, богослов с уверенностью заявляет о растлевающем татарское общество свойстве алкоголя, о его развращающем человека действии. При этом, по мнению автора трактата, не стоит применять физическое наказание, а следует прибегать к увещаниям, взывать к совести и сознательности, ибо алкоголь природно не характерен, чужд мусульманам, а борьба с этим явлением должна предполагать сохранение традиций и предписанных религией устоев.

«Замм шурб аш-шай» («Осуждение ритуала чаепития») – трактат интересный тем, что с точки зрения современности он может восприниматься как однозначно категоричный текст, автор которого выступает с резким осуждением некоторых довольно привычных сегодня явлений, например, коллективного чаепития. Дело в том, что Утыз-Имяни, будучи сторонником суфизма с присущим ему радикализмом и некоторой фанатичностью в исполнении всех религиозных предписаний, содержащихся в Коране и Сунне, открыто критикует это мероприятие. Он утверждает, что ни одно мирское занятие не может быть возведено в статус обязательного ритуала, если указание на таковое не содержится в священных текстах. Кроме того, Утыз-Имяни утверждает, что исламом не может быть разрешено не несущее пользу. Так, он приводит аргументы, согласно которым употребление чая, особенно в чрезмерных количествах, вредно. Кроме того, по мнению Утыз-Имяни, чаепитие, нередко сопровождаемое чревоугодием и праздными разговорами, является элементом моды, распространяемой извне, явлением чужеродным и уводящим от религии, то есть с позиции ислама это бид'а. Автор напоминает, что свободное время дается мусульманину для дел богоугодных, когда необходимо думать о высоком, о духовном, чтобы снискать довольство Всевышнего и проявить преданность религии и готовность служить своему народу.

Идеологическая позиция Г. Утыз-Имяни выражается в его произведениях через обращение к таким темам, как необходимость борьбы с нововведениями – бид'а, с нарушающими религиозные устои наслоениями, которые противоречат религиозным установлениям ислама. Богослов выступает активным поборником чистоты и сохранения первоизданности ислама, scrupulous соблюдения законов

даже в мелочах, ставя в приоритет положения мусульманского права. Другие проблемы, в том числе связанные с таклидом и иджтихадом, он соотносит с необходимостью постоянно просвещаться, обретать знания, быть готовыми отправиться за ними в долгий и трудный путь. Это, по мнению Утыз-Имяни, и есть чистый и светлый ислам, ведущий к сохранению этноконфессиональной самобытности, к процветанию и благоденствию всего татарского общества.

Придавая огромное значение знаниям, Утыз-Имяни высказывает категоричное суждение о том, что только просвещенный человек не скатится в бездну отсталости, темноты, порока и развращенности. Более того, богослов считает, что знания не должны ограничиваться отдельной областью, необходимо самосовершенствоваться, расширять свой кругозор, читать Коран как главную книгу для всех мусульман.

Актуализирует исследования указанного богослова и тот неоспоримый факт, что некоторые проблемы остаются не решенными и в настоящее время. Например, не установлено до сих пор, как в принятии того или иного богословского решения соотносятся таклид и иджтихад; каким образом защитить общество от пагубного пристрастия его членов к употреблению спиртных напитков; на каких основаниях с учетом современных тенденций должен быть построен учебный процесс, чтобы подрастающее поколение почувствовало необходимость в получении знаний; как формировать высоконравственную личность; как строить финансовые и торговые дела, не нарушая при этом законов ислама, как относиться к некоторым традициям и ритуалам, искусственно привнесенным в жизнь татар и не имеющим религиозного обоснования, и ряд других проблем.

Оппонирующий Утыз-Имяни богослов – это его современник Г. Курсави. В его трудах сквозной темой проходит критика идей, отправной точкой распространения которых является Средняя Азия. Самым известным сочинением указанного автора является трактат «ал-Иршад ли ал-‘ибад» («Наставление рабам Господа»).

Во введении к своему трактату автор говорит об актуальности проблем, решаемых в нем, о важности обладания достоверными сведениями, о

необходимости стремления к получению религиозных знаний и обращения к авторитетным источникам. Сам трактат состоит из восьми частей: глава о разъяснении преданий, глава об иджтихаде, глава о фетве и таклиде, глава о нововведениях, глава о хадисе о разделении, глава от тасаввуфе, глава о времени совершения молитвы, глава о пятничной молитве, глава о хадже.

Первую главу автор посвятил проблеме достоверности источников. Он указывает на существующие сборники хадисов и призывает сопоставлять полученную информацию с теми хадисами, которые содержатся в этих сборниках. В том случае, если хадис, приведенный кем-либо, не содержится ни в одном из них, то его следует отвергнуть. Далее автор затрагивает некоторые проблемы, связанные с разновидностями хадисов, и глубоко погружается в сущность таких понятий, как мурсал, муснад, ахад¹, машхур, мутаватир, а также говорит об особенностях передатчиков хадисов, которые могут влиять на признание их свидетельства либо действительным, либо ложным. Попытку решить проблемы Г. Курсави иллюстрирует и аргументирует различными примерами из хадисов и книг по ханафитскому праву.

Вторую главу автор посвятил проблеме иджтихада, муджтахидов и случаям использования иджтихада. Она начинается с анализа языкового и терминологического значения данного понятия. Далее упоминаются требования, предъявляемые к муджтахиду, такие как знание Корана, Сунны, случаев иджма' и владение арабским языком. Затем автор сообщает, что именно может быть предметом иджтихада, а что не может быть таковым, а также указывает на различия между богословами и не обладающими религиозными полномочиями людьми в вопросах применения иджтихада.

Третья глава касается проблематики выведения фетв и таклида. Согласно точке зрения автора, человек, выносящий богословское суждение, является муджтахидом. А тот, кто не способен анализировать Коран, Сунну, иджма' и даже

¹ Разновидность хадисов, количество передатчиков в одном из звеньев цепочки которого не достигает требуемого для ал-мутаватир, обычно от одного до десяти.

выявлять из нескольких наиболее сильное заключение муджтахидов, тот является мукаллидом. Но при этом он исключает дозволенность таклида в вопросах веры. Г. Курсави допускает, что теоретически богослов, выносящий фетву, может иногда даже противоречить имаму, заложившему основы мазхаба, которого он придерживается.

Третья глава отражает проблему, которая не теряет своей актуальности и сегодня. Любое новшество, не приведенное в основных источниках ислама, считается нововведением (бид‘а). Однако Г. Курсави поясняет, что бид‘а делится на два вида: благие, несущие пользу, и скверные, приводящие к греху новшества¹. Автор приводит множество различных примеров и останавливается на тонкостях смыслового содержания этих понятий.

В четвертой главе «О хадисе о разделении» богослов приводит и анализирует известный хадис о разделении мусульманской уммы на семьдесят три течения. Автор сопоставляет различные точки зрения мусульманских богословов по поводу того, какая из групп будет спасена. Прежде всего, в их числе упоминаются люди фикха и сподвижники пророка Мухаммада. К тем же, кто погибнет, автор относит му‘тазилитов, шиитов, хариджитов и представителей других течений. И снова, как и в предыдущих главах, богослов с уверенностью заявляет о недопустимости таклида в вопросах веры, о необходимости строго следования предписаниям Корана и Сунны.

В пятой главе рассматривается проблематика суфизма. Автор поясняет, что его современники не имеют верного представления о понятии «тасаввуф». Сам он связывает его с очищением сердца от дурного нрава и мирских забот. Согласно мнению богослова, истинный тасаввуф может быть реализован только в результате соблюдения шариата, следования Сунне и отказа от бид‘а. Г. Курсави считает, что тасаввуф – это в первую очередь убеждение, не допускающее каких-либо сомнений, к которому ведет усердный зикр (богопомятие).

¹ Курсави Г. Ал-Иршад ли ал-‘ибад. Казань: Лит. тип. И. Н. Харитонова, 1903. С. 37.

Шестая глава посвящена проблеме времени совершения молитвы, которая, начиная с болгарского периода, была актуальной для мусульман Поволжья. В самом начале главы автор приводит хадис пророка Мухаммада, в котором содержится пояснение, как рассчитать время совершения каждой молитвы, а затем переходит к анализу географических особенностей региона, в котором проживают татары. Богослов заявляет, что обязательная молитва ни в коем случае не может быть отменена, а для ночной молитвы в летнее время следует определить время теоретически.

Седьмая глава – о пятничной молитве, и эта тема также актуальна для татар. Так как одним из условий молитвы является наличие населенного пункта «миср», в котором есть мусульманская администрация, способная осуществлять постановления шариата. Богослов заявляет, что это условие противоречит категоричному установлению о пятничной молитве, приведенному в Коране, и делает вывод, что ее необходимо исполнять несмотря на то, что упомянутое условие не выполнено. По мнению Г. Курсави, такая фетва полностью соответствует требованиям ханафитского мазхаба.

И, наконец, восьмую главу богослов посвятил проблемам паломничества (хадж). В данной главе автор резко критикует тех, кто высказывается в пользу отмены хаджа, заявляя, что паломничество является категоричным предписанием, упомянутым в основных источниках ислама. Автор приводит аргументы из Корана и Сунны, ссылаясь на труды ханафитских богословов, анализирует условия, связанные с безопасностью пути, материальной возможностью совершить паломничество.

Подводя итог, можно сделать вывод, что Г. Курсави ратует за строгое соблюдение предписаний основных источников ислама и отдает предпочтение их толкованию согласно основам ханафитской богословской школы. Однако при этом он признает не только право, но и обязанность богослова совершать иджтихад даже в том случае, если он не совпадает с мнением имама, являющегося основоположником мазхаба.

Учеником Г. Курсави можно считать Ш. Марджани. Несмотря на широкую известность этого богослова, его наследие все еще остается недостаточно изученным и ждет своих исследователей. На сегодняшний день в широкий научный оборот вошли следующие богословские сочинения автора, посвященные различным проблемам исламского права: «Газкират ал-муниб би-‘адам тазкийат ахл ас-салиб» («Напоминание раскаивающегося об отсутствии очищения христиан»), «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-‘иша’, даже если не исчезает вечерняя заря»), «Хакк ал-ма‘рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак» («Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»), «ал-Барк ал-вамид фи радд ‘ала ал-багид ал-мусамма би ан-накид» («Сверкающая молния для отражения ненавистного, называемого противным»), «Манасик ал-хадж» («Обряды хаджа»), «Хизамат ал-хаваши ли-изахат ал-гаваши» («Свод комментариев для снятия пелены»), «ал-Хакк ал-мубин фи махасин авда‘ ад-дин» («Ясная истина в достоинствах положений религии»). Было издано в качестве вступления (мукаддима) «Машари‘ ал-усул ва машариб ал-фусул» («Источники принципов и разделов»).

«Газкират ал-муниб би-‘адам тазкийат ахл ас-салиб» («Напоминание раскаивающегося об отсутствии очищения христиан»). Данный рукописный трактат, помещенный на 67 страницах, не был издан. В настоящее время он хранится в фондах Национальной библиотеки в виде переписанного Бурхан ад-Дином аш-Шабкави¹ текста. Данный трактат посвящен проблеме дозволенного и запретного. В частности, Марджани выступает с утверждением, что мясо животных, забитых христианами, а также браки между мусульманами и христианками являются запретным для мусульман. Свою точку зрения богослов аргументирует

¹ Имеются две рукописи. Первая хранится в ОРК НБ КГУ за №А692, а относительно второй (53 стр.) известно, что ее переписчиком является Садр ад-дин ат-Татуши (Тетюши), датируется январем 1865 года, ОРК НБ КГУ, №А3924.

аятами Корана, хадисами и мнениями ханафитских факихов¹. По убеждению автора, мусульмане первых веков (салаф) были против браков мусульман с христианками и иудейками, а также считали запретным мясо животных, заколотых ими. А поздние ханафитские богословы, как считает автор, совершив неверный иджтихад, допустили упомянутые действия². Трактат предваряется вводной частью, содержит семь глав и завершается заключением. Прежде всего Марджани отдает дань сложившейся в мусульманском богословии традиции: он детализирует содержание терминов «люди писания» (ахл ал-китаб) и «многобожники» (ал-мушрикун). Затем рассматривает убеждения представителей монотеистической религии, в частности христиан, отдельно останавливается на русском православии, излагает суть веры в троицу, указывает на методы заклания животных. Подводя итог своим изысканиям, автор делает заключение, что русские христиане не входят в категорию людей писания, о которых говорится в основных источниках ислама. Следует особо подчеркнуть, что данная точка зрения Марджани отличается от мнения большинства богословов и кажется крайней и реакционной. Интересно, что такая позиция выходит за рамки общей мировоззренческой парадигмы Марджани, говорившего о необходимости сближения с русскими. Так, он нередко указывал на важность знания татарами русского языка, а также принимал личное участие в деятельности «Общества археологии, истории и этнографии» при Казанском университете.

Следующее богословско-правовое сочинение Ш. Марджани **«Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-‘иша’, даже если не исчезает вечерняя заря»)**³. Трактат, изданный в Казани в 1870 г., имеет объем в 146 стра-

¹ См.: Марджани Ш. Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского № 692 – ар. – л. 76а-79а.

² Данный вопрос является одним из сложных и актуальных в фикхе, более подробно см. параграф 3.1.

³ См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань, 1870. 146 с.

ниц¹. Данное богословское сочинение татарского мыслителя стало самым известным, его знали не только татары и богословы в Средней Азии, но также и в других мусульманских странах. «О нем похвально отзывались индийские ученые-богословы того времени, такие как Садик Хасанхан в своем “Лактат ал-‘аджлан” и Абд ал-Хай ал-Лакнави в своем “ан-Нафи‘ ал-кабир”, тунисский богослов Мухаммад Байрам ал-Хамис в своей книге “Сафват ал и‘тибар” и другие»². Данный труд состоит из четырех глав и заключения. Помимо узкой, частной проблемы исламского права, связанной с соблюдением некоторых ритуалов, осуществляемых с учетом особенностей географического расположения Поволжья, богослов подвергает глубокому анализу и теоретические положения фикха. «Назурат ал-хакк» начинается с рассуждений о проблемах иджитхада и таклида, а затем внимание автора сосредоточивается на основной проблеме книги – правила совершения ночной молитвы в Волго-Уральском регионе в летние месяцы. В конце своего труда автор приводит имена богословов, заявлявших, что совершение ночной молитвы для мусульман северных регионов является обязательным³.

Еще один трактат Ш. Марджани, связанный с религиозной практикой мусульман Поволжья, – **«Хакк ал-ма‘рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак»** (**«Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»**). Труд был издан в Казани в 1878 г. объемом 96 страниц⁴ и позднее, в 1880 г., вошел в том «Мунтахаб ал-вафиййа» (**«Избранное из Вафиййат ал-аслаф»**).⁵ Как указывает Г. Баруди,

¹ См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. С. 160; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005. С. 257. Тираж этой книги, видимо, был большим. Во многих книжных коллекциях встречается по несколько экземпляров этого сочинения.

² См.: Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) Шигабутдин Марджани; предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд., 2008. С. 85.

³ Анализ проблем иджитхада см. в главе 2, а проблем ночной молитвы – в параграфе 4.2.

⁴ См.: Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005. С. 257. Видимо, по ошибке или ввиду опечатки у М.Х. Юсупова указано, что сочинение состоит из 9 страниц.

⁵ См.: Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) Шигабутдин Марджани; предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд., 2008. 479 с.

данное сочинение было написано в ответ на критику книги «Назурат ал-хакк»¹, приведенную в «Джаруда». В данном трактате автор анализирует актуальную для мусульман региона проблему определения времени начала поста и наступления праздника Ураза байрам. В своей аргументации и анализе автор обращается не только к основным источникам ислама, но и к астрономическим данным, математическим вычислениям.

Следующий трактат богослова – **«Ал-Барк ал-ваמיד фи радд ‘ала ал-багид ал-мусамма би ан-накид» («Сверкающая молния для отражения ненавистного, называемого противным»)** – опубликован в типографии Казани и датируется 1888 годом. Объем сочинения – 133 страницы². Этот труд представляет собой ответ на критику со стороны муллы Са‘ида ибн Хамида ал-Бараскави. Он был имамом Первой мечети Казани³ и по некоторым богословским проблемам обвинял Марджани, своего преемника на этой должности, в неверии⁴. Данный трактат носит полемический характер, в нем Марджани затрагивает некоторые спорные проблемы мусульманского права. Одна из них – это вопрос о том, является ли поднятие указательного пальца при произнесении формулы свидетельства (шахады) в намазе законным. Отдельно Марджани останавливается на проблеме религиозных нововведений (бид‘а), распространенных среди татар и, по его мнению, недопустимых с точки зрения шариата. Также богослов затрагивает проблему имен мусульман, разъясняет, какие из них являются приемлемыми, а какие нет. Сам трактат «ал-Барк ал-ваמיד» занимает половину книги, со второй до страницы 65. Затем, с 65 по 110 страницу, следуют краткие трактаты на различные религиозные темы, самый крупный из них касается проблем калама.

«Манасик ал-хадж» («Обряды хаджа»). Данный трактат нами не был обнаружен. О нем известно лишь то, что он был написан на татарском языке, совре-

¹ См.: Баруди. Указ. соч. С. 162.

² См. там же. С. 258; Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. С. 167-168.

³ См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т.2. С. 40-42. Этот человек, как его описывает Марджани, имел очень скверный характер.

⁴ См.: Баруди. Указ. соч. С. 162.

менном для Марджани.¹ Судя по названию, труд был посвящен вопросам паломничества.

Еще один крупный трактат Ш. Марджани – **«Хизамат ал-хаваши ли-изахат ал-гаваши»** («Свод комментариев для снятия пелены»), или «Хашийат ат-Таудих» («Комментарии к “ат-Таудих”»). Труд был издан в Казани в 1889 г. объемом 444 страницы². Судя по тому, что этот трактат не упомянут в «Мустафад ал-ахбар», Шигабутдин Марджани завершил его позже своего известного исторического произведения. «Хизама» представляет собой супракомментарий к известному ханафитскому труду Садра аш-Шари‘а³ по основам и методам фикха «ат-Таудих»⁴. В трактате татарский богослов выступил с критикой комментария ат-Тафтазани под названием «ат-Талвих»⁵. Таким образом, его можно считать альтернативным комментарием к упомянутому труду. Помимо правовых, Ш. Марджани затронул в нем и некоторые проблемы, относящиеся к вероучению.

Другой труд названного автора имеет название «Ал-хакк аль-мубин фи махасин авда‘ ад-дин» («Ясная истина в достоинствах религиозных заповедей»). Он был опубликован как введение (мукаддима) к предыдущему сочинению (Казань, 1889, 18 страниц), но фактически написан раньше⁶.

«Машари‘ ал-усул ва машариб ал-фусул» («Источники умозаключений и выводов») посвящен проблемам усул ал-фикха (основ исламского права). В труде богослов рассматривает специфику таких основных источников извлечения законодательных положений, как Коран, Сунна, иджма и кийас, уделяет внимание

¹ См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар... Т.2. С. 53; Баруди. Указ. соч. С. 163.

² См.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. С. 168; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005. С. 258.

³ Известен также как Тадж аш-Шари‘а, или Садр аш-Шари‘а ас-Сани (второй), Убайдаллах ибн Мас‘уд (ум. в 1346 г.) – факих-ханафит, автор широко известного сочинения «Мухтасар ал-Викайа».

⁴ Известен как «Таудих ал-усул», или «ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких», а у татар как «Таудыйх». Является комментарием автора к своему же сочинению «ат-Танких» (см.: Сафиуллина Р.Р. Указ. работа. С. 94-95).

⁵ См.: Maras I., Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850-1917). Istanbul: Otuken, 2002. S. 147.

⁶ См.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1900. Т.2. С. 53.

вопросам анализа синтаксических особенностей религиозных текстов, а также рассматривает статус законов шариата и того, на кого возложено их соблюдение. Как заявляет Баруди, труд, опубликованный в типографии Казани, не представляет собой объемного издания, имеет краткое содержание и, очевидно, требует дополнительных разъяснений и комментирования, чтобы приносить пользу в ознакомлении с основами фикха¹.

После Ш. Марджани одним из наиболее плодотворных богословов считается Муса Бигиев. Его перу принадлежит около тридцати богословских трудов, затрагивающих общие и частные проблемы исламского права. Четырнадцать из них были изданы, судьба остальных, упомянутых самим богословом, не известна.

Одним из наиболее объемных переводных трудов, изданных Бигиевым, является «**ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а**» («**Консенсусы в основах шариата**»). Данная работа не принадлежит самому богослову, а представляет собой проверенный и отредактированный Бигиевым труд имама аш-Шатиби, который Бигиев снабдил большой вводной статьей. Он был издан отдельной книгой в Казани в 1909 году объемом тринадцать страниц². В данном труде М. Бигиев отмечает всеохватность Корана, но заявляет о необходимости современных толкований, соответствующих тому времени, в котором живут мусульмане. Особое внимание автор уделяет экономическим и политическим проблемам, связанным с толкованием таких понятий, как «риба» (ростовщичество), «шура» (совет) и «идара» (управление). Кроме того, он анализирует состояние таких исламских наук, как акида (вероучение), ‘илм ал-хадис (хадисоведение), ал-фикх (право). Автор выступает с критикой богословов раннего периода, заявляя, что они уделяли внимание второстепенным, иногда схоластическим вопросам и оставили без внимания наиболее актуальные, от которых зависит благоденствие всего мусульманского социума. По его мнению, фанатичная преданность мазхабам и их основопо-

¹ См.: Баруди. Указ. соч. С. 163-164.

² Бигиев М. эл-Моафакат мокаддимэсе. Казань: Типолитография Императорского университета, 1909. 13 с.

ложникам ведет к закоснелости в мусульманском мире. Затрагивая вопросы политики, богослов сокрушается о том, что мусульманские правители отказываются от применения норм шариата в угоду правительствам европейских государств. Подводя итог, он говорит, что публикация «ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а» («Консенсусы в основах шариата») должна помочь в исправлении сложившейся ситуации и послужить реформированию мусульманского общества.

«Кава‘ид фикхийя» («Правила фикха») – это труд М. Бигиева, где раскрывается проблематика основополагающих правил исламского законодательства. Данное произведение написано на старотатарском языке и представляет собой введение к сборнику «Шариатские решения “Ахкам-и-шари‘а”». Книга была опубликована в Казани в 1910 г. объемом 232 страницы¹. Условно книгу можно разделить на две большие части: в первой приведено 201 правило, представляющее собой общие правила фикха, а во второй части представлено сто правил, которые М. Бигиева позаимствовал из трудов аш-Шатиби, Карафи и Иззы бин Абдуссалама.

Труд **«Фикх ал-Кур‘ан» («Понимание Корана»)** содержит анализ аятов Корана, имеющих правовой смысл. Книга написана на старотатарском языке, была опубликована в 1920 г. в Петербурге. Она представляет собой двухтомный труд, основу которого составляют толкования Мухаммада ибн Араби к аятам Корана, отвечающим на те или иные вопросы исламского права. Помимо толкования законодательных аятов Корана, книга содержит обзор богословских заключений, выведенных из Корана факирами первых веков.

Следующий труд богослова посвящен историографии исламского права и называется **«Тарих ат-ташри‘ ал-ислами» («История Исламского правотворчества»)**. Сам трактат не обнаружен, о нем известно лишь из упоминаний самого автора в одном из произведений, опубликованных в 1935 г. в Каире².

¹ Бигиев М. Кава‘ид фикхийя. Казань: Электро-типография «Урнэк», 1910. 232 с.

² Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010. С. 150.

Еще один трактат, посвященный основам исламского права, – «**ал-Усул ал-джалалия**» («**Значимые основы**»). Трактат был написан на арабском языке. В одном из трактатов Бигиева, опубликованном в 1946 г. в Бомбее, на форзаце книги размещено объявление, в котором сообщается об опубликовании большого трактата по основам фикха с указанным выше названием¹.

Следующий трактат Бигиева посвящен проблемам наследования и назван «**Сахифат ал-фара'ид**» («**Записки о праве наследования**»). Работа написана на арабском языке и опубликована в 1944 г. в Бхопале. З. Валиди сообщает, что трактат был объемом в сто восемьдесят восемь страниц. В работе богослов представил новое видение проблемы наследования в исламе. Автор высказывает идею о том, что все богословы от древности до современности выводили правила раздела наследства на основании двух аятов суры «Ниса» – 11 и 12. При этом они не обратили внимания, что в Коране имеются еще 17 аятов, которые указывают на правила наследования. Бигиев подробно анализирует эти аяты².

О новых для мусульманского права проблемах, связанных со страхованием, богослов рассуждает в трактате «**Та'мин ал-хайат ва ал-амлак**» («**Страхование жизни и имущества**»). Трактат написан на арабском языке, его объем – двадцать две страницы, он был опубликована в 1944 г. в Бхопале³.

Трактат «**Закят**» богослов посвятил некоторым экономическим проблемам. Работа написана на старотатарском языке и опубликована в Петрограде в 1916 г., имеет объем в девяносто шесть страниц. Этот труд не включает, на что указывает его название, вопросы закята, но касается проблем банковского процента и кредитов. В этой работе можно найти взгляды мусульманских правоведов на проблему ростовщического процента, анализируемую с позиции установлений Корана и Сунны, а также размышления экономистов о банковском проценте и кредите⁴.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 151.

Следующий труд богослова **«Шәригать исламия назарында мәскират мәсьәләсе» («Проблема употребления спиртных напитков с позиции исламского шариата»)** написан на старотатарском языке. Трактат посвящен проблеме употребления алкогольных напитков и ее анализу с точки зрения шариата. В основу труда легли вопросы крымских мусульман, кроме этих вопросов Бигиев затрагивает и другие проблемы. Трактат был издан в 1927 г. в стамбульском издательстве «Махмудбея»¹.

Трактат **«Озын көнләр дә рузә» («Пост в долгие дни»)**, написанный на старотатарском языке, имел особое значение для мусульман Поволжья. В основу книги легла проблема мусульманского поста в летнее время. Это было связано с тем, что татары принимали активное участие в торговле, благодаря чему ислам начал продвигаться все дальше в северные широты. В своем трактате М. Бигиев описывает совершённую им поездку на север, на широту 66 градусов 26 минут, зону расположения которой богослов называет «окраиной ойкумены». Он посетил гору Кавасакса, находящуюся на территории современной Финляндии. Здесь автор выражает свое удивление тем, что в летнее время даже в полночь в этом регионе можно видеть солнце. Далее автор переходит непосредственно к богословской проблематике, связанной со временем молитв и правилами совершения поста. Он приводит и анализирует основные источники ислама, касающиеся упомянутых богословских вопросов. Далее рассуждает о таком богословском инструменте, как кийяс, и заявляет, что, учитывая трудности проживания и работы в указанных широтах, следует пересмотреть известные фетвы по поводу исполнения богослужений. Труд напечатан в Казани в 1911 г. объемом двести десять страниц².

Следующий трактат, затрагивающий проблему, актуальную для мусульман Российской Империи, – **«Мәт якмак мәсьәләсе» («Вопрос о кремации тел покойных»)**. Написанный на старотатарском языке, он был издан в Санкт-

¹ Там же.

² Бигиев М. Озын көнләр дә рузә. Казань: Электро-типография «Умидь», 1912. 208 с.

Петербурге в 1914 году объемом шестнадцать страниц¹. Причиной написания трактата послужило предложение российского Министерства внутренних дел кремировать тела покойных вместо похорон. В трактате М. Бигиев отразил богословское видение вопроса с точки зрения мусульманского права. В начале трактата богослов анализирует различные традиции похорон, распространенные в мире, отмечает их приемлемые с точки зрения ислама и недопустимые моменты. Далее он приводит и анализирует основные источники ислама по данной проблеме. Подводя итог, богослов высказывает надежду, что власти Российской империи учтут конфессиональные особенности различных народов и не будут прибегать к принуждению в случае принятия упомянутого предложения в качестве закона.

Еще один трактат богослова – трактат **«ал-Канун ал-мадани ли ал-ислам» («Конституция для ислама»)**, который касается проблемы кодификации исламского права².

Трактат **«ар-Риба ва ал-бунук фи ал-ислам» («Ростовщичество и банки в исламе»)** является вторым трудом богослова, посвященным проблеме ростовщичества и функционирования банков с точки зрения богословия³.

Судьба остальных богословских трактатов М. Бигиева не известна, однако он упоминает следующие их наименования: «Усул ал-фикх ва манаби‘уху» («Основы фикха и его источники»), «Хакикат ал-иджма‘ фи ал-ислам» («Сущность и сила иджма‘ в исламе»), «Хакикат ал-кийас ‘инда ал-фукаха’» («Сущность кийаса в глазах факихов»), «Китаб фи хилаф ал-фукаха’» («Книга о разногласиях факихов»), «Китаб фи мантик ал-фукаха’» («Книга о логике факихов»), «ал-Бурхан ‘инда ал-фукаха’» («Аргументы в глазах факихов»), «Адиллат ал-Кур’ан куллуха ‘аклийа ва адиллат ал-фикх куллуха кат’ийа ва нусус шар’ийа куллуха ‘умумийа» («Все аргументы Корана рациональны, все доказательства фикха категоричны, все шариатские тексты универсальны»), «ал-Мулк ва асбабуху ва усулуху» («Причины и основы имущественного права»), «ат-Тафаут фи ал-хукук» («Степени разли-

¹ Бигиев М. Мәет якмак мәсьәләсе. СПб: Тип. М-А. МаксUTOва, 1914. 16 с.

² Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010. С. 152.

³ Там же.

чия в правах»), «Китаб ат-Талак» («Книга о разводе»), «Никах ат-тахлил» («Фиктивное бракосочетание»), «Китаб фи таслиси азани ал-джум‘а» («Книга о троекратном пятничном азане»), «Ла рикка фи ал-ислам» («В исламе нет рабства»), «Заба‘их ал-милал» («Жертвоприношение у разных общин»), «Китаб фи усул ал-маварис» («Книга об основах наследования»).

Еще одним известным татарским богословом и просветителем, отразившим в своих трудах актуальные для татарского общества проблемы исламского права, был Г. Буби.

В 1899 г. в Казани вышла книга указанного автора под названием **«Фэраиз» («Наследственное право»)**¹. Являясь по факту изданием, предназначенным для использования в учебном процессе, она содержит изложение ключевых вопросов исламского права, в частности, как законно сохранить имущество мусульман, кто имеет право на получение наследства, в чем именно и в каком размере оно может выражаться. То есть это максимально широкой свод законов, основанных на Коране и Сунне, и по тому, насколько объемно представлена в нем правовая информация, он может считаться учебником по мусульманской юриспруденции².

Продолжая изыскания в данном направлении, Г. Буби с 1904 г. по 1910 г. издал серию книг под общим названием **«Хакыйкаты яхуд тугрылык» («Истина»)**³. В них анализировались различные аспекты мусульманского права, основанного на шариате.⁴ К сожалению, уже подготовленные к изданию восьмая и девятая книги во время обыска, учиненного у Буби, обвиняемого в «панисламизме», были уничтожены. В нашем распоряжении оказались лишь фрагментарные свидетельства их существования в виде нескольких страниц русскоязычного текста, приобщенного к материалам следственного дела⁵.

¹ Бубый Г. Фэраиз. Казан, 1899. 47 б.

² Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. С. 60.

³ Бубый Г. Хакыйкаты яхуд тугрылык. Казан: Лито-типография И.Н. Харитоновна, 1906. 32 с.

⁴ См. глава VI, §2.

⁵ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. С. 65.

Кроме того, сведения о трудах Г Буби имеются и в периодических изданиях. Так, газета «Юлдуз» за 1909 г. анонсировала издание в казанской типографии «Урнак» его книги под названием «Татарча хөтбә уку дөрестме?» («**Правильно ли читать проповедь на татарском языке?**¹»)². Очевидно, что поводом к ее написанию стала развернувшаяся среди татар-мусульман полемика, вызванная тем, что с 1906 г. вернувшийся из хаджа Буби начал читать пятничные и праздничные хутбы на татарском языке³.

В этой книге автор заявляет о том, что у мусульманина, понимающего истинный смысл Корана, не могут возникать сомнения в этом вопросе. Однако некоторые люди «подобны стаду», и именно о них Всевышний сказал: «Тот, кто призывает к истине Аллаха неверующих, отрицающих Его знамения, подобен пастуху, который кричит на скотину, а она не может понять слов, а только слышит зов и крики: они глухи, немые, слепы к истине, ничего доброго не говорят и не понимают»⁴.

Рассуждения Буби видятся вполне обоснованными. Так, он считает, что отрицающий допустимость чтения проповеди на татарском языке не может это делать безосновательно. Он должен найти аргументы в четырех источниках – Коране, Сунне, иджме⁵ и кийасе⁶. Однако ни в одном из них нет подтверждения, что чтение проповеди на арабском языке – это канон. Напротив, проповедь читается для того, чтобы слушающие проникались ее идейным содержанием, озарялись светом ислама, наполнялись гордостью за свой народ, осознавали, что вера принесет ему пользу как в жизни земной, так и в вечной. Но при этом следует признать как данность, что большая часть населения не понимает арабского языка, и даже сами имамы нередко «не понимают» смысла читаемых ими арабоязычных

¹ Бубый Г. Татарча хөтбә уку дөрестме? Казан, 1908. 35 б.

² Хөтбә // Йолдыз. 1909. 4 февраль.

³ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. С. 66.

⁴ Коран. Бакара / 17.

⁵ Иджма‘ – решение, принятое при достигнутом согласии между религиозными учеными.

⁶ Кийас – суждение по аналогии.

текстов, хотя и повторяют их из раза в раз во время пятничных молитв. Буби задает риторический вопрос: если произносимое на арабском языке не понятно, можно ли считать это проповедью?!¹

Теме иджтихада посвящена книга **«Замане ижтиһад мөнкарыйзме дегелме?» («Прошла ли пора для иджтихада?»)**², где Буби проводит детальный анализ данной проблемы³, подробному рассмотрению которой будет посвящена вторая глава диссертационного исследования.

Кроме вышеназванных богословов проблемы права поднимали также Г. Баруди и Р. Фахретдин. Однако они не оставили объемных трактатов, посвященных конкретной тематике. Г. Баруди принадлежат такие труды, как «Гыйбэдэт сэлэс: зэкэт, руза, хаж» («Три вида поклонения: закят, пост, хадж»), «Гыйбэдэт сэлэс: китаб эс-салэт» («Три вида поклонения: книга молитвы»), «Хөснел гибэдә» («Прекрасное поклонение»), «Әл-гокуд эс-сэлэс. Никах, талак, ямин» («Три вида договоров: брак, развод, клятва»), «Сөәл ва джаваплы бад әл-мәгариф: әувәл назафәт» («Начало знаний в форме вопросов и ответов: начало очищения»), «Әувәл ан-назафәт фи мәсәил ат-тахарат» («Начало омовения по поводу вопросов омовения»), «Китаб әл-мөгамәләт: мәгариф исламиядән» («Книга хозяйственных взаимоотношений: из исламских знаний»), «Китап эс-салават өчен татиммә» («Дополнение к книге молитвы»). Большинство из них представляют собой небольшие учебные пособия. В этой связи в данном разделе не приводится обзор их содержания. Кроме того, фетвы Г. Баруди были изложены в периодических изданиях. Анализ самих идей богослова приводится во второй и третьей главах данного исследования.

Что касается идей Р. Фахретдина по вопросам права, то они отражены либо в периодических изданиях, либо в таких трудах, как **«Жәвамигөл кәлим шәрхе» («Толкование лаконичных слов/высказываний») и «Дини ижтимагый**

¹ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. С. 66.

² Бубый Г. Замане ижтиһад мөнкарыйзмы, дөгелма? Казан, 1909. 69 б.

³ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. С. 68.

мәсьәләләр» («Религиозные и социальные вопросы»). Более развернуто анализ этих идей будет изложен во второй и третьей главах данного исследования.

Таким образом, обзор основных трудов представителей татарского богословия показывает, что со второй половины XVIII в. оно ступает в фазу своего возрождения. Анализ содержания трактатов дает представление о проблемах, волновавших татарское общество в последней четверти XVIII – первой четверти XX в. Как видим, происходит процесс эволюции богословской мысли, расширяется круг обсуждаемых тем – от вопросов конкретных ритуалов богослужения до проблем экономики и даже некоторых социально-политических проблем, актуальных для татар. Анализ идей, изложенных в упомянутых трудах, будет представлен во второй и третьей главах данного исследования.

В ходе исследования также были изучены труды З. Камали и З. Кадири. Перу первого принадлежат трактаты **«Фәлсәфә исламия» («Философия ислама»)**, **«Фәлсәфә-и гибәдәт» («Философия поклонения»)** и **«Дини тәдбирләр» («Религиозные устройства»)**. Первая и третья работы посвящены вопросам вероучения, поэтому не представляются необходимыми для анализа в рамках данного исследования. Вторая работа, изданная в 1909 г. в Уфе, в типографии «Восточная печать», содержит попытку ответить на наиболее спорные вопросы относительно исполнения ключевых богослужебных предписаний ислама (омовение, молитва, пост, закят и хадж), что существенным образом отличает этот труд от других написанных в данное время работ. Примечательно, что Камали основное внимание уделяет не технической стороне их исполнения, а смыслу, так называемой «божественной мудрости», которой эти ритуалы наделены.

Из работ З. Кадири интерес вызывают такие работы, как **«Хатын-кыз мәсьәләсе» («Женский вопрос»)**, изданная в 1915 г. в Уфе; **«Низам ва ислам» («Порядок/строй и ислам»)**, изданная в 1909 г. там же, но в типографии «Восточная печать»; изданные в 1909 г. казанской типографией «Урнэк» **«Тахрир ал-мар'а» («Освобождение женщины»)** и **«ал-Мар'а ал-джадида» («Новая женщина»)**. Последние три из вышеуказанных работ представляют собой переводные произведения арабских авторов, однако примечательны ввиду наличия в них пре-

дисловий, написанных лично Кадири. Первая – это изданный вариант лекции, прочитанной им на мусульманском отделении Общественной академии наук в Уфе. Стоит подчеркнуть, что сквозной темой во всех работах представлен анализ и поиск путей решения проблем прав женщин и их участия в социальной, экономической и политической жизни общества.

Выводы по первой главе

Таким образом, анализ историографии проблемы позволил разделить изученную литературу на три категории: дореволюционную, советскую и постсоветскую.

К первому этапу, как было заявлено выше, следует отнести трактаты получившего широкую известность Ш. Марджани, а также не менее значимых для татарского богословия авторов – Р. Фахретдинова и М. Рамзи. В этих исследованиях изложен в подробностях анализ истории зарождения ислама в Поволжье, а также сообщаются ценные биографические сведения о богословах и их идеях, дается характеристика и оценка их деятельности в целом.

В исследованиях 1920–1960 гг. Г. Сагди, Г. Рахима, Г. Губайдуллина, В.М. Горохова и У. Беляева наследие татарских богословов характеризуется как созданное в условиях разделения общества по классовому признаку. И поскольку идеи, изложенные в них, отличались надклассовым характером, данные мыслители квалифицировались как прогрессивные.

В конце второго этапа, в 1980-е гг., наследие представителей татарской богословской мысли многоаспектно анализировалось А. М. Шариповым, М. А. Усмановым и Я. Г. Абдуллиным и др. При этом следует отметить, что в работах указанных и многих других авторов прослеживалось влияние официальной государственной идеологии, согласно которой только те мыслители, труды которых содержали концептуальные положения доктрины советского общества, могли быть признаны верными, следовательно, достойными изучения.

В 1990-е гг., накануне распада СССР, наметился определенный перелом в отечественной историографии. Он выразился в том, что стала отчетливо проявляться тенденция отрицания некогда обязательной идеологической подоплеки ме-

тодологических установок. В числе таких исследований работы Р. М. Мухаметшина, А.Н. Юзеева, А. Г. Хайрутдинова, Г. Идиятуллиной, Л. Алмазовой и др.

Некоторые изыскания зарубежных исследователей носят общий характер, в них прослеживается попытка выявить суть обновленческого движения, в которое так или иначе было вовлечено все мусульманское население Российской империи. Хотя эти труды посвящены отдельным персоналиям и дают представление об идейной составляющей их наследия, однако их авторы в собственно богословскую проблематику по понятным причинам не углубляются.

Во всех упомянутых трудах советского и постсоветского периодов объективной и развернутой оценки идей богословов дано не было, но они представлялись как мыслители обозначенного времени, ратовавшие за обновление татарского общества.

Наиболее близкими к проблематике данного исследования являются кандидатские диссертации Р.К. Адыгамова, Д.А. Шагавиева, Н. Сабирова, в которых дается анализ религиозной составляющей наследия богословов.

Источниковая база исследования представлена двумя видами богословских трактатов – рукописными и изданными. Изученные трактаты включают наследие Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, Р. Фахретдина, М. Бигиева, А. Буби, Х. Габаши, З. Кадыри, З. Камали, Х. Килдебяки. Общее количество произведений богословов, описанных в диссертации, – 39. Для анализа наиболее актуальных проблем мусульман Российской империи использовано 27 работ, из них четыре трактата не опубликованы и потому были доступными лишь небольшому кругу духовных лиц.

Наряду с богословскими трактатами для достижения целей данного исследования были привлечены статьи из четырех дореволюционных газет и журналов в количестве 62 номера, затрагивающих проблематику исламского права, актуальную для татар. Ценность данного источника заключается в том, что если богословские трактаты зачастую носят преимущественно теоретический характер, то богословские ответы и заключения, опубликованные на страницах журналов, позволяют решать реальные, повседневные проблемы в жизни верующих.

Третья группа источников представлена 126 циркулярами ОМДС, взятыми из наиболее полного сборника. Их содержание не только дает представление о повседневных проблемах имамов и мусульманского населения, но и показывает практические шаги, которые предпринимало ОМДС для регламентации религиозной жизни мусульман Волго-Уральского региона.

Содержательный анализ трактатов татарских богословов, газет и журналов, документов ОМДС выявил, что их проблематику правомерно разделить на две основные темы: методология исламского права и частные вопросы исламского права. В рамках первой проблемы богословы пытались выявить сущность понятия «иджтихад», его актуальность для решения проблем мусульман, а также установить разряды муджтахидов. В рамках второй темы рассматривались вопросы, связанные с особенностями молитвы, поста, халяль, экономических взаимоотношений, брака, развода, наследования и др.

Глава 2. Исламская религиозная традиция у татар в контексте развития общемусульманской богословско-правовой мысли

2.1. Возникновение и развитие исламского права

Становление и развитие фикха оказало определяющее влияние на все стороны жизни мусульман. История, культура, наука, общественная мысль, экономика, бытовые отношения, а также другие сферы жизнедеятельности представителей мусульманского социума неразрывно связаны с исламским правом. Это обусловлено тем, что все они регламентировались тем или иным шариатским предписанием, инструментами реализации которых для каждой конкретной ситуации были понятия «халяль», «харам», «фарз», «ваджиб», «макрух», «мубах» и т. д. И хотя любая ситуация, поступок, действие, слово и даже намерение классифицировались посредством этих понятий, все же нередко возникали частные ситуации, законоустановления для которых не были столь очевидными, и потому требовалось обращение к специалистам. Ответы, которые давали факихи, постепенно формировали целую систему предписаний, инструкций, рекомендаций, запретов и дозволений, тем самым предопределяя исторический ход развития ислама. Например, запрет на изображение одушевленных творений для дальнейшего развития исламской живописи стал фундаментальным предписанием, реализацию которого мы видим на примере многочисленных орнаментов, а также в каллиграфии. Исключением из правила являются лишь шиитские миниатюры. Запрет ростовщического процента значительно отсрочил появление банков в исламских странах, следовательно, затормозил развитие капитализма.

Как известно, вплоть до настоящего времени между исламскими богословами идут споры вокруг таких экономических вопросов, как страхование, ипотека и пр. Политическое разделение территорий на *дар ал-харб* и *дар ал-ислам* определило развитие политических отношений мусульманских стран с немусульманскими, а также и межконфессиональных отношений внутри самих исламских обществ. Безусловно, фикх, являясь базовым элементом ислама, не мог не оказать влияния на развитие общественной мысли татар. Это воздействие было векторо-

образующим, оно прочно связало татарскую общественную мысль с нормами шариата.

Проблему периодизации, отражающей историческую последовательность этапов становления и развития исламского права, нельзя признать решенной, поскольку единого понимания на этот счет у исследователей нет. При этом чаще всего в основу такой систематизации берется хронологический принцип.

Составить свод биографий мусульманских богословов-правоведов, основанный именно на этом принципе и тем самым позволивший сделать выводы относительно периодизации исламского права в целом, одним из первых попытался Ахмад ибн Сулейман ар-Руми, чаще именуемый Ибн ал-Камалом¹ (ум. 1536 г.).

Названный правовед установил, что начальный этап – это период совершеннейших муджтахидов, то есть время жизни и активной деятельности богословов, ставших основателями четырех правовых школ – мазхабов; на втором этапе проявили себя муджтахиды, являвшиеся в основном учениками Абу Ханифы (ум. 796 г.); а на третьем – муджтахиды, компетенция которых ограничивалась решением частных, отдельных, нередко единичных вопросов. Это, например, ал-Хассаф² (ум. 875 г.), ат-Тахави³ (ум. 935 г.), ал-Курхи⁴ (ум. 951 г.), ал-Халвани⁵ (ум. 1056 г.), ас-Сарахси⁶ (ум. 1097 г.), ал-Байдави⁷ (ум. 1286 г.), Кадыхан¹ (ум. 1196 г.) и др.

¹ Известный османский правовед, историк, занимал пост кадия и шейха ал-ислама.

² Абу Бакр Ахмад ибн ‘Амр ибн Мухейр аш-Шайбани – известный ханафитский факих и хадисовед.

³ Абу Джа‘фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Саляма ибн ‘Абду-ль-Малик аль-Азди аль-Хаджари аль-Мисри – известный ханафитский богослов, знаток вероучения, юриспруденции, хадисоведения. В молодости придерживался шафиитского мазхаба, затем перешел в ханафитский мазхаб.

⁴ Абу ал-Хасан ‘Убайдуллах ибн ал-Хусейн ибн Далал ибн Далхам ал-Курхи ал-Багдади. Ханафитский – богослов, муфтий Ирака, аскет.

⁵ Мухаммад бин ‘Абдулазиз ибн Ахмад ибн Наср ибн Салих ал-Халвани ал-Бухари, известный как Шамс ал-а’имма – авторитетный среднеазиатский ханафитский богослов.

⁶ Мухаммад ибн Абу Сахл ас-Сарахси ал-Хазраджи ал-Ансари, известный как Шамс ал-а’имма, – среднеазиатский ханафитский богослов, знаток юриспруденции и ее основ, ученик ал-Халвани.

⁷ Насир ад-Дин Абу Са‘ид ‘Абдуллах ибн ‘Умар ал-Байдави – известный богослов, историк, муфассир. Автор известного тафсира «Анвар ат-танзиль ва асрар ат-та‘виль».

Следующий этап, четвертый, – это появление мукаллидов, не способных самостоятельно выводить фетвы, но стремящихся к овладению глубокими познаниями в области вопросов исламского права. Один из представителей такой группы богословов – это ученый из Персии ар-Рази. Далее следует этап, отмеченный тем, что богословы, обладающие соответствующими знаниями, могли анализировать и сопоставлять точки зрения различных мусульманских ученых, делать выводы в пользу той или иной позиции либо формулировать свою. В группе таких правоведов можно выделить ал-Кудури² и аль-Маргинани, автора «ал-Хидайа»³. В течение шестого периода богословы не только анализировали положения различных мазхабов, но и, выбрав, по их мнению, какое-либо как верное, были способны дать ему обоснование и изложить свое мнение в специальном труде. Таковыми можно признать авторов книг «аль-Канз»⁴, «аль-Маджма‘»⁵, «аль-Викайа»⁶, «аль-Мухтар»⁷ и др.⁸.

Вышеизложенная периодизация не была безупречной, как минимум, по двум причинам. Во-первых, она была фактически первой, а к тому времени материала для исследования не накопилось еще в достаточной степени. Во-вторых, в ней очевидны нарушения хронологической последовательности, в частности, встречаются недостоверные датировки периодов жизни некоторых богословов.

¹ Абу ал-Махасин Хасан ибн Мансур ал-Бухари ал-Ханафи ал-Узджанди – ханафитский богослов, автор известного сборника фетв «Фатава Кадихан фи мазхаб ал-имам ал-а‘зам Аби Ханифа ан-Ну‘ман».

² Абу ал-Хусейн Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Джа‘фар ибн Хамдан – известный ханафитский факих, глава факихов Ирака, известен как ал-Кудури, ум. 1037 г.

³ Бурхануддин Абуль-Хасан Али ибн Абу Бакр аль-Маргинани – известный среднеазиатский ханафитский богослов, знаток исламского права, имевший статус шейха ал-ислама, ум. 1197 г.

⁴ Имеется в виду книга «Канз ад-дакаик», принадлежащая перу ‘Абдуллаха ибн Ахмада ибн Махмуда Хафиза ад-Дина ан-Насафи, известного как Абу ал-Баракат, среднеазиатского ханафитского богослова, ум. 1310.

⁵ Автор Ахмад ибн ‘Али ибн Са‘лаб Мазфар ад-Дин ибн ас-Са‘ати – ханафитский богослов, родом из Бальбека, преподавал в известном багдадском медресе ал-Мустансирийа, ум. 1295.

⁶ Автор ‘Абайдуллах ибн Мас‘уд ибн Тадж аш-Шари‘а ал-Махбуби, известный как второй Садр аш-шари‘а, – ханафитский факих, знаток вероучения, права, основ права, грамматики, тафсира, логики, хадисов, ум. 1346 г.

⁷ Имеется в виду книга «ал-Мухтар фи ал-фатва», принадлежащая перу Абу ал-Фадла ‘Абдуллы ибн Махмуда ибн Маудуда ал-Мусули, известного ханафитского факиха, ум. 1284 г.

⁸ Марджаши Ш. Назурат ал-хакк. Казань, 1870. С. 57.

Разумеется, будучи такой несовершенной, она осуждалась учеными последующих эпох. В числе критиков можно назвать Ибн ‘Абидина¹ и Марджани. Предметом спора она является и сегодня.

Примерно по такому же принципу строил свою периодизацию и Утыз-Имяни, дополнивший список персоналий некоторыми новыми именами. Так, к первому периоду, как считал богослов, следует отнести основателя одной из ранних школ ислама Суннитского толка Суфйана ас-Саури² (ум. 778 г.). Это не единственное дополнение: Утыз-Имяни включил еще несколько имен в свою периодизацию³, которая при том, что была вполне логичной и объективной, все же имела и слабые стороны: личности отдельных богословов, годы жизни которых совпадали с тем или иным периодом, по умолчанию считались представителями той группы, которая в данный исторический этап обозначалась.

Размышления относительно того, как возникло и какие периоды становления и развития исламское право претерпело, изложены в разных работах у Марджани, однако наиболее последовательно они представлены в специально посвященном этому вопросу и чрезвычайно обстоятельном труде «Мукаддима ва-фиййат ал-аслаф». Становление шариата, по мнению богослова, непосредственно связано с пророком Мухаммадом, а именно с началом его пророческой миссии⁴. Далее Марджани сообщает о разделении шариата на два направления, называя их «ахл ал-ирак» и «ахл ал-хиджаз», а затем перечисляет образовавшиеся мазхабы и дает им краткую характеристику, особо подчеркивая то, что практика таклида должна существовать лишь в отношении четырех из них⁵. Безусловно, периодизация Марджани была более развернутой, логичной, в ней приводились различные

¹ Мухаммад Амин ибн ‘Умар ад-Димашки, известен как Ибн ‘Абидин, – ханафитский богослов, автор трудов по фикху и толкованию Корана (1836 – 1784 г.).

² Абу ‘Абдуллах Суфйан ибн Са’ид ас-Саури – муджтахид, мухаддис, основатель сауритского мазхаба.

³ Утыз-Имяни Г. Шигырльэр, поэмалар. Казан, 1986. С. 189-190.

⁴ Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. Казань, 1883. С. 5.

⁵ Там же. С. 269-273.

малоизвестные сведения, однако завершённой картины относительно всех этапов возникновения и развития исламского права и их специфики она не давала.

Попытку создать свою периодизацию предпринял и известный учёный Худри. По его мнению, этапы развития шариата совпадают с периодом жизни тех или иных выдающихся личностей и временем, когда происходили значимые события и процессы. Так, он выделяет шариат, возникший при пророке Мухаммаде; шариат времен первых сподвижников и, соответственно, следующий этап – это шариат младших сподвижников; шариат, когда происходит становление и закрепление мазхабов, шариат эпохи завершения Золотого века ислама и шариат настоящего времени¹. Стоит отметить, что данная периодизация соответствует научным принципам объективности и исторической последовательности и потому современными учеными-специалистами в области шариатских наук считается классической. Однако, являясь развернутой и включающей множество деталей, она отличается излишней информационной насыщенностью и возникшей вследствие этого размытостью хронологических границ. Это, по нашему мнению, особенно касается последнего из обозначенных выше, наиболее продолжительного этапа, который логично было бы разделить на два периода – упадка, совпавшего с падением Багдада, и начавшегося после некоторого времени возрождения.

Предлагают свою периодизацию и западные ученые. Так, Коулсон в своей книге, посвященной исламскому праву, ограничивает историю его становления и развития тремя периодами: зарождение, шариат эпохи Средневековья и Новейшего времени². В данной периодизации, хотя она и соответствует критериям научности, имеются некоторые погрешности. В частности, не учтено, что зарождение шариата как выверенной доктринальной системы происходило в Средние века, и потому не логично эти этапы не соотносить. Кроме того, данная периодизация не включает важные для истории ислама сведения о некоторых событиях и фактах.

¹ См. Худри М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, 1967. 328 с.

² См. Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburg, 1964. 263 p.

Известный арабский исследователь М. ал-Каттан считает, что развитие исламского права проходило по следующим этапам: период с начала пророческой миссии Мухаммада и потом в течение всей его жизни, периоды правления праведных халифов и затем деятельности младших сподвижников, далее период формирования мазхабов, совпадающий со временем жизни их основоположников, и современный этап¹.

Абулкарим аз-Зидан, еще один специалист в данной области, имеет сходную точку зрения, но добавляет в периодизацию разделение периода пророческой миссии Мухаммада на два дополнительных промежутка – мекканский и мединский. Кроме того, он указывает, не выделяя при этом в отдельный этап период таби'инов, на такие правовые школы, как мадрасат ар-рай и мадрасат ал-хадис². Вследствие такого подхода становится очевидной хронологическая лакуна: не детализирован промежуток между периодом закрепления позиций правовых школ мазхабов и современностью.

Попытку периодизации истории исламского права предпринял и Мухаммад Али ас-Сайс, также один из арабских исследователей, предметно занимавшихся этим вопросом. По его мнению, следует выделять такие периоды: пророческой миссии Мухаммада; правления праведных халифов и после него; со II в. по хиджре до середины IV в. и затем до падения Багдада; середины VII в. и по настоящее время³.

Мусульманский ученый-проповедник и писатель Билал Филипс придерживается похожего мнения относительно периодизации исламского права, формирование которой он считает необходимым по следующему принципу: какой личностью, или личностями, определяется характер и идеологический дух этого времени. Так, первый этап он связывает с пророчеством Мухаммада (610–632 гг.), второй – правлением праведных халифов (632–661 гг.), далее – Омейядов (661 г. – середина VIII в.) и Аббасидов (середина VIII в. – середина X в.), затем, по его мне-

¹ См. Каттан М. Тарих ат-ташри' ал-ислами. Каир, б.г. 435 с.

² См. Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шари'а ал-исламия. Казань, 1999. 355 с.

³ См. Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. 321 с.

нию, наступает этап, продолжавшийся до падения в 1258 г. Багдада, а потом – последовавшие за этим упадок и стагнация. Завершающим этапом ученый считает настоящее время¹.

Исходя из вышеизложенного нетрудно понять, что подходы к формированию системы поэтапного становления и развития исламского права у мусульманских ученых во многом схожи, и потому при заметной вариативности все эти периодизации характеризуются общими признаками – логичностью, последовательностью, объективностью. Однако поскольку одни отличаются чрезмерной детализированностью, а другие, наоборот, не включают информацию о важных событиях и фактах, ни одну из них нельзя назвать настолько совершенной, чтобы она без труда и без необходимости привлечь дополнительный материал была понятна не только специалистам, но и широкому кругу читателей, интересующихся историей ислама в целом.

Современный пакистанский богослов-ханафит Таки Усмани, считавший, что периодизация напрямую связана с тем, как развивалась исламская наука и кто из мусульманских ученых в этом участвовал, соглашался с мнением Ибн Камал Паши. Во-первых, рассуждая о месте учеников Абу Ханифы в данной периодизации и ссылаясь на ал-Лакнави и Ш. Марджани, он высказывает идею о том, что отнесение их к категории муджтахидов в рамках мазхаба является неточным выводом². Он заявляет, что зачастую их взгляды расходились с мнением Абу Ханифы, иногда даже в вопросах основ исламского права. В связи с этим он предлагает новую категорию – муджтахид мунтасиб³ (абсолютный муджтахид, избравший методологию своего учителя из уважения к нему).

Во-вторых, анализируя такие категории, как «муджтахид фи ал-мас'ала», «асхаб тахридж» и «асхаб тарджих», Т. Усмани высказывает идею о том, что перечисленные термины на самом деле являются не категориями классификации и

¹ См. Филипс Б. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы. М: Умма, 2012. 224с.

² Т. Усмани 'Усул ал-'ифта ва адабуху. Карачи, 2011. С. 94.

³ Там же. С. 96.

периодизации богословов-правоведов, а обозначением различных областей в рамках исламского права¹.

В-третьих, Т. Усмани выступает с критикой относительно отнесения тех или иных персоналий к категориям, упомянутым Ибн Камалом Паши².

Еще один исследователь, доктор Мухаммад ‘Абдуллатиф Салих ал-Фарфур, также предлагает свое видение периодизации. Анализируя процесс развития исламского права начиная от падения Багдада в 1258 году вплоть до наших дней, он делит его на два периода: с 1258 г. по время жизни Ибн ‘Абидина и с Ибн ‘Абидина по настоящее время. Причем первый из них он делит на два подпериода – с середины VII в. по начало X в., и здесь он выделяет вклад таких богословов, как Халил ал-Малики, ас-Субки, ар-Рамли, Ибн ар-Риф‘а, ал-Камал ибн ал-Хумам, ас-Суйути. Задачей этой группы богословов было избрание наиболее приемлемых мнений предыдущих богословов и написание трудов по исламскому праву. Зайнуддин ибн Нуджайм, ‘Умар ибн Нуджайм, ал-Хаскафи, ар-Рамли Хайруддин – у ханафитов, ал-Карафи, ар-Рахуни и Ибн ‘Арафа – у маликитов, аз-Заркаши и ас-Суйути и ал-Баджури – у шафи‘итов и Ибн Раджаб – у ханбалитов. Эта группа богословов была далека от иджитихада, они преимущественно составляли богословские трактаты по исламскому праву и комментарии к ним.

Современный исследователь Б. Хашматулла в своем диссертационном сочинении предлагает периодизацию, которая, по нашему мнению, является наиболее удачной и потому требует особого рассмотрения. Она включает следующие этапы истории исламского права.

- VII в. – период зарождения и начала становления;
- VII в. – первая половина XIII в. – разработка концептуальных положений, осуществленная в Арабском халифате, и формирование мазхабов;

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 103–105.

– конец XIII — первая половина XX в. – т. н. «исламская реформации» в эпоху Османской империи, то есть применение норм исламского права с учетом актуальных на то время реалий;

– вторая половина XX в. – до настоящего времени – нарастание тенденций исламизации многих сфер жизни и возрождения шариатской правовой системы, во всяком случае отдельных ее догм, в некоторых государствах¹.

В вышеприведенной периодизации соблюдены, на наш взгляд, все требования, предъявляемые исторической наукой. В ней мы находим разумное сочетание позиций по данному вопросу, изложенных представителями как западноевропейской, так и восточной богословской мысли. Однако, по мнению диссертанта, ее требуется конкретизировать, сузив хронологические рамки некоторых этапов. Так, продолжительность первого периода – это первая четверть VII – первая четверть VIII в., после которого начинается следующий, второй, этап, длящийся до середины XIII в. Подобная детализация необходима, поскольку в таком случае учитывается, что именно в это время происходило собирание Корана и Сунны, следовательно, осуществлялась систематизация данных источников в единый свод законов и норм шариата, а затем, со второй четверти VIII в., начали формироваться мазхабы. Это позволяет составить более целостное и в то же время развернутое представление о всех этапах формирования и распространения ислама в целом.

Проанализировав вышеприведенные точки зрения, мы пришли к выводу, что в данном диссертационном исследовании следующая периодизация истории возникновения и развития исламского права будет взята за основу.:

I этап: VII – первая четверть VIII в. – зарождение и начальный период развития;

¹ Хашматулла Б. Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. ... доктора юридических наук. Одесса, 2006. С. 62.

II этап – вторая четверть VIII – середина XIII в. – разработка концептуальных положений, осуществленная в Арабском халифате, и формирование первых правовых школ ислама;

III этап – с середины XIII – до середины XX в. – т. н. «исламская реформация» в эпоху Османской империи, то есть практическая реализация норм исламского права с учетом актуальных на то время реалий и сложившихся условий;

IV этап – вторая половина XX в. – до настоящего времени – нарастание тенденций исламизации многих сфер жизни и предпринимаемая некоторыми государствами попытка возродить практику применения отдельных догм шариатской правовой системы.

Следует также отметить, что история становления исламского права будет рассмотрена нами преимущественно на примере ханафитского мазхаба. Это связано с тем, что именно он широко распространился в Волго-Уральском регионе и, следовательно, большинство татарских богословов, наследие которых анализируется в данном исследовании, обучались и писали свои труды в рамках этого мазхаба.

Для понимания, в каких условиях зародилось исламское право и какое влияние эти условия на него могли оказать, следует обратиться к особенностям доисламского арабского общества. Социально-политическое положение жителей Аравийского полуострова было разнородным. Племена гассанидов, населявших территорию от Евфрата до Акабского залива, находились в вассальной зависимости от Византийской империи, что не могло не влиять на их жизнь. Несмотря на то, что часть этих племен вела оседлый, а часть – кочевой образ жизни, в их среде сложилось некоторое подобие государственного аппарата, и глава племени именовался «малик» (царь). Восточнее их обитали племена лахмидов, бывших в вассальной зависимости от сасанидов. Юг Аравийского полуострова имел вассальную зависимость от Ирана, под влиянием которого местные самоуправляющиеся общины – ша‘бы – постепенно заменяются царской властью «маликов» и «кайлей». Если рассматривать центральную часть Аравийского полуострова на примере Мекки и Медины, то следует отметить, что местный социум представлял собой

частично оседлое, частично кочевое общество, жестко связанное родоплеменными, кровнородственными отношениями. Наименьшей ячейкой была семья, представлявшая собой сыновей одного отца, носивших его имя, далее более крупные родовые общины, носившие имя деда, прадеда и т.д. Все это объединялось в общности, включавшие в себя десятки и сотни тысяч человек¹. В этих социумах, например мекканском, можно выделить несколько страт: самую высшую представляли наиболее авторитетные родовые кланы, имевшие максимальную политическую и экономическую власть. Далее следовали менее родовитые кланы, подчинявшиеся первым. За ними располагались отдельные пришлые семьи, это были либо переселенцы из других регионов, либо вольноотпущенники, создавшие свои семьи. Они не имели права голоса при принятии каких-либо решений, касавшихся жизни города, и обычно существовали под защитой какой-нибудь семьи, имевшей авторитет. Далее следовали рабы, не имевшие вообще никаких прав, и только приход шариата уравнивал все вышеупомянутые страты в правах. Еще одной интересной особенностью языческого мекканского общества была своеобразная форма демократии. Это выражалось в том, что вождь племени или родового клана не имел права принимать какие-либо единоличные решения и устанавливать правила. Для этого он должен был собрать на совет представителей всех аристократических семей города². Шариат изменил подобное положение дел и установил единоличную власть Бога. Только Он через своего пророка Мухаммада имел право устанавливать законы, регламентирующие различные стороны жизни мусульманского общества.

Основу экономики до исламизации арабского социума составляла торговля, в то время как ремесло было развито слабо, ограничиваясь в основном ткачеством и выделкой кожи. Чуть более развитым было садоводство и скотоводство. Экономические взаимоотношения регулировались нормами обычного права. В случае разногласий было принято обращаться к институту «хуккам» – к судьям, осу-

¹ См. Большаков О.Г. История халифата. Москва, 2000. Т.1. С. 30-39.

² См. ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами. Эр-Рияд, 1997. С. 30- 36.

ществлявшим свои полномочия на общественных началах. Хакимы обычно избирались из наиболее авторитетных, мудрых или политически и экономически сильных личностей. Исполнение вынесенного решения зависело от авторитета конкретного хакима. Иногда эти решения нарушались, что часто приводило к кровопролитным конфликтам, поскольку у арабов действовало правило кровной мести или возмездия. Причем возмездие распространялось не только на совершившего убийство, но также на его детей и братьев. В то же время действовало и понятие «выкуп», когда обеспеченный, родовитый человек мог избежать возмездия, заплатив выкуп. Исламский шариат внес свои коррективы в нормы торговли, запретив некоторые виды сделок, и табуировал занятие ростовщичеством. Также были внесены изменения и в нормы уголовного права: отвечал за совершённое преступление только виновный, а его родственники несли лишь экономическую ответственность при выплате выкупа. Брак, развод и другие ситуации брачных отношений также регулировались только нормами обычаев патриархального общества, в частности, имела распространение неограниченная полигамия. Во всех случаях мужчины имели множество преимуществ, например, после развода могли воспрепятствовать своим бывшим женам вступать в последующий брак, процесс развода не был ограничен определенным сроком, поэтому мужчина имел право в любое удобное для него время объявить жене развод или вернуть ее. Шариат ограничил полигамию количеством жен, запретил браки между близкими кровными и молочными родственниками, объявил нелегальными некоторые виды доисламского брака. Развод также был ограничен определенным сроком, было урегулировано расторжение брака по инициативе женщины. Система наследования была также подчинена интересам патриархального общества, все наследство обычно доставалось старшему сыну либо наиболее влиятельному близкому родственнику мужчины. Шариат установил для всех родственников умершего, в том числе и женщин, определенные доли наследуемого имущества и отменил права наследования для приемных детей. В целом, сравнение обычного доисламского права арабов и шариата позволяет сделать вывод, что шариат не внес радикальных изменений в социальную жизнь арабов, но установил четкие рамки в вопро-

сах торговли, ремесленных отношений, определил нормы социальной ответственности состоятельных членов общества, ввел ограничения в сфере брачных отношений, наследования и пр.¹.

Далее, после обзора социального уклада Аравийского полуострова до ниспослания Корана, следует подробно рассмотреть упомянутые четыре этапа становления исламского права. Первый этап – зарождение и начальный период развития исламского права ограничивается рамками первой четверти VII в. – первой четверти VIII в. Он характеризуется появлением источников исламского права, началом их систематизации, а также возникновением двух методологических школ исламского права – мадрасат ар-ра’й и мадрасат ал-хадис. Он начинается с богооткровения пророку Мухаммаду и его проповеди в Мекке, что и считается моментом зарождения исламского права. Далее, после переселения пророка Мухаммада в Медину, происходит установление основных норм исламского права. В период правления праведных халифов Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али начинается систематизация основных источников исламского права. А правление Омейядских халифов характеризуется возникновением двух упомянутых методологических школ.

Безусловно, начало становления шариата как правовой системы сопряжено самым тесным образом с такими феноменами, как Коран и Сунна, являющимися, что не подвергается сомнению в исламе, боговдохновенными источниками.

Коран – это речь самого Всевышнего, которую в словесной форме донес до людей пророк Мухаммад и которую по мере ниспослания, по частям, необходимо было точно фиксировать, в то время как Сунна, будучи смысловой божественной речью, при жизни Пророка, примерно 611–624 гг., не записывалась, более того, в мекканский период пророчества это вообще было под запретом², снятым только после его переселения в Медину.

¹ См. Мубаракфури С. Ар-Рахик ал-махтум. Б.м.: 2007. С. 43-46; См. также ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами. Эр-Рияд, 1997. С. 30-36.

² ‘Итр Н. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. Дамаск, 1989. С. 41.

Так как моменты божественного Откровения могли наступить в любую минуту, писари, обязанностью которых была фиксация Корана, всегда сопровождали Пророка. Не сохранилось доподлинных свидетельств о точном их количестве, и этот вопрос по сей день является предметом довольно активных споров. Так, цифры варьируются от 26 до 42¹. Исследователь ал-Худри приводит подробный список имен наиболее известных личностей, принимавших участие в записывании Корана. Это, в частности, четыре праведных халифа, пользующийся особым почетом Зайд ибн Сабит, не менее авторитетный Мугира ибн Шу‘ба, а также ‘Амр ибн ал-‘Ас, ‘Абдулла ибн ‘Убай ибн Салул² и другие. Именно с составления свитков, представляющих собой запись коранических аятов, скрупулезно фиксируемых в режиме реального времени, и начинается история шариата.

Коран традиционно делится на мекканскую и мединскую доли, которые существенным образом различаются, что, по мнению исследователей, чрезвычайно важно. Так, мекканская значительно больше мединской – это 19 против 11 из всех 30 коранических джузов. Суры отличаются и содержанием: мекканские, аяты в которых более короткие, посвящены этике и морали, в то время как мединские – правовым вопросам. Стоит подчеркнуть, что для достижения цели предпринятого нами диссертационного исследования именно вторая доля – аяты мединского цикла – имеют практическое значение. При этом не подлежит сомнению, что основа шариатской правовой системы так или иначе была подготовлена и мекканскими сурами, поскольку, как известно, этика, мораль и право – это тесно переплетающиеся и нередко зависящие одна от другой системы регуляции жизни социума.

Первая письменная фиксация Корана началась по совету ‘Умара ибн ал-Хаттаба, обеспокоенного угрозой потери части священного текста, еще при Абу Бакре, который сверку и запись коранических аятов поручил одному из сподвижников пророка Мухаммада – Зайду ибн Сабиту. В обязанности последнего входило

¹ ал-Худри М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. Каир, 1967. С. 10.

² Там же. С.11.

ла не только непосредственно запись коранических текстов, но и проверка их подлинности. В литературе, как научной, так и предназначенной для широкого круга читателей, довольно подробно представлено, каким именно образом происходило такое сличение, и потому подробное рассмотрение данного вопроса диссертант не видит целесообразным¹.

Затем Коран фиксировался при халифе Усмани ибн Аффана. Такая необходимость была обусловлена различиями, возникшими вследствие разнообразия наречий и диалектов, существовавших на территориях распространения ислама. Чтобы не допустить такого, Усманом было принято решение – Коран должен читаться только на курайшитском наречии, все остальные свитки необходимо сжечь. Опуская известные по разным источникам детали, напомним, что за основу был взят текст, записанный на этом наречии еще при Абу Бакре и хранившийся у Хафсы, одной из жен пророка Мухаммада².

Запись Сунны, как было сказано выше, в мекканский период была запрещена. Этот факт находит подтверждение, в частности, в самих хадисах, изложенных в авторитетных сборниках, например Муслима³, Ахмада ибн Ханбала⁴, в котором хадисы передаются от Абу Са‘ида ал-Худри⁵. Сам Пророк, как известно, требовал записывать только коранические тексты, а все другое велел уничтожать⁶. Объяснение этому не вызывает споров: таким образом Пророк защищал Слово Всевышнего от всяческих добавлений, изменений, ведущих в свою очередь к искажению смысла и всего ислама в целом.

Когда жизнь Мухаммада в Медине стала более размеренной, упорядоченной и, что важно, в силу этого стала очевидной повторяемость некоторых ситуаций, в

¹ Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи ‘улум ал-Куран. Дамаск, 2008. С. 131.

² Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран. Дамаск, 2008. С. 132-133; См. также Ибн Касир И. Фадаил ал-Куран. Каир, 1995. С. 66.

³ Асакир ад-Дин Абу ал-Хусейн Муслим ибн ал-Хадждаж ан-Найсабури, известен как имам Муслим, – хадисовед, составитель второго по авторитетности Суннитского сборника хадисов, ум. 875 г.

⁴ Абу ‘Абдуллах Ахмад ибн Мухаммад аш-Шайбани – основоположник ханбалитского мазхаба, хадисовед, ум. 855 г.

⁵ Один из сподвижников пророка Мухаммада.

⁶ ‘Итр Н. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. Дамаск, 1989. С. 41.

том числе повседневно-бытового характера, то им было дано разрешение на запись хадисов¹. Есть также и второе предположение, чисто богословское, что в данном случае имеется место ситуация, именуемая «насах», когда более поздний священный текст отменяет предыдущий².

После отмены запрета некоторые сподвижники стали записывать слова Пророка и фиксировать сведения о его поступках, решениях, мнениях и т.д. для личного пользования. Так, наиболее известными и объемными считаются записи ‘Абдаллы ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса и четвертого праведного халифа ‘Али ибн Абу Талиба. Ценными источниками являются и другие рукописи, в частности Са‘да ибн ‘Убады³; а также различные письма самого Пророка Мухаммада и заключенные им и в его присутствии договоры. Тексты хадисов хранились и у ‘Абдуллы ибн ‘Аббаса⁴, и у ‘Абдрахмана ибн ‘Абдуллы ибн Мас‘уда, к которому сборник попал от отца⁵. Интерес представляют и письма сподвижников Пророка, поскольку они часто ссылались на его высказывания, стараясь их передать дословно.

Отметим, что хадисы в это время собирались не систематично. Их поиск, анализ и передача осуществлялись ситуативно, при конкретных событиях и случаях, происходящих в жизни сахабов. Например, широкую известность получил следующий эпизод. Абдулла ибн Кайс⁶ пришел в дом к ‘Умару ибн ал-Хаттабу, но, не услышав ответа на три раза произнесенный вопрос, можно ли войти, удалился. И когда потом последний поинтересовался причиной такого поступка, Ибн

¹ Такой вывод делается из хадиса, переданного Абу Даудом от ‘Абдаллы ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса: «Я записывал все слова пророка Мухаммада, которые слышал, но курайшиты запретили мне это со словами: “Как ты можешь записывать все, ведь посланник Аллаха – человек, разговаривает и в гневе, и довольстве?” Я перестал записывать и спросил о случившемся у посланника Аллаха, и он, указывая на свой рот, ответил мне: “Пиши, клянусь Тем, в чьих руках моя душа, из него исходит лишь истина”». См. Нур ад-Дин ‘Итр. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. Дамаск, 1989. С. 40.

² Там же. С. 42.

³ Сподвижник пророка Мухаммада.

⁴ Известный сподвижник и двоюродный брат пророка Мухаммада, считается одним из величайших толкователей Корана.

⁵ См. Махмуд ‘А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташри‘ ал-ислами. Бейрут, 1977. С. 52-54.

⁶ Более известен по прозвищу Абу Муса ал-Аш‘ари – один из сподвижников пророка Мухаммада, ум. 664 г.

Кайс сослался на веление Пророка покинуть место, если на трижды повторенную просьбу войти в него ответа не последует¹.

Однако утверждение, что хадисы становились доступными только в результате како-либо конкретного случая, было бы неверным. Известно, что нередко преданные сподвижники могли отправиться в далекое и трудное странствие ради только одного хадиса или с целью получить разъяснения каких-либо конкретных высказываний Пророка. Например, Абу Аййуб ал-Ансари² прибыл Египет, чтобы уточнить смысл выражения «Предостерегший своего ближнего от беды в земной жизни, получит защиту Аллаха в Судный день»³.

Инвариантность трактовок преданий во многом была связана с тем, что большая их часть являла собой устно переданные сообщения. Причины тому очевидны: это и дороговизна, а порой и недоступность материалов и средств для письма, и неграмотность большей части жителей, и долгое время после отмены запрета на запись хадисов по инерции распространяемое мнение, что делать это нельзя.

Ученики сподвижников тоже фиксировали хадисы не системно, а для личного пользования, делая это нередко друг за другом, используя один и тот же исходный текст или, наоборот, для воссоздания хадиса обращаясь к разным источникам. В числе таких передатчиков Са‘ид ибн Джубайр⁴ и Абу Рафи‘⁵, ‘Абдулла ибн ‘Умар⁶ и Хумам ибн Мунаббих⁷, Башир ибн Нахик¹ и Малик ибн Анас, под

¹ Муслим М. Сахих Муслим. Бейрут, 1991. Т.3. С. 1694.

² Абу Аййуб Халид ибн Зайд ал-Ансари – сподвижник пророка Мухаммада. Известен тем, что после переселения в Медину Пророк некоторое время жил в его доме. Погиб во время одного из первых штурмов Константинополя, организованном в период правления халифа Му‘авии в 674 г.

³ См. Махмуд ‘А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташри‘ ал-ислами. Бейрут, 1977. С. 48.

⁴ Абу ‘Абдуллах Са‘ид ибн Джубайр ал-Асади – известный табиин, богослов, правовед, муфас-сир, аскет, передатчик хадисов. Открыто выступил против правителя Ирака Хаджаджа ибн Йусуфа ас-Сакафи, ум. 714 г.

⁵ Один из вольноотпущенников пророка Мухаммада, копт по происхождению. По одной из версий, его звали Ибрахим, по другой – Аслам. Передатчик хадисов Пророка, ум. 660 г.

⁶ Известный богослов, передатчик хадисов, сподвижник пророка Мухаммада, сын ‘Умара ибн ал-Хаттаба, ум. 693 г.

⁷ Абу ‘Акаба, Хумам ибн Мунаббих ибн Камил ибн Сиджа ал-Йамани ал-Сан‘ани – табиин, мухаддис, ум. 749 г.

диктовку которого записывали хадисы его дети и ученики², и т.д. Впоследствии переданные и зафиксированные таким образом хадисы, например, ‘Амра ибн Шу‘айба³ и Вахба⁴, могли считаться слабыми⁵ по причине того, что они не отвечали предъявляемым требованиям, в частности, ставилась под сомнение надежность их передатчиков

Начало систематизации записи хадисов было положено ‘Абдул ‘Азизом ибн Марваном⁶, когда он повелел Касиру ибн Мурре ал-Хадрами⁷ зафиксировать все услышанные им от сподвижников пророка Мухаммада хадисы. Однако даже если эта попытка и удалась, рукопись не сохранилась. Зато данный факт свидетельствует о том, что омейядские чиновники не оставались безразличными к сохранению преданий, стремились их письменно зафиксировать и систематизировать. Тогда же и стали появляться сборники, например, в распоряжении ‘Абд ал-‘Азиза были хадисы, переданные Абу Хурайрой⁸.

В конце I в. по хиджре Халиф ‘Умар ибн ‘Абдул‘азиз⁹ отдал распоряжение, чтобы его мединский наместник Абу Бакр ибн Мухаммад ибн ‘Амр ибн Хазм составил сборник высказываний Пророка. Работа не была быстрой, и хотя ‘Умар спустя два года после своего приказа умер, Абу Бакр все же завершил создание сборника¹⁰, который, к сожалению, не сохранился.

Были и другие исполнители – известные богословы, они также от ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза получали приказ записать хадисы¹¹. Так, Шихабом аз-Зухри

¹ Абу аш-Ша‘са, Башир ибн Нахик ас-Садуси ал-Басри – передатчик хадисов.

² Абан ибн Салих ибн ‘Умайр ибн ‘Убайд ал-Кураши ал-Мадани – передатчик хадисов пророка Мухаммада от Анаса ибн Малика, ум. 733.

³ ‘Амр ибн Шу‘айб ибн Мухаммад ибн ‘Абдуллах, является правнуком известного сподвижника ‘Амра ибн ал-‘Аса, богослов-хадисовед, ум. 736 г.

⁴ Вахб ибн Мунаббих ибн Камил ибн Сайдж, Абдуллах ас-Сан‘ани – табиин, передатчик хадисов, ум. 732 г.

⁵ См. Нур ад-Дин ‘Итр. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. Дамаск, 1989. С. 51-53.

⁶ Египетский наместник Омейядского халифа ‘Абд ал-Малика ибн Марвана, годы правления 646–705.

⁷ Богослов, один из собирателей хадисов, ум. после 699 г.

⁸ Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-сунна ал-мушаррафа. Медина: б.г. С. 298.

⁹ Годы правления 717–720.

¹⁰ Вероятнее всего Йазиду II ибн ‘Абд ал-Малику.

¹¹ См. Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-Сунна ал-мушаррафа. Медина: б.г. С. 299.

был создан сборник, считавшийся одним из наиболее удачных и полных и бережно хранившийся в библиотеке Омейядских халифов¹ до середины VIII в.

Стоит особо отметить, что в это время деятельность по сбору, записи и систематизации хадисов была довольно активной. Этим занимались и мекканские богословы, в частности Абу Мухаммад ибн ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абд ал-‘Азиз ибн Джурайдж и Суфйан ибн ‘Уйайна, и мединские – Мухаммад ибн Исхак и Анас ибн Малик, и басрийские – Раби‘ ибн Сабиx и Шу‘ба ибн ал-Хаджадж и многие другие.

Составленные в этот период сборники представляли собой собрания высказываний самого Пророка и его сподвижников, а также распределенные по тематическому принципу фетвы таби‘инов². Одними из авторитетных считаются и продолжают быть таковыми и сегодня сборники «ал-Муватта’» Малика ибн Анаса и «ал-Муснад» Абу Ханифы. Оригинал последнего из названных утерян, однако имамом Мухаммадом ибн ал-Хасаном аш-Шайбани – учеником Абу Ханифы – было воссоздано подавляющее большинство этих хадисов³.

Приблизительно в 816–913 гг. распространилась традиция составлять сборники, в которых сообщения группировались не по темам, а по персоналиям тех передатчиков, от которых они были получены и которым был посвящен самостоятельный раздел. Таковыми являются сборники имама Ахмада ибн Ханбалы и Ибн Абу Шайба⁴.

Из числа наиболее авторитетных и признанных в качестве содержащих только проверенные и достоверные высказывания Пророка можно указать, в частности, на «ас-Сахих» имама Мухаммада ибн Исма‘ила ал-Бухари и «ас-Сунан» Абу Дауда Сулаймана ибн ал-Аш‘аса ас-Саджстани и др., в которых предания структурируются по тематическому принципу⁵.

¹ См. Там же.

² См. Там же. С. 300–301.

³ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. С. 212.

⁴ См. Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-Сунна ал-мушаррафа. Медина, б.г. С. 304–306.

⁵ См. Там же. С. 307–308.

Уже к середине X века множество хадисов было собрано и задокументировано, определена их достоверность или, наоборот, подтверждена слабость. Поступив в распоряжение факихов, они стали ценным источником для формирования норм и законов шариата, подавляющее большинство которых действуют и сегодня. Например, состоящий из 1720 преданий пророка Мухаммада и его сподвижников сборник «ал-Муватта'» Малика ибн Анаса. Стоит отметить, что некоторыми богословами, в частности Ибн ал-'Араби, он признается более пригодным для законотворчества, чем сборники ал-Бухари и Муслима.

Созданные по разным принципам сборники в совокупности образовывали важный источник правовой информации, сохраняющей свою ценность и в настоящее время. Так, в сборнике «ал-Муснад» Ахмада ибн Ханбалы хадисы систематизированы по именам передавших их сподвижников, а в «ас-Сахих» имама ал-Бухари, признаваемом самым достоверным, распределены по темам. «Ал-Муснад ас-Сахих» имама Муслима тоже составлен по тематическому принципу, однако богословам он более удобен тем, что повторяющиеся в нем хадисы расположены в одном месте. Отдельного упоминания достойны и «ас-Сунан» Абу Дауда ас-Саджстани, включающий 5274 хадиса, большинство из которых посвящены правовым вопросам и сгруппированы по темам, касающимся того или иного аспекта фикха, и не менее значимый для решения правовых вопросов составленный имамом ат-Тирмизи сборник «ас-Сунан», включающий 3962 распределенных по темам хадиса. Кроме названных, это сборники «ас-Сунан ал-кубра» и «ал-Муджтаба», составленные имамом ан-Наса'и, которые содержат разделенные на тематические разделы хадисы, преимущественно посвященные праву, этике, толкованию текстов Корана и др., и «ас-Сунан» Ибн Маджи, в котором сгруппированные на 1515 частей хадисы посвящены частным вопросам права, этики и вероучения.

В этот же период начинают активно формироваться в качестве самостоятельных методологических направлений исламского права «мадрасат ал-хадис» и «мадрасат ар-рай». Именно из них позднее образовались исламские правовые школы (мазхабы). Основу первой закладывает 'Абдулла ибн 'Умар. Она возника-

ет в Медине и преимущественно развивается на территории Аравийского полуострова, а основу второй закладывает ‘Умар ибн ал-Хаттаб и его единомышленник ‘Абдулла ибн Мас‘уд¹. Позднее продолжателем традиции Ибн ‘Умара в Медине стал Са‘ид ибн Мусаййиб, а в Куфе – Ибрахим ибн Йазид ан-Нах‘и.

Дифференциация на два направления обусловлена многими причинами. Одна из них связана с тем, какой позиции придерживались их основоположники. Так, ‘Абдулла ибн Мас‘уд считал допустимым использование рациональной аргументации, в то время как ‘Абдулла ибн ‘Умар утверждал, что в принятии правовых решений единственным ориентиром являются только тексты Корана и Сунны.

Кроме того, ‘Абдулла ибн Мас‘уд и его последователи признавали допустимым анализировать ситуацию исходя из предположений, в каком русле она может развиваться, а ‘Абдулла ибн ‘Умар делал заключения только в отношении реального события.

Стоит упомянуть и то обстоятельство, что Медина была уже тогда центром исламской, прежде всего арабской, учености, и поскольку Мухаммад прожил в ней довольно долго, более десяти лет, там сохранились передаваемые устно сообщения о Пророке, а некоторые вопросы, представлявшие в аспекте шариата большую важность, были решены еще при его жизни. Иное дело Куфа. Это был регион соприкосновения арабской культуры и преобладающей персидской², а также место, где продолжали существовать традиции и науки Античной Греции.

Разумеется, жившие в Куфе или Медине богословы могли не разделять мнения земляков. Так, мединец Раби‘а ибн ‘Абдуррахман³ допускал возможность

¹ Абу ‘Абд ар-Рахман ‘Абдуллах ибн Мас‘уд – сподвижник пророка Мухаммада, выдающийся ученый и правовед, ум. 653 г.

² На это указывает предание о том, что дед Абу Ханифы вместе со своим сыном Сабитом во время персидского праздника Навруз посетили халифа ‘Али. См. ас-Салихи М. ‘Укуд ал-джуман. Медина, 1978. С. 38.

³ Раби‘а ибн Абу ‘Абд ар-Рахман Фарух ат-Тамими ал-Мадани, известный как Раби‘а ар-Ра’й, – табиин, знаток и передатчик хадисов, исламского права, муджтахид, ум. 753 г.

рационального анализа священных текстов, а куфиец ‘Амир Шарахил аш-Ша‘би¹ не рекомендовал это делать даже своим ученикам

Представителями мединской традиции стали, в частности, Абу Бакр Мухаммад ибн ‘Амр ибн Хазм² и его сыновья³, Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб аз-Зухри⁴ и др., а куфийской – Хаммад ибн Абу Сулейман⁵, Мансур ибн ал-Му‘тамир ас-Сулами⁶, Масрук ибн ал-Ажда‘ ал-Хамадани⁷ и ряд других не менее известных богословов.

Возникновение и становление исламского права проходит в сложное, политически нестабильное время. Пророк Мухаммад после начала своей проповеди подвергся гонениям и был вынужден переселиться в Медину, где ему еще в течение десяти лет пришлось воевать с язычниками.

Правление халифов Абу Бакра и ‘Умара можно назвать относительно стабильным. В это время расширяются границы халифата, в состав государства вошли север Аравийского полуострова, Ирак, Иран, Египет, что также не могло не оказать влияния на развитие исламского права, на основе которого необходимо было давать шариатскую оценку местным обычаям и традициям. Если в начале правления халифа ‘Усмана ситуация в государстве продолжает оставаться стабильной, то в конце его правления, а также во время правления халифа ‘Али происходят значительные социально-политические изменения. Дестабилизация приводит к гибели обоих халифов. Следует отметить, что после смерти ‘Усмана в мусульманской умме происходит раскол. Хиджаз, Ирак и Иран поддерживают ‘Али, территория Шама отходит Му‘авие. Позднее, после третейского суда, раскол происходит и в войске самого ‘Али, после убийства которого халифом становится Му‘авия, основоположник династии Омейядов.

¹ Абу ‘Амр ‘Амир ибн Шарахил аш-Ша‘би – табиин, хадисовед, знаток фикха, ум. 723 г.

² В разные годы занимал посты кадия и правителям в Медине (36/657 – 120/738).

³ Один из передатчиков хадисов (65/685 – 135/753).

⁴ Ибн Шихаб аз-Зухри (50/124 – 670/742) – известный богослов и передатчик хадисов.

⁵ Наставник Абу Ханифы ум. 120/737.

⁶ Абу ‘Утаб ибн ал-Му‘тамир ал-Сулами – один из табиинов Куфы, передатчик хадисов ум. 132/750.

⁷ Муфтий Куфы, табиин, передатчик хадисов ум. 62/682.

Дипломатический подход Му‘авии и ближайшего к его власти круга к представителям различных группировок впоследствии сменился гонениями на наследников и сторонников ‘Али со стороны сменивших его халифов. Развитие наук при Омейядах значительно замедлилось, а на исламское право влияние оказывают значительно окрепшие в то время хариджизм и шиизм.

Водоразделом для указанных направлений был вопрос власти. Первые считали возможным свергнуть власть за допускаемые ею ошибки, например, ‘Усмана, по их мнению, отошедшего от пути первых халифов, они требовали отстранить. Кроме того, хариджиты указывали на необходимость физического уничтожения грешников и выносили угодные только им фетвы относительно брака, права наследования и уголовных наказаний.

Шиты считали, что власть должна наследоваться и передаваться только близким родственникам пророка Мухаммада – ‘Аббасу и, прежде всего, ‘Али как наделенному более глубокими религиозными познаниями и женатому на дочери Пророка Фатиме. Шииты признавали не все хадисы. Так, вопреки шариатскому установлению, ими легитимизировался временный брак, были отличия и в вопросах наследования.

В-третьих, разъезжающиеся из Медины в другие места сподвижники Пророка выполняют важную миссию: осознанно, а иногда и в ходе какого-либо частного события распространяют его изречения. Однако стоит признать, что параллельно с передачей достоверных сообщений некоторые хадисы или фрагменты стали изобретаться.

В-четвертых, представители нового поколения мусульманских богословов принимали непосредственное участие в формировании исламского права. Среди них, в частности, мединцы Муджахид ибн Джабр¹ и Таус ибн Кисан², куфийцы

¹ Абу ал-Хадждадж Муджахид ибн Джабр ал-Макки (21/642 – 103/722).

² Абу ‘Абд ар-Рахман Таус ибн Кайсан ал-Йаманий (13/634 – 105/724).

‘Алкама ан-Нах‘и¹, Ал-Асвад ибн Йазид² и Ибрахим ан-Нах‘и³, басриец Мухаммад ибн Сири⁴ и многие другие⁵.

Особенного упоминания, по мнению исследователей, достойны семь выдающихся табиinov: Са‘ид ибн ал-Мусайиб, ‘Урва ибн аз-Зубайр ал-Кураши⁶, ал-Касим ибн Мухаммад⁷, Абу Бакр ибн ‘Абдуррахман ибн ал-Харис ибн Хашим⁸, ‘Убайдулла ибн ‘Абдулла ибн ‘Утба⁹, Сулайман ибн Йасар¹⁰, Харидж ибн Зайд ибн Сабит¹¹, время жизни и деятельности которых обычно так и называется – период семи факихов¹².

Подводя итог развитию исламского права в обозначенное время можно сделать вывод о том, что в течение этого этапа происходит зарождение исламского права, осуществляется систематизация его основных источников, а также проходят свое становление две основные методологические школы – мадрасат ар-ра‘й и мадрасат ал-хадис.

Богословы данного периода специализировались на вынесении вердиктов – «ифта» и на передаче своим ученикам хадисов, которые письменно не фиксировались, не систематизировались и потому до наших дней не сохранились.

Во второй этап развития исламского права (вторая четверть VIII – середина XIII в.). На основе собранного к тому времени материала стала производиться

¹ Абу Шибл ‘Алкама ибн Кайс ан-Нах‘и – табиин, известный богослов, толкователь Корана, хадисовед, факих ум. 61/681.

² Ал-Асвад ибн Йазид ан-Нах‘и – табиин, передатчик хадисов ум. 75/695.

³ Известный куфийский богослов (46/666 – 95/714).

⁴ Абу Бакр Мухаммад ибн Сири ал-Басри – известный богослов, передатчик преданий, толкователь снов (32/653 – 111/729).

⁵ См. Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. Казань, 1999. С. 112-113.

⁶ Абу ‘Абдуллах ‘Урва бин аз-Зубайр ибн ал-‘Аввам ал-Асади – табиин, мухаддис, историк, один из семи известных факихов Медины (23/644 – 94/713).

⁷ Абу Мухаммад ал-Касим ибн Мухаммад ибн Абу Бакр ат-Тамими – табиин, факих, передатчик хадисов, ум. 35/107.

⁸ Табиин, факих, передатчик хадисов

⁹ Факих, передатчик хадисов, ум. 98/717.

¹⁰ Факих, передатчик хадисов, ум. 34/107.

¹¹ Ум. 99/718.

¹² Ал-Фарфур М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 1995. С. 36.

разработка правовых и законодательных доктрин и начали формироваться первые правовые школы

Период с начала II в. (первая четверть VIII века) до середины IV в. (середина X века) можно считать наиболее плодотворным для исламского права. В 750 г. происходит смена правящей династии. Благодаря активности потомков ‘Али и ‘Аббаса, а также их сторонников, власть Омейядов была свергнута, и на трон халифата взошла новая династия ‘Аббасидов, первым правителем которой был Абу ал-‘Аббас ‘Абдулла, прозванный ас-Саффахом¹. Начало правления ‘Аббасидов характеризуется жестокими репрессиями по отношению к предыдущей династии Омейядов, а позже также и к потомкам ‘Али. Только эмиру ‘Абд ар-Рахману ибн Му‘авии² удалось бежать в Андалусию и продолжить Омейядскую династию. Потомки ‘Али неоднократно поднимали восстания против ‘Аббасидов, однако все они были жестоко подавлены. В то же время ‘Аббасиды были склонны к наукам³. Так, при халифе Абу Джа‘фаре ал-Мансуре по его приказу был учрежден «Дом мудрости», где начинают переводить на арабский язык труды греческих философов. Финансирование этого проекта осуществляется из государственной казны. Кроме того, известно, что Абу Джа‘фар ал-Мансур щедро одаривал богословов. При нем Абу Йусуф, ученик Абу Ханифы, был назначен главным судьей халифата. Халиф Харун ар-Рашид⁴ известен своей благосклонностью к Абу Йусуфу и имаму Малику ибн Анасу. Именно он предложил последнему утвердить его сборник хадисов как единый источник исламского права для всего государства. Халиф Мамун⁵ лично принимал участие в богословских дискуссиях и оказал поддержку му‘тазилитам. Именно при нем богословские дискуссии начинают проходить при дворе халифов. Точно такие же проводились и в мечетях, иногда в форме переписки между богословами. Этот период совершенно заслуженно считается золотым веком исламского права. Благодаря соблюдению принципа свободомыс-

¹ Годы правления 747–750.

² Основатель династии кордовских Омейядов, годы правления 756–788.

³ Годы правления 754–775.

⁴ Годы правления 786–809.

⁵ Годы правления 813–833.

лия, богословы получили возможность совершения абсолютного иджтихада и воспитания своих последователей, ставших впоследствии крупными исламскими факихами, заложившими фундамент мазхабов. Как известно, свои мазхабы были у Суфйана ибн ‘Уйайны в Мекке, Джа‘фара ас-Садыка, Малика ибн Анаса в Медине, ал-Хасана ал-Басри в Басре, Зайда ибн ‘Али, Ибн Абу Лайли, Абу Ханифы и Суфйана ас-Саури в Куфе, ал-Авза‘и в Шаме, аш-Шафи‘и и ал-Лайса ибн Са‘да в Египте, Исхака ибн Рахавайах в Нишапуре, Абу Саура, Ахмада ибн Ханбала, Дауда аз-Захири и Ибн Джурайджа, Мухаммада ибн Джарира ат-Табари в Багдаде¹. Несмотря на то, что из перечисленных мазхабов сохранилось четыре, все те, которые впоследствии прекратили свое существование, также оказали большое влияние на становление исламского права, поскольку между упомянутыми богословами часто возникали дискуссии по различным вопросам исламского права. Следует отметить, что на расцвет исламского права в этот период оказала влияние не только политическая и экономическая поддержка со стороны ‘Аббасидов. В результате завоевательной политики халифов ислам распространяется на огромной территории от Испании до Китая, вследствие чего исламская правовая наука обогащается достижениями различных народов. Кроме того, перед богословами встает проблема оценки традиций и обычаев новых народов, вошедших в состав халифата. Большим подспорьем для развития исламского права явилось составление сборников Сунны пророка Мухаммада, поскольку в результате этой работы богословы-факихи получили систематизированный справочный материал, служивший им одним из основных источников иджтихада (более подробно этот вопрос мы рассмотрели выше).

Еще одной особенностью данного периода является неоднозначное отношение к Сунне пророка Мухаммада. Мнения богословов по этому поводу раздели-

¹ Марджани называет следующие имена: Абу Ханифа, Малик, Суфйан ас-Саури, Ибн Абу Лайла, ал-Ауза‘и, Суфйан ибн ‘Уйайна, Лайс ибн Са‘д ал-Мисри, аш-Шафи‘и, Ахмад ибн Ханбал, Исхак ибн Рахавайах, Дауд ибн ‘Али аз-Захири, Таки ибн Мухлид ал-Андалуси, Абу Джа‘фар ибн Мухаммад ибн Джарир ат-Табари, Абу Бакр Мухаммад ибн Хузайма ан-Найсабури, Абу Саур Ибрахим ибн Халид ал-Калби и Абу Мухаммад ‘Али ибн Ахмад ибн Хазм. См. Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. Казань, 1883. С. 273.

лись: некоторые считали Сунну одним из основных источников, дополняющих Коран, другие – что божественное откровение ничем не может быть дополнено. В то же время вторая группа богословов разделилась: часть из них отвергала хадисы вообще, а другая часть признавала лишь те, смысл которых точно соответствовал кораническому. Последняя точка зрения была ближе Абу Ханифе и его последователям. Его современник имам Малик тоже подходил к хадисам критично и строго отбирая каждый, однако его критерий отличался от критерия имама Абу Ханифы. Имам Малик при определении аутентичности хадисов опирался на мнение сподвижников пророка Мухаммада. Если смысл их высказывания соответствовал смыслу хадиса или, как минимум, они не высказывали противоположного мнения, то имам Малик принимал такой хадис. Шиитские богословы в данном вопросе тоже основывались на своем критерии, который заключался в признании только тех хадисов, которые переданы их имамами. Что касается хариджитов, то они отказывались признавать любые хадисы, переданные после третейского суда между ‘Али и Му‘авией. В то же время были и богословы, считавшие, что следует отдавать предпочтение любым хадисам, имеющим непрерывную надежную цепочку передатчиков. Еще больше споров вызывали появившиеся новые термины «ал-кийас», «ал-истихсан», «ал-маслаха ал-мурсала». Если Абу Ханифа и его последователи, а также имам аш-Шафи‘и допускали использование ал-кийаса и истихсана, имам Малик использование ал-маслаха ал-мурсала, то Дауд ибн ‘Али аз-Захири¹ категорически выступал против этих новых приемов, ограничиваясь только буквальным смыслом коранических аятов и хадисов. Если первые ссылались на поступки сподвижников и на необходимость решения современных проблем, которые возникали перед шариатом, то Дауд аз-Захири и его единомышленники исходили из того, что Коран и Сунна, являясь божественной речью, не могут быть заменены мнением отдельного человека.

¹ Абу Сулейман Дауд ибн ‘Али аз-Захири – известный факих, муджтахид, сторонник буквального толкования священных текстов, ум. 884.

В среде богословов этого периода были разногласия и относительно понятия «иджма'». Если аш-Шафи'и, отрицая саму сущность иджма', допускал возможность «иджма' ас-сукути» (когда один из сподвижников высказывал какое-либо правовое заключение, а другие не опровергали его), то Абу Ханифа и Малик допускали использование иджма', если была необходимость уточнить достоверность какого-либо хадиса.

Еще одной спорной и серьезной проблемой был вопрос о таклифе. Его суть заключалась в том, чтобы при принятии решений правильно истолковать и выбрать для обоснования того или иного решения соответствующий аят Корана или высказывание пророка Мухаммад: все ли они являются категоричными, все ли имеют одну и ту же степень относительно вменения обязательности или же между ними есть разница. Для примера рассмотрим два коранических айата: «О вы, которые уверовали! Когда вы встаете на молитву, то мойте ваши лица и руки до локтей, обтирайте голову и ноги до щиколоток» (5:6) и «А когда завершена будет молитва, то расходитесь по земле, и ищите милости Аллаха, и поминайте Аллаха часто – быть может, вы будете счастливы!»¹. Первый аят вызывал вопрос, является ли омовение обязательным для молитвы или же оно желательно, а второй – является ли обязательным покидание мечети после завершения пятничной молитвы. Если то и другое действие является обязательным, то возникает другой вопрос: насколько обязательны эти действия – это фарз или ваджиб? Таким образом, богословы, используя свои методологические приемы по-разному, отвечали на данные вопросы и приходили к различным выводам. Популяризация научных достижений богословов-правоведов заложила основы формирования правовых школ (мазхабов) ислама.

Самым ранним из существующих ныне мазхабов считается ханафитский. Мазхаб зародился на территории Ирака, его основоположником считается Абу Ханифа (699–767 гг.).

¹ Коран (62:10).

В некоторых источниках сообщается, что Абу Ханифа за все время своей богословской деятельности издал 83000 фетв, а в других говорится о 500000¹. Ханафизм как богословская школа начинается с халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба, который во время своего правления назначил ‘Аммара ибн Йасира, одного из сподвижников пророка Мухаммада, на пост вали, а ‘Абдалла ибн Мас‘уд был назначен его заместителем² в Куфе. Однако ‘Умар не ограничил их обязанности только административной деятельностью, одной из их основных задач было обучение жителей Куфы основам религии. Именно поэтому Абу Ханифа и все его учителя несмотря на то, что официальным считался Коран ‘Усмана ибн ‘Аффана, переняли стиль чтения ‘Абдаллы.

Кроме упомянутых, также основоположниками мазхаба можно считать еще двух сподвижников – ‘Али ибн Абу Талиба и ‘Абдаллу ибн ‘Аббаса. Первый после того, как был избран халифом, перенес свою столицу в Куфу, а второй позднее переехал туда на жительство³.

Однако основным учением богословов Куфы считается наследие Ибн Мас‘уда. Учеником Ибн Мас‘уда был ‘Алкама ибн ал-Кайс⁴, признанный самым главным проповедником его идей в Куфе. Учеником ‘Алкамы был Ибрахим ан-Нах‘и, его учеником был Хаммад бин Аби Сулайман, непосредственный учитель Абу Ханифы. Несмотря на то, что Абу Ханифа обучался у него восемнадцать лет, Хаммад не был у него единственным учителем: Абу Ханифа обучался также у ‘Ата’ ибн Аби Рабаха, ‘Икримы слуги ‘Абдуллы ибн ‘Аббаса, Нафи‘а слуги Ибн ‘Умара, а также у некоторых богословов, считающихся шиитскими, в частности Зайда ибн ‘Али и Джа‘фара ас-Садыка⁵. Также есть свидетельства того, что во время правления аббасидов Абу Ханифа не раз посещал Хиджаз с целью изучения пророческого наследия. Такое обилие учителей было гордостью для Абу Ханифы,

¹ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри‘ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. Каир, 2007. Т. 1. С. 200–201.

² Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. С. 83.

³ Там же. Т.1. С. 88.

⁴ ‘Алкама ибн Кайс ибн ‘Абдалла ан-Нах‘и ал-Куфи, считается таби‘ном, ум. между 61 и 73 г.х.

⁵ См. Каттан М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. Каир: б.г. С. 329.

именно поэтому на вопрос халифа Абу Джа‘фара ибн Мансура об источнике своих знаний Абу Ханифа ответил: «Я получил свои знания от Хаммада, от Ибрахи-ма, от последователей ‘Умара ибн ал-Хаттаба, ‘Али ибн Абу Талиба, ‘Абдаллы ибн Мас‘уда и ‘Абдаллы ибн ‘Аббаса...»¹

Несомненно, сподвижники пророка Мухаммада были неоспоримым авторитетом для Абу Ханифы, поэтому имам, описывая свою методологию, сказал: «Я беру из книги Аллаха, если в ней не найду, то в Сунне Посланника Аллаха. Если же я не найду ни в книге Аллаха, ни в Сунне Посланника Аллаха, то обращаюсь к высказыванию сподвижников. Беру высказывание того, кого пожелаю, и оставляю высказывание другого, и я не выхожу за рамки их высказываний»². Как видим, основу методологии правотворчества Абу Ханифы составляли основные источники ислама, при этом самым приоритетным он считал Коран, затем Сунну, а после нее высказывания сподвижников. Но следует отметить, что стиль чтения Корана ‘Абдаллы ибн Мас‘уда, а также особая методика анализа коранического текста, которую применял Абу Ханифа, оказывали определяющее влияние на его богословские заключения. Как и все богословы, Абу Ханифа, в целом, считал, что и форма, и содержание Корана являются божественным писанием, однако делал исключение из правила для совершающего молитву. По его мнению, при совершении молитвы не является принципиально важным, какой будет форма рецитации Корана. На этом основании Абу Ханифа, в отличие от богословов остальных трех мазхабов, а также своих учеников Абу Йусуфа и Мухаммада, издал фетву о допустимости рецитации Корана во время молитвы на персидском языке. Правда, такое разрешение было действительным только до тех пор, пока верующий не научится правильно произносить арабские слова. Такое же разрешение касалось слов «Бисмилла» перед забоем животного, произношения талбии, такбира и пр. Абу Ханифа свою позицию аргументировал преданием о том, как персы написали письмо Салману ал-Фариси с просьбой перевести ал-Фатиху на персидский язык.

¹ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. С. 89.

² Там же. С. 331.

После чего читали ее в молитвах на персидском языке до тех пор, пока не научились читать ее на арабском языке¹.

Кроме того, у Абу Ханифы был особый подход к анализу высказываний пророка Мухаммада. В частности, Абу Ханифа безоговорочно принимал хадисы ал-мутаватир², ал-машхур ал-мустафид³, а к хадисам ал-ахад предъявлял жесткие требования. Он требовал, чтобы цепочка этого хадиса была непрерывной, все передатчики хадиса были известными, надежными, честными людьми. Что касается содержания хадиса, то оно, по мнению Абу Ханифы, не должно было противоречить смыслу коранического айата, чтобы передатчик хадиса поступал согласно его смыслу, а не наоборот, чтобы он не отказывался от своих слов, а смысл хадиса не противоречил бы общеизвестной информации, переданной в другом хадисе. А в вопросе приоритета коранического текста и хадисов он допускал, что хадисы ал-мутаватир и ал-машхур могут отменять смысл айата Корана⁴.

Примечателен и даже сегодня вполне применим методический подход Абу Ханифы. Работая с учениками, он не сводил занятия только к своему монологу, как было принято во время чтения лекций, а создавал условия для возникновения дискуссии. Его ученики и сами могли задавать вопросы, комментировать ответы других учеников или давать им советы. Нередко эти споры были очень активными и Абу Ханифе приходилось выслушивать замечания, что его ученики шумят в мечети⁵. Дискуссии могли быть разными, что зависело от количества и состава принимающих в них участие. Так, проводились коллективные споры, дискуссии между некоторыми учениками, а также между самим учителем и одним из при-

¹ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри‘ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. Каир, 2007. Т. 1. С. 210.

² Разновидность хадиса с точки зрения цепочки передатчиков. Особенность заключается в том, что хадис передается по непрерывной цепочке передатчиков от пророка Мухаммада, и в каждом из звеньев этой цепочки количество передатчиков достаточное для принятия этой информации на веру. Минимальным считается наличие десяти передатчиков в одном звене.

³ Разновидность хадиса с точки зрения цепочки передатчиков. Особенность заключается в том, что в первом звене передатчиков хадиса от пророка Мухаммада только один передатчик, а в остальных звеньях такое же количество, как у ал-мутаватир.

⁴ См. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри‘ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. – Каир, 2007. Т. 1. С. 205–248.

⁵ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. С. 97.

ближенных ему учеников. Во всех случаях вопросы и полученные в ходе обсуждения ответы должны были записываться

Абу Ханифа, выделяя тридцать шесть своих учеников, наиболее успешными признавал Абу Йусуфа и Зуфара¹. При этом следует отметить, что практически все ученики Абу Ханифы стали не только известными правоведами, но и специалистами, имеющими глубокие познания в области хадисоведения, языка и ряда других наук, что подтверждается восторженными словами богослова Ваки', написавшего следующее «Разве может Абу Ханифа ошибиться, ведь у него такие знатоки кийаса, как Абу Йусуф и Зуфар, такие знатоки хадисов, как Йахья ибн Абу Зайд², Хафс ибн Гийас³, Хибба, Мундил, такой знаток языка, как ал-Касим ибн Му'ин, и такие аскеты, как Фудайл ибн 'Ийад и Дауд ат-Та'и?! Даже если он ошибется, они наставят его на правильный путь»⁴.

Вышеназванные ученики и продолжили дело Абу Ханифы после его смерти. Учениками, оказавшими наибольшее влияние на распространение мазхаба, его развитие и систематизацию, были Абу Йусуф, Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани, Зуфар и ал-Хасан ибн Зийад.

Наиболее известным и приближенным учеником Абу Ханифы является Абу Йусуф. После смерти Абу Ханифы он был назначен на должность главного кадия, что оказало наибольшее влияние на распространение мазхаба, поскольку именно им назначались рядовые кадии государства. Конечно, Абу Йусуф отдавал предпочтение своим бывшим соратникам по богословскому кружку. Поскольку Абу Йусуф был одним из писарей Абу Ханифы, то, заняв пост кадия, он начал оформление и систематизацию мазхаба. Его перу принадлежат следующие трактаты: «ал-Асар», «Ихтилаф Аби Ханифа ва Ибн Аби Лайла», «ал-Харадж» и «Радд 'ала сайр ал-Авза'и». Также именно он был одним из первых, кто обогатил ханафитский

¹ Там же. С. 101.

² Йахья ибн Закария ал-Куфи – знаток фикха, хадисов. Исполнял обязанности кадия в Мадаин. Ум. в период 183–198 гг.

³ Хафс ибн Гийас ан-Нах'и ал-Куфи – знаток фикха и хадисов. Исполнял обязанности кадия в Багдаде и Куфе. Ум. в период 194–196 гг.

⁴ Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. С. 102.

мазхаб хадисами пророка Мухаммада. Помимо деятельности кадия и написания книг, Абу Йусуф занимался и преподаванием ханафитского права, что также способствовало распространению мазхаба¹.

Еще один ученик Абу Ханифы – Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани. Несмотря на то, что он был одним из самых молодых учеников Абу Ханифы, именно ему принадлежит заслуга систематизации знаний мазхаба. В научном плане Мухаммад является учеником Абу Ханифы, собравшим наибольшее количество трудов имама. Его перу принадлежат такие труды по ханафитскому праву, как «ал-Джами‘ ас-сагир», «ал-Джами‘ ал-кабир», «аз-Зийадат», «ас-Сайр ас-сагир», «ас-Сайр ал-кабир», «ал-Мабсут», «Китаб ал-асар», «ал-Амали», «ал-Худжа ‘ала ахл ал-Мадина» и «Зийадат ал-зийадат». Эти книги в ханафитском мазхабе являются основными. В них Мухаммад отразил как точку зрения Абу Ханифы, так и позиции его учеников Абу Йусуфа, Зуфара и ал-Хасана ибн Зийада.

Помимо Абу Ханифы, имам Мухаммад также обучался у имама Малика ибн Анаса, что позволило обогатить ханафитский мазхаб элементами маликитского фикха и хадисов.

При жизни Абу Йусуфа Мухаммад был назначен кадием в ар-Ракка, а после его смерти занял пост главного кадия государства. Также он вел и преподавательскую деятельность².

Имам Зуфар умер через восемь лет после Абу Ханифы. Основной вклад Зуфара в развитие мазхаба заключался в преподавании. Также он занимал должность кадия в Басре. Его главной заслугой является то, что он сумел преодолеть неприятие ханафитского права у жителей Басры и распространить знания мазхаба в этом регионе³.

Имам ал-Хасан ибн Зийад так же, как и его коллеги, получил должность кадия, однако позднее от нее отказался и полностью посвятил себя преподаванию ханафитского права. Ему удалось воспитать известного ханафитского богослова

¹ См. Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. Т.1. С. 106–111.

² См. там же. Т.1. С. 112–116.

³ См. там же. Т.1. С. 118–119.

Мухаммада ибн Шуджа‘а ас-Салджи, обогатившего мазхаб хадисами и аргументацией.

Последующие поколения ханафитских богословов продолжили систематизацию права. Ими было написано множество трактатов (матн или насс), комментариев (шарх или хашийа) к этим трактатам и сокращенных версий (мухтасар¹) этих комментариев. Так, к мухтасару, написанному имамом ат-Тахави, были написаны комментарии Абу ал-Хасаном ал-Курхи, Абу Бакром ар-Рази ал-Джассасом, Абу Бакром Ахмадом ибн ‘Али ат-Тирмизи, Абу Абдаллой Хусайном ибн Абдаллой ас-Саймарийй, Абу Насром Ахмадом ибн Мансуром ат-Табарий, Шамсом А‘иммом ас-Сарахси, Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Джинди, Бахаудином ибн ‘Али Мухаммадом ал-Исбиджаби, Абу Насром Ахмадом ибн Мухаммадом ал-Вабари. К мухтасару ал-Курхи были написаны комментарии: Абу Бакром ар-Рази ал-Джассасом, Абу ал-Хусайном ал-Кудури, Абу ал-Фадлом Абд ар-Рахманом ибн Мухаммадом ал-Кармани. К мухтасару ал-Хакима, названному «ал-Кафи», были написаны комментарии Шамсом ал-А‘иммом ас-Сарахси, Исмаилом ибн Йа‘кубом ал-Анбари, Ахмадом ибн Мансуром ал-Исбиджаби. Что же касается известного мухтасара ал-Кудури, то к нему были написаны комментарии множеством авторов, вот только некоторые из них: Абу Наср ал-Акта‘ Мухаммад ибн Ибрахим ар-Разий, Абу ал-Ма‘али ‘Абду ар-Рабб ибн Мансур ал-Газнави, Ибрахим ибн Абд ар-Раззак ар-Русгани, Шамс ал-А‘имма Исмаил ибн Хусайн ал-Байхаки, Абу Са‘д Мутаххар ибн Хусайн ал-Баздави, Хусам ад-Дин ‘Али ибн Ахмад ибн Макки ар-Разий, Абу ар-Раджа Мухтар ибн Махмуд аз-Захидий².

В данный период начинается письменная фиксация богословских заключений наиболее известных богословов-факихов. Часть этих книг представляет собой сборники, в которых высказывания пророка Мухаммада перемежаются с фетвами богословов. Примерами таких сборников служат «ал-Муватта» имама Малика ибн Анаса, «ал-Джами‘ ал-кабир» Суфйана ас-Саури, «Ихтилаф ал-хадис» Мухаммада

¹ Жанр мухтасар представляет собой лаконичный, сжатый вариант богословского трактата, который предназначался для изучения в медресе и зачастую заучивался наизусть.

² См. Джум‘а ‘А. ал-Мадхал ила дирасат ал-мазахиб ал-фикхиййа. Каир, 2012. С. 166-67.

ибн Идриса аш-Шафи‘и. Другая часть сборников содержит только вопросы исламского права. К ним относятся «ал-Харадж» Абу Юсуфа, шесть сборников Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани, «ал-Умм» имама аш-Шафи‘и.

В этот же период появляются первые труды по методологии исламского права – ‘усул ал-фикху, которые, как считают исследователи, принадлежали ученикам Абу Ханифы, Абу Йусуфу и Мухаммаду ибн ал-Хасану аш-Шайбани, но в письменном виде не сохранились. Первым сохранившимся письменным источником методологии исламского права считается трактат, написанный имамом аш-Шафи‘и¹.

Как видим, в данный период происходит оформление в единую систему исламского права². Появляются первые авторитетные труды, отражающие идеи имамов, ставших основоположниками мазхабов. Фиксируются богословские заключения, письменно формулируются базовые основы правовых заключений.

После расцвета в период становления мазхабов исламское право с середины IV в. (первая четверть десятого века) до падения Багдада в 1258 г. постепенно впадает в стагнацию. В данном случае речь не идет о том, что богословы этого периода находились в состоянии полного бездействия, однако иджитihad как метод принятия решения богословов предыдущих периодов прекращает свое существование. На это указывает Имам ан-Навави в своем труде «Шарх ал-мухаззаб» и Ибн ал-‘Араби в «ал-‘Ауасым мин ал-кауасым». Оба автора сходятся в том, что эпоха абсолютного иджитихада завершилась в начале IV века. Наиболее вероятными причинами упадка фикха являются, в первую очередь, ослабление власти ‘Аббасидских халифов и разделение одного большого государства на несколько малых. Если к середине X в. Багдад, средняя и нижняя Месопотамия принадлежали ‘Аббасидам, то на территории Испании существовал совершенно независимый Кордовский халифат, а север Африки принадлежал Фатимидам. Позднее, после захвата Багдада Буидами, халиф был лишен реальной власти и превратился лишь

¹ ал-Худри М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. Каир, 1967. С. 186.

² Там же. С. 192.

в символ. Следующая причина стагнации исламского права заключалась в окончательном оформлении мазхабов. За несколько предыдущих веков богословам удалось переработать множество источников, издать огромное количество фетв, а также привести их в единую систему, представлявшую собой науку фикх, вследствие чего это колоссальное наследие предстояло осмыслить и переработать. Естественно, ослабление государства сказывалось и на самооценке богословов, считавших, что время абсолютного иджтихада завершилось, уровень богословов первых веков им казался недостижимым. Несмотря на это, богословы данного периода также внесли важный вклад в исламское право. Их роль заключалась в следующем: полученное наследие им нужно было привести в четкую, ясную систему, при этом любое богословское заключение необходимо подтверждать аргументами, однако не все они сохранились и не все разделы исламского права были классифицированы. Кроме того, богословам этого периода на основе частных фетв богословов первых веков предстояло вывести правила принятия ими богословских решений. Также была еще одна проблема, которая заключалась в том, что по одному и тому же вопросу богослов-муджтахид мог высказать больше одного мнения, и задачей богословов данного периода было выявление наиболее оптимального и приемлемого с точки зрения права заключения, актуального для современного им социума.

Третий этап развития исламского права (вторая половина XIII – середина XX в.) характеризует процесс так называемой реформации. Жизнь выдвигала свои требования, и к ее реалиям необходимо было адаптировать, в том числе, и законы шариата.

За свою почти пятисотлетнюю историю Османское государство не раз определяло вектор развития исповедующих ислам народов, становясь источником или инициатором многих значимых процессов, событий и явлений, отголоски которых проецируются и на современность.

Властью султана, главы и «попечителя» государства, вершились как дела «духовные», так и законодательные, то есть по шариату он обладал чрезвычайно

обширными полномочиями и в религиозной, и в светской сферах¹ и был наделен статусом «имама»².

Относительно объема законодательных прав главы Османского государства у исследователей нет единого мнения. Так, О.А. Омельченко считает, что у турецкого султана она была практически безграничной, ибо государство, согласно тюркской политической доктрине, было сначала политическим, а только потом религиозным образованием³. Однако, по мнению других ученых, ограничения все же были, во-первых, ни одно повеление султана, будь он самый могущественный из всех, не могло вступать в противоречие шариату, а во-вторых, в его повседневной жизни исполнение некоторых желаний становилось невозможным под давлением устоявшихся традиций и ввиду общественного осуждения⁴.

В руках султан находились две ветви власти – духовная и светская, и он обладал полномочиями назначать и снимать с должности глав их обеих .

В полномочия первой ветви власти – центральной администрации, которую возглавлял Великий визирь⁵, входило решение мирских вопросов, а второй – духовно религиозной – вынесение заключений, соответствующих законам шариата.

В XIV в. Османскую империю составляли две территориально- административные единицы – Анатолийский пашалык и Румелийский пашалык⁶, в каждом из которых правитель обладал неограниченными властными полномочиями. Стоит отметить, что правовая система в Османском государстве, с одной стороны, не создавалась с нуля: она была наследием той, которая имела место в предшествующих ему исламских государствах, с другой стороны, дополнялась и постоянно адаптировалась под вызовы времени и текущей на тот период обстановки.

¹ Об этом ясно сказано в «Канун-наме» султана Фатиха. См. История Османского государства, общества и цивилизации. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. С. 109.

² Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 102.

³ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. М.: ТОН – ПРИОР, 1999. Т.1. С. 468, 472.

⁴ История Османского государства, общества и цивилизации. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. С. 110.

⁵ Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 105.

⁶ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. М.: ТОН – ПРИОР, 1999. Т.1. С. 463.

Основу судебной-правовой системы Османской империи составляли шариатские догматы в сочетании с нормами традиционного государственного права, о чем источники упоминают в связи с правлением султана Мухаммада ал-Фатиха¹.

Разработка большей части законов и норм исламского права, которые излагались в различных трудах и служили источниками для судебных решений, проводилась основоположниками четырех мазхабов и их учениками. Но поскольку официальным мазхабом Османского государства был ханафитский, то, соответственно, законоположения именно этой правовой школы использовались в практике.

Сами судьи при вынесении решений не использовали тексты Корана и Сунны, так как правом их толкования наделены не были – эти полномочия принадлежали исключительно богословам². Более того, нередко на практике решения кадиев (судий) вступали в противоречие с теоретическими положениями шариата. Это случалось потому, что, во-первых, некоторые установления фикха у представителей различных мазхабов расходились, во-вторых, Османская империя была местом жительства не только мусульман. Такие разночтения в Османском государстве были столь частыми, а судебные дела долгими, что назрела настоятельная потребность в пересмотре всей государственной системы права.

Стремление к законодательной унификации отразилось, прежде всего, на создании кодексов³, наиболее ранним из которых стал канун-наме (свод законов) Мухаммада ал-Фатиха. Разделенный на три части – главы, он включал законодательные постановления о статусе государственных лиц и их правах и полномочиях, о различных мероприятиях официального характера, проводимых во дворце, а также о том, какими должны быть решения по уголовным делам.

¹ См. История Османского государства, общества и цивилизации. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. С. 324.

² См. там же. Т.1. С. 353.

³ Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 111.

В канун-наме Селима I структура была несколько иная: сначала приводились положения уголовного права, а затем законы, касающиеся налогов, пользования земельными наделами, торговли и пр.

Серьезному реформированию законодательную систему подверг султан Сулейман I, при котором канун-наме включал подробные положения относительно наказаний за уголовные преступления и административные нарушения. Было написано, за что вменялись телесные наказания и казни, каков должен быть их характер, как определялись налоги и какими правами были наделены налогоплательщики.

От вышеописанных сборников отличается еще большей подробностью канун-наме султана Ахмада I. Имеющий, как и другие, трехчастную структуру, он значительно превосходил их по охвату тем. В нем, в частности в первой части, рассматривались вопросы, связанные с полномочиями должностных лиц разного уровня и статуса, с правилами пользования земельными наделами и пр. Вторая часть посвящалась всему, что относилось к военной службе и службе на флоте, а также к службе при дворе самого султана. В третьей главе были представлены законы, регламентирующие область семейного права, а также большое количество законов и норм на самые разные частные случаи и ситуации.

Хотя канун-наме того или иного султана действовали только в течение жизни этого правителя, а последующий султан чаще всего утверждал новый, кодекс Абд ал-Хамида II, названный «ал-Маджалла»¹, был признан классическим.

Во многом особый статус этого сборника предопределен тем, что он был основан на базовых источниках ханафитского права², каждый из которых (а они

¹ «Маджалла» представляет собой юридический документ, в котором предпринята попытка первой фундаментальной кодификации норм исламского права. Данный свод законоположений был принят Османской империей 1869-1877 гг., а работа над текстом, его совершенствование продолжались еще до 1903 г. При его составлении были систематизированы наиболее важные правила фикха. «Маджалла» применялась в большинстве арабских стран, входивших в состав Османской империи. Данный документ регулировал вопросы правоспособности, но не затрагивал семейные отношения, которые продолжали регулироваться положениями основных мазхабов.

² Хайдар А. Дурар ал-хуккам шарх маджаллат ал-ахкам. Бейрут, 1991. Т.1. С. 10.

были разными: в одних было больше теоретических аспектов, общих рассуждений, в других разбирались лишь частные ситуации) предварительно тщательно анализировался, а потом все положения сопоставлялись и систематизировались. Таким образом, законодательной кодификации сборника «ал-Маджалла» предшествовала серьезная подготовительная работа, в результате которой в Османской империи был принят и служил в течение долгого времени основанный на шариате гражданский кодекс.

Судебная система Османской империи также базировалась на основанном на шариатских положениях кодексе, в который в разные периоды и при разных правителях вносились изменения или уточнения.

Верховным шариатским судом председательствовал шейх ал-ислам. Под его началом находились судебные власти наместничеств¹. Судьи (кадии) назначались на определенный срок. Так, в XVI в. – на три года, а уже в конце XVIII в. – на полтора².

Муфтии как государственные служащие тоже были участниками судопроизводства. Однако, в отличие от судей, они в большей степени занимались поиском теоретических обоснований для принятия тех или иных судебных решений. Потребность в муфтиях сильно возрастала, если речь шла о необходимости принять решение по необычному, не имеющему аналогов делу.

В Османской империи проживали мусульмане и не мусульмане, последние с точки зрения гражданских прав и судебного законодательства делились на зимми – являющиеся гражданином Османской империи, и муста'ман – не граждане Османской империи, но живущие в ней, или гражданин другого государства, временно проживающий или посещающий Османскую империю³.

¹ Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. Учебник в 2 т. Издание второе, исправленное и дополненное. М.: ТОН – ПРИОР, 1999. Т.1. С. 472.

² Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 112.

³ См. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. С. 356.

Как отмечалось выше, их правовой статус различался. Так, зимми согласно заключенному с государством договору должны были, в частности, платить налог и исполнять другие требования, кроме военной службы¹, за что государство гарантировало им, их чести и имуществу защиту и право беспрепятственно исповедовать свою религию². Зимми могли в случае необходимости обратиться в шариатский суд с обращениями, которые чаще всего были связаны с уголовными и имущественными исками. Если судились мусульманин и зимми, то данное дело решалось только в шариатском суде, независимо от того, кто из них был ответчиком, а кто истцом.

Следует подчеркнуть, что зимми при довольно широкой правовой автономии довольно часто обращались в шариатский суд, особенно по вопросам бракосочетания, развода, наследования, имущества и пр.³.

Муста'маны – это лица, не являющиеся гражданами Османской империи, но получившие официальное разрешение там временно пребывать. Их правовое положение во многом было сходным с положением зимми. Так, если сторонами спора были муста'ман и мусульманин, то он тоже решался только шариатским судом. Однако были и существенные различия. Например, если муста'ман умышленно убивал мусульманина или зимми, то он приговаривался к смертной казни. При этом у муст'аманов были и некоторые привилегии, например, в случае, если они не владели местным языком, на судебных тяжбах разрешалось присутствовать переводчикам, уполномоченным посольством страны, гражданином которой муст'аман являлся⁴.

Как известно, шариатом уделяется особое внимание имущественному праву как неотъемлемой части законодательства, объектом юрисдикции которого является частная собственность граждан.

¹ Широкоград А.Б. Взлет и падение Османской империи. М.: Вече, 2012. С. 59.

² Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. С. 96.

³ См. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. М.: Вост. лит., 2006. Т.1. С. 357–362.

⁴ См. там же. С. 362–364.

Согласно шариатской доктрине, собственным могло считаться только движимое имущество человека, все остальное – это данное ему на временное распоряжение имущество Всевышнего. Исходя из этого тезиса можно заключить, что в Османской империи недвижимость в понятие «собственность» не входила. Иногда, правда, можно было присвоить себе, например, заброшенный и бесхозный участок земли, но это оговаривалось законом отдельно, и такое владение могло быть только временным и регулируемым особыми правовыми актами.

Имущество религиозных учреждений – «вакф» – было неприкосновенным. Никакие сделки с ним не допускались, его можно было только поменять или с целью получения необходимого дохода сдать в аренду. Вакфы были важнейшими участниками экономической жизни государства, так как помимо того, что «выступали в качестве крупных поставщиков сельскохозяйственной продукции» они владели множеством городских сооружений, в том числе жилых¹.

Обязательной частью правоотношений был договор. Он составлялся устно при наличии свидетелей (двух мужчин или мужчины и двух женщин) или закреплялся письменно. Законодательная регламентация распространялась на все сферы жизнедеятельности, в некоторых случаях была чрезвычайно детализированной. Например, жестко регулировались государством цены на товары и даже то, каким образом они должны упаковываться, взвешиваться или измеряться и пр.

Такой же регламентированной была и область семейно-брачных отношений, разумеется, также основанная на нормах и законах шариата. Прежде всего стоит напомнить, что брак в исламе – дело добровольное, и при его заключении, в брачном договоре, обе стороны при свидетелях должны о своей согласии открыто заявить.

На мужчину возлагалась обязанность выплаты «махра», стоимость которого рассчитывалась исходя из того, как это было принято в данной местности. Боль-

¹ Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 34.

шое значение имел и социальный статус вступающей в брак девушки: чем он был выше, тем более дорогим становился махр.

После заключения брака супруги имели прописанные шариатом права и на них налагались определенные обязательства. В частности, мужу надлежало заботиться о жене, содержать ее, а жене – подчиняться ему.

Как таковых имущественных вопросов тогда не возникало. Приобретенное до брака имущество сохранялось за тем из супругов, кто его приобрел. Поскольку шариатом разводы допускались, то на практике часто применялись нормы, связанные с расторжением семейных отношений. Например, после развода муж был обязан содержать жену в течение трех месяцев, а детей – до совершеннолетия.

Уголовное право Османской империи отличалось от классического шариатского тем, что если сами преступления классифицировались аналогично, то меры наказания за них были различны. Как показывает анализ, за некоторые виды преступлений они были значительно более мягкими, чем шариатские.

Очень конкретно понимался термин «преступление»: таковым считалось всё то, что однозначными аятами Корана и текстами Сунны обозначалось как запретное.

Условно преступления делились на три вида, однако в эту классификацию часто не попадали некоторые деяния.

Наиболее опасными, следовательно, сурово наказуемыми признавались посягательства на личность – насилие или убийство. Второй вид преступлений – это нарушения заповедей ислама. И третий вид – это любые деяния, которыми нарушается общественный порядок. Следует указать на одну примечательную особенность: хотя наказания за второй вид преступлений были прописаны в священных текстах и у судей при вынесении приговоров, как правило, пространства для маневра не было, в некоторых законодательных сводах содержались нормы, применение которых позволяло находить альтернативные варианты.

За преступления, связанные с насилием, кара осуществлялась по принципу «око за око». Но такое решение мог принять только судья, а казнить преступника

мог исключительно палач. Допускалось, чтобы родственники убитого отказались от наказания, если убийство было непредумышленным.

Не регламентированные Кораном и Сунной наказания представляли собой битье плетью или палкой, а также заменявший их штраф. Количество ударов назначалось судьей в зависимости от характера и тяжести преступления, а сами наказания обычно приводились в исполнение публично, в целях предупреждения потенциально возможных правонарушений.

Кражи и воровство наказывались чрезвычайно строго – от битья палками (та‘зир) до отрубания руки, что зависело от ценности украденного.

Таким образом, подводя итог анализу третьего этапа развития исламского права необходимо отметить следующее: Османская империя оставила след в истории как государство, в котором правовая система, хотя и не сразу, была регламентирована и стала представлять собой свод кодифицированных норм и законов, построенных на шариате и выведенных из основных источников ислама.

Эти нормы излагались в различных источниках – в трудах по фикху, в сборниках фетв. Данные книги хотя и использовались в учебных заведениях и в судебной практике, но часто это сопрягалось с трудностями и неудобствами. Прежде всего потому, что в книгах могли быть представлены мнения основоположников мазхабов и их учеников, а также представителей разных мазхабов, что давало повод для разночтений. Во-вторых, зачастую не было прямой связи между содержащимися в книгах по фикху теоретическими положениями и конкретными случаями из обширной судебной практики.

Вершиной законотворчества в Османской империи следует считать свод законов «ал-Маджалла», с которого собственно и стартует история исламского права¹. Он признавался в Турции, Ливане, Иране, Иордании, а в таких, странах, как Израиль и Кипр, частично используется и по сей день.

¹ Hassan H.H. An introduction to the study of Islamic law. Islamabad: 1997. P. 120.

Четвертый этап (с середины XX в. – до наших дней) характеризуется нарастающей тенденцией исламизации и попыткой, предпринимаемой некоторыми государствами, вернуться к традиционному исламу, в том числе в сфере права.

Большинством исследователей признается факт того, что некоторые события привели современное общество не только к кризису в социально-политической сфере, но и к глобальным потрясениям в сфере духовной. Это, с одной стороны, уготовило испытания для богословской мысли, с другой, стало основным стимулом для ее развития.

Знаковым историческим событием, результаты которого в той или иной мере отразились на всем мировом устройстве, стало падение Османской империи. Если в течение длительной истории своего существования она являла собой единое теократическое государство, населенное представителями различных национальностей, объединенных одной верой – исламом, то, поскольку законодательство этого государства формировалось на основе исламского права (фикх)¹, приход к власти светски ориентированного Ататюрка ознаменовал собой разрушение представления об империи как о халифате, установленном после смерти пророка Мухаммада.

Новый этап развития исламского права связан с началом формирования движения ислах (от араб. ‘исправление, реформа’). Доктринальным ядром этого направления стала концепция, согласно которой в современных реалиях необходимо отказаться от некритического следования за мнением богословов, то есть таклида, и идея о допустимости открытия врат иджихада (правотворчества). Хотя почти все сторонники этого движения не были последовательными в своих рассуждениях, и потому сколько-нибудь значимого результата не достигли, долгое время его «свежесть» оказывала влияние на богословов и вызывала восторженные настроения у некоторых представителей религиозной интеллигенции.

¹ Термином «фикх» (понимание, знание) обозначается мусульманская доктрина о правилах поведения (юриспруденция), о комплексе общественных норм, также это название науки об этих правилах.

Надо признать, что воплощение этой идеи в практические аспекты жизни общества проходило довольно активно. Прежде всего, предполагалось реформировать систему образования, а для достижения этой цели планировалось создавать словари и справочники, издавать учебники и другую литературу. Еще одним направлением реализации движения ислах стала идея о коллективном иджитхаде.

Мусульманские учебные заведения появились еще в первые века ислама, когда местом получения знаний были мечети. Длительное время, столетиями, программы и учебные пособия разрабатывались, но в целом принципиально не менялись. Безусловно, главной книгой считался Коран.

Изменения, случившиеся в пришедший вслед за этим долгим периодом этап, как было сказано выше, наиболее очевидными стали в системе образования. Ее реформирование выразилось как в перечне изучаемых дисциплин, так и в их содержании. Важнейшей приметой времени стало включение в университетские программы светских предметов, образующих вместе с существующими изначально религиозными новыми направления, впоследствии оформившиеся в самостоятельные факультеты.

Реформирование произошло и в старейших учебных учреждениях исламского мира – университете ал-Азхар и университете Дамаска. Изменения программ и направлений, а также открытие новых факультетов коснулись и других, в том числе недавно созданных образовательных заведений – университетов в Багдаде, Иордании, Судане, Саудовской Аравии и т.д.¹. Безусловно, расширение программ подготовки привело к значительному увеличению и количества обучающихся, поскольку давало больше возможностей для выбора желаемого направления учебы.

Новые факультеты, деятельность которых была основана на сформировавшихся издавна традициях исламского богословия, не только сохраняли это наследие, но и привнесли в образовательную систему много инноваций. Так, университеты стали средоточием издательского дела, когда зачастую на нескольких фа-

¹ Там же. С. 365.

культетах одновременно издавались книги, учебники, журналы, словари и справочная литература и т.д., а выпускники университета становились не только специалистами тех или иных областей, но и преподавателями высшей школы, учеными, а также государственными деятелями, судьями, представителями власти.

Помимо попыток реформировать систему образования эпоха обновления характеризовалась последовательно совершаемыми и фактически постоянными шагами в сторону нормализации, а затем и кодификации исламского законодательства, основанного, как было сказано выше, на шариате. Исследователи выделяют два периода кодификации положений шариата, которые традиционно называют официальным и неофициальным этапами.

Результатом официальной кодификации, хотя и не окончательным, стал систематизированный и последовательно составленный гражданский кодекс. Так, первым классическим и на долгое время сохранявшим статус авторитетнейшего и основного свода законов стал сборник «ал-Маджалла»¹, о котором более подробно сообщалось выше.

Неофициальную попытку кодификации, по отношению к которой, как считает диссертант, можно применить современное выражение «не по госзаказу», предпринимали Кадри Баша², Мухаммад ‘Амир³ и Ахмад ибн Абдаллах ал-Кари ал-Макки⁴. Первый из названных факихов свое видение законодательной системы оформил в виде трехтомного труда⁵, где основу всех статей составляло ханафитское⁶ право. Позднее эти труды были использованы при подготовке гражданского кодекса таких стран, как Египет, Сирия, Кувейт и др. Труд второго включал четыре части, в которые тематически были распределены статьи с общим количеством

¹ Там же. – С. 368.

² Мухаммад Кадри Баша (1821–1886) – египетский факих, правовед, судья турецкого происхождения

³ Мухаммад ибн Мухаммад ибн ‘Амир (ум. 1961 г.) – факих, правовед из Бенгази.

⁴ Ахмад ибн ‘Абдуллах ал-Кари ал-Макки (1891–1940) – факих, правовед, судья из Тахамы (Королевство Саудовская Аравия).

⁵ Движимое и недвижимое имущество, переданное либо завещанное на благотворительные и религиозные нужды, а также организации, управляющие этим имуществом.

⁶ В соответствии с мазхабом имама Абу Ханифы.

в 928, основанные на положениях маликитской школы. Сборник Абдаллаха ал-Кари ал-Макки состоял из двадцати одной книги и включал 2382 статьи, основанные на ханбалитской правовой системе¹.

Развитие исламского права шло и по пути активного издания литературы лексикографического характера – энциклопедий, справочников, различных типов словарей, в том числе узко специализированных. В частности, масштабная работа над созданием и последующим выпуском энциклопедий велась на шариатском факультете Дамасского университета, в университете Каира, при министерстве исламских дел Кувейта². К написанию статей для этих энциклопедий привлекались известные и молодые ученые, специалисты по фикху, авторитетные богословы. Качество материалов тщательно проверялось, в случае необходимости словари редактировались. Следует подчеркнуть, что структура статьи была сформирована таким образом, чтобы каждый вопрос рассматривался с позиции всех четырех мазхабов, при этом обязательными ее элементами были подтверждающие аргументы, ссылки на источники, прежде всего на труды по фикху, примеры. В энциклопедии, составленные в алфавитном порядке, непременно включались и глоссарии – тематические списки терминов, так или иначе относимых к области шариата³.

Наиболее известный из справочников – это словарь к книге «ал-Мухалла»⁴ Ибн Хазма⁵, составленный Мухаммадом ал-Мунтасиром ал-Каттани (1966 г.)¹.

¹ Ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 374–376.

² Там же. С. 380–411.

³ Там же. С. 412–414.

⁴ Полное название «ал-Мухалла би ал-асар шарх ал-муджалла би ал-ихтисар» («Украшенный преданиями комментарий явного с сокращениями») – известный богословский труд Ибн Хазма, посвященный вопросам фикха. При жизни автор не успел завершить данный труд, он был дописан его сыном.

⁵ Абу Мухаммад ‘Али ибн Ахмад (994–1064) – андалусский теолог, полемист и факих, представитель захиритского мазхаба, поэт и историк. Родился в Кордове в семье визиря халифа ал-Мансура. Принимал участие в политической жизни, поддерживал Омейядов в их борьбе с берберами, занимал пост визиря при ‘Абд ар-Рахмане ал-Мустаххире (1023 г.) и Хишаме ал-М‘утадде (1027 г.). Когда берберская партия взяла верх, Ибн Хазм подвергся заключению и был отправлен в ссылку. В конце 20-х годов Ибн Хазм сошёл с политической арены. Опасаясь преследований господствовавших в те времена в аль-Андалусе маликитов, он переселяется в 1029

Справочники были созданы и к известному ханафитскому труду Хашийа Ибн ‘Абидина², и к книге «Джам‘ ал-джавами‘»³ и к другим источникам⁴.

Реформированию, которым характеризуется современной этап развития исламского права, подверглась и такая сфера деятельности богослов, как иджтихад, который все чаще стал проводиться коллективно. Это стало возможным и даже целесообразным по нескольким причинам. Так, в отличие от ранних эпох развития ислама, у богословов появилась возможность быстро собираться в одном месте, преодолевая расстояния посредством новых видов транспорта. Во-вторых, они стали прибегать к использованию современных электронных устройств, позволяющих оставаться на месте и мгновенно обмениваться информацией. Еще одна причина связана с глобализацией: миграция мусульман в страны, где ислам не является титульной религией, предполагала необходимость решения вопросов, не совсем традиционных для местных богословов, и потому возникала необходимость принимать решения коллегиально.

Коллективный иджтихад осуществляется на различных площадках и имел разные формы – посредством создания исследовательских центров, в ходе различных международных конференций, в процессе создания и последующего функционирования богословских совещательных органов. Не возбраняется проводить его и в режиме дистантного общения при помощи электронных средств связи.

году на остров Майорку. С 1047 года жил в своем родном поместье на юго-западе страны, где и умер.

¹ Мухаммад ал-Мунасир биллах ибн Мухаммад аз-Замзами ал-Каттани ал-Идриси ал-Хасани (1914–1999) – потомственный марокканский богослов, хадисовед.

² Мухаммад Амин ибн ‘Умар ад-Димашки, более известный как Ибн ‘Абидин (1784– 1836 – известный ханафитский богослов, родился и жил Сирии. Один из самых выдающихся мусульманских правоведов (факихов) Османской империи. Автор более 50 трудов по фикху, тафсирам Корана, опровержению сект и течений. Его самая известная работа «Радд аль-Мухтар аля ад-Дурр аль-Мухтар» («Избранный ответ на избранные жемчужины») до сих пор считается лучшей книгой по ханафитскому мазхабу.

³ Полное название «Джам‘ ал-джавами‘ фи усул ал-фикх» («Сборник сборников по основам права»). Книга принадлежит перу Таджуддина Абу Насра Абд ал-Ваххаба ибн Такий ад-Дина ас-Субки (1327–1370), известного правоведа шафиитского мазхаба.

⁴ ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 412-413.

Так, Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар¹ стал одной из важных площадок постоянно и коллективно осуществляемого иджтихада. Каждая из четырех комиссий, входящих в его структуру, занимается конкретным аспектом богословия, это 1) Коран и Сунна, 2) фикх, 3) исламское наследие и 4) исследования в гуманитарной области. Центр стал авторитетной в исламском мире площадкой, в работе которой принимают участие богословы и ученые, в том числе светские, имена которых известны во всем мире. На ежегодно проводимых заседаниях решаются самые разные вопросы – от обсуждений научных работ и поиска ответов на новые вызовы современности до проблем кодификации исламского права в соответствии с известными мазхабами².

Еще одной значимой в современном мусульманском мире площадкой для коллективного иджтихада является центр в Мекке, сформированный при Всемирной исламской лиге³ (1978 г.). Характер деятельности этого центра во многом схож с работой вышеназванного. Однако есть и отличие: к обсуждению часто приглашаются специалисты по экономике, юриспруденции, медицине и многим другим областям. Кроме того, центр активно занимается решением вопросов, связанных с банковской деятельностью, страхованием имущества, особенностями ведения бизнеса и с прочими актуальными в современной жизни проблемами. Безусловно, по всем вопросам в результате коллективного обсуждения принимаются не противоречащие шариату решения. В числе прочего при центре осуществляется подготовка специалистов-знатоков в области фикха, способных принять участие в иджтихаде, а также издаются журналы, словари, книги и т. д., работает наградная комиссия, функционируют научные подразделения, имеется своя редакция. Структуру центра составляют несколько комитетов, в частности по терминологии фикха и по богословскому наследию. Особым образом поощряются

¹ Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар // Ал-Марказ ли бухус ал-исламия. URL: <http://www.azhar.eg/magma> (дата обращения: 29.01.18).

² ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 437-438.

³ Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации // Маджма' ал-фикхи ал-ислами. URL: <http://ar.themwl.org> (дата обращения: 29.01.18).

молодые специалисты к изысканиям в области фикха и к написанию научных трудов, посвященных данной тематической области¹.

Еще одно образование, деятельность которого связана с иджтихадом, – это Центр исламского права в Джидде (1981 г.)². Им решаются, в том числе, такие задачи: 1) работа по упрочению единства мусульманской уммы, 2) призыв вернуться к исходному вероучению. В рамках второй задачи Центр занимается популяризацией правовых положений шариата, аргументируя их практическую целесообразность и простоту исполнения и убеждая отказаться от придуманных человеком светских законов³.

Значимым центром мусульманского богословия является Международный союз мусульманских ученых (2004 г., Лондон), имеющий филиалы в более чем семидесяти странах, расположенных практически на всех континентах. В Российской Федерации миссия этого центра осуществляется в рамках деятельности Ассоциации культурно-просветительских общественных объединений «Собрание», руководимой М. А. Саляхетдиновым. В числе целей, которые организация перед собой ставит, – сохранение исламской идентичности, борьба с радикализмом, популяризация богословского наследия прошлого, призывы к миру, добру и единению против нависших над человечеством угроз, деятельность по сохранению семейных ценностей⁴.

Миграционные процессы, активизировавшиеся на рубеже XX – XXI в., привели к тому, что во многих странах Европы и Америки число мусульман увеличилось в разы. Соответственно, в каждой из этих стран возникла необходимость в учреждении богословских организаций. Одна из них – это Европейский совет по фетвам и исследованиям (1997 г., Лондон) под руководством египетского богослова Юсуфа ал-Кардави. Центр ориентирован на решение вопросов мусульман,

¹ ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 438–441.

² Центр исламского права в Джидде // Маджма' ал-ислами ал-фикхи ад-дуалий. URL: <http://www.iifa-aifi.org> (дата обращения: 29.01.2018).

³ ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 441–442.

⁴ Международный союз мусульманских ученых // ал-Иттихад ал-'алами ли 'улама ал-муслимин. URL: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150> (дата обращения: 11.05.2020).

проживающих в Европе. В вынесении фетв учитываются как положения традиционных мазхабов суннитского права, так и местное законодательство. Эта методика основана на учении «ад-дарура» («необходимость»), позволяющем найти объективные обоснования для допущения деяния человека и/или ситуации, в отношении которых был издан и действует поныне религиозный запрет¹.

Миссия Совета по фикху Северной Америки заключается в предоставлении мусульманам, живущим в странах этого материка, рекомендаций по всем вопросам, связанным с шариатом, путем публичных выступлений, информирования населения, издания различных книг и журналов².

Итак, анализ показывает, что свою деятельность практически все центры осуществляют по одним и тем же направлениям, одно из которых – ключевое – это вынесение богословского заключения. Формой реализации этой миссии является коллективный иджтихад. Данные решения не противоречат законам шариата, представленным в классических источниках исламского права, однако требуют пересмотра ввиду изменений, активно происходящих сегодня во всех сферах жизни общества. При центрах также исследуются актуальные для мусульман различных регионов земного шара вопросы, решения которых должны соответствовать той или иной конкретной ситуации или явлению.

Значительным событием, на которое в рамках настоящего диссертационного исследования стоит обратить внимание, является конференция «III Международный конгресс сравнительного правоведения» (1937 г., Гаага). На ней не только решались вопросы уголовного и гражданского права, соотносимых с законодательством романо-германской правовой семьи, но и было постановлено, что исламское право – это одна из основ правовой системы во всем мире³.

Международная экономическая конференция, проведенная по инициативе университета имени короля ‘Абд ал-‘Азиза (Мекка, 1976 г.), стала местом плодотворного диалога между представителями различных правовых систем.

¹ Европейский совет по фетвам и исследованиям // ал-Маджлис ал-уруби ли ал-ифта ва ал-бухус. URL: <https://www.e-cfr.org/> (дата обращения: 11.05.2020).

² Совет фикха Северной Америки // Fiqh council of North America. URL: <http://fiqh-council.org/> (дата обращения: 11.05.2020).

³ ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. Оман: Дар хамид, 2007. С. 443.

творных дискуссий, участниками которых были представители исламской науки и экономики, деятели науки из разных стран, в том числе Европы и США. Интерес данное мероприятие представляет еще и потому, что на нем решались современные экономические вопросы с точки зрения законов шариата¹.

На Первой исламской конференции по фикху (1976 г., Эр-Рияд) обсуждались проблемы, связанные с формой и спецификой иджитхада в современности, применением уголовных норм шариата в судебной практике, с нападками на исламскую правовую мысль и другие вопросы².

Итак, очевидно, что исламское право и сегодня является надежным и актуальным инструментом решения самых разных как традиционных, так и нестандартных задач. При этом современность с ее новыми вызовами и порой крайне опасными угрозами ставит перед богословами проблемы, с которыми они еще не встречались.

Так, по поводу того, как осуществляется поклонение, казалось бы, существует огромное количество предписаний. Однако вопросы до сих пор остаются. Например, каковы особенности молитвы, совершаемой в самолете, можно ли слушать запись Корана или читать Коран с мобильного телефона. Множество вопросов возникает и относительно здоровья и физического благополучия общества. Например, допускается ли использование тех или иных видов лекарств во время поста, можно ли мусульманину делать вакцину и пр. Не случайно одними из последних богословских решений являются фетвы относительно карантинных мероприятий, обусловленных распространением вируса COVID-19³.

Немало вопросов, связанных с экономическими взаимоотношениями, находятся на стадии обсуждения или уже принятого решения. Например, особенности исламского страхования, лизинга, ипотеки. Для решения этих проблем исламские правительства, общественные и научные организации используют новые методы

¹ Там же. С. 443–444.

² Там же. С. 444–452.

³ Новые фетвы // Аксам ал-фатава URL: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/> (дата обращения: 11.05.2020).

работы, организуют круглые столы и конференции. Внимание богословов всего мира приковано к таким понятиям, как клонирование, эвтаназия, суррогатное материнство и многим другим.

Поиск ответов на эти сущностно важные вопросы симметричен процессу модернизации системы образования, в рамках которого создаются научно-исследовательские центры, проводятся конференции, открываются новые факультеты и кафедры в университетах, издаются учебники, словари и справочная литературы, выпускаются газеты и журналы.

Итак, на основе изложенного можно сделать следующие выводы.

Исламское право начинает формироваться еще при жизни пророка Мухаммада. Запись Корана, ведущаяся параллельно с получением откровений, а затем, после снятия запрета, Сунны ознаменовала зарождение фикха и как науки, и как инструмента решения практических вопросов. На данном этапе фиксация этих источников не была системной, зачастую велась исходя из личных потребностей сподвижников. Однако уже тогда наметилась тенденция использования иджитхада как инструмента принятия единственно верного решения.

Хотя во время праведных халифов происходит систематизация текста Корана, хадисы по-прежнему передаются в основном устно. Деятельность богословов данного периода в основном заключалась в ифтах (вынесении богословских заключений) и передаче хадисов пророка Мухаммада своим ученикам. При этом систематичная письменная фиксация результатов деятельности богословов не велась, и потому материальных свидетельств тому не имеется. В этот же период начинают активно формироваться в качестве самостоятельных методологических направлений исламского права «мадрасат ал-хадис» и «мадрасат ар-рай». Именно из них позднее образовались исламские правовые школы (мазхабы).

Следующий этап в становлении исламского права начинается в первой четверти VIII в. В это время происходит формирование мазхабов, а также осуществляется запись идей богословов, заложивших основы правовых школ. Также оформляются основные правила иджитхада, актуальные в каждом из мазхабов, и зарождается наука усул ал-фикх. Кроме того, разрабатываются четкие правила за-

писи Сунны, а также отбора преданий, их оценки и систематизации. Результатом такой деятельности стали авторитетные и сегодня сборники хадисов.

Позднее развитие исламского права происходит параллельно процессу анализа религиозной позиции основоположников мазхабов и их учеников. Богословы данного периода дополняют труды своих предшественников необходимыми аргументами, выносят богословские заключения, наиболее близкие к ключевым источникам ислама и основам права.

Следующий этап развития исламского права хронологически определяется временем существования Османской империи. Это государство оставило след в истории как можно держава, в которой правовая система, хотя и не сразу, была регламентирована и стала представлять собой свод кодифицированных норм и законов, построенных на шариате и выведенных из основных источников ислама.

Эти нормы излагались в различных источниках – в трудах по фикху, в сборниках фетв. Данные книги хотя и использовались в учебных заведениях и в судебной практике, но часто это сопрягалось с трудностями и неудобствами. Прежде всего потому, что в книгах могли быть представлены мнения основоположников мазхабов и их учеников, а также представителей разных мазхабов, что давало повод для разночтений. Во-вторых, зачастую не было прямой связи между содержащимися в книгах по фикху теоретическими положениями и конкретными случаями из обширной судебной практики. Вершиной законотворчества в Османской империи следует считать свод законов «ал-Маджалла», с которого собственно и стартует история исламского права.

Анализ современного периода исламского права показывает, что эволюция средств коммуникации и обработки информации дала толчок началу нового этапа систематизации исламского права и возможности объединить усилия богословов различных регионов исламского мира в процессе научных исследований и подготовке богословских заключений. В этот период происходит модернизация системы мусульманского образования, составляются энциклопедии и справочные словари, а также проводятся международные конференции, во время которых бого-

слова решают глобальные социально-экономические проблемы, актуальные для разных регионов исламского мира.

2.2. Развитие исламской религиозной традиции у татар во второй половине XVIII – начале XX в.

В рамках анализа идей татарских богословов и мыслителей, изложенных в письменных источниках второй половины XVIII – первой четверти XX в., необходимо установить, в каких условиях и под влиянием каких факторов и тенденций происходило становление и последующее развитие богословско-правовой мысли указанного периода в целом.

Подавляющее большинство исследователей богословского наследия татар отмечает, что самой главной движущей силой, детерминирующей его формирование, безусловно, был ислам, и это утверждение признается бесспорным. В частности, доктор политических наук Р.М. Мухаметшин указывает на ислам как на важнейший фактор, под воздействием которого происходило становление «общественного сознания», идейных концепций и «поведенческих стереотипов» и в русле развития которого оказывался весь «ход политических событий»¹.

Изучение исторических источников и научных работ, а также довольно обширного фактологического материала дает возможность выявить наличие нескольких версий относительно того, когда, как и при каких обстоятельствах произошло проникновение ислама на территорию Поволжья.

Согласно историческим запискам Х. Муслими, раскритикованным Ш. Марджани и некоторыми исследователями, не считающимися достоверными, первое появление ислама в регионе связано с прибытием трех сподвижников пророка

¹ Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003. С. 4.

Мухаммада¹. Однако, как было сказано, известный богослов и историк Ш. Марджани в результате глубокого исторического и богословского анализа нашел опровергающие это мнение факты и подверг данную версию серьезной критике. По второй версии, основанной на данных о знакомстве с исламом дунайских болгар, он проник в Поволжье уже в VIII веке². И, наконец, третья версия объясняет появление ислама в Поволжье, связывая его с активным экономическим контактированием болгар с представителями стран Средней Азии и державы саманидов. Такой вывод ученые сделали в результате археологических раскопок, по результатам которых в этом регионе было найдено большое количество саманидских дирхемов³, что в достаточной мере объективизирует вышеизложенную версию.

По мнению исследователей, одними из самых достоверных свидетельств, ценных для изучения истории Восточной Европы X века в целом и Волжской Булгарии данного периода в частности, являются сохранившиеся и вошедшие в широкий научный оборот записи Ибн Фадлана, согласно которым официальное принятие ислама Булгарским государством произошло в 922 г., когда туда прибыло посольство аббасидского халифа аль-Муктадира, обещавшего правителю Булгарии свое покровительство⁴. После этого события вплоть до монгольского нашествия ислам в Среднем Поволжье укрепляет свои позиции и превращается в государственную идеологию.

На основании записей Ибн Фадлана, в которых приводится множество уникальных сведений, также можно сделать вывод о том, что в Волжской Булгарии распространяется ислам ханафитского толка. Кроме того, в распоряжении исследователей есть и другие источники, где приводятся факты, указывающие на рас-

¹ Измайлов И. Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Издательство «Фэн», 2006. С. 36.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 36.

⁴ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. 228 с.

пространение суфийского тариката йасавийа и кубравийа, которые также оказывали значительное влияние на особенности богословской мысли в регионе¹.

Хотя монгольское завоевание и лишило Волжскую Булгарию политической независимости, однако пришедшие на эту территорию правители следовали в основе своей внутренней политики принципу религиозной толерантности. Благодаря такому подходу завоевание не внесло существенных изменений в религиозную ситуацию на территории Волжской Булгарии, а позднее они сами обратились в ислам и установили его в качестве государственной религии. Таким образом исламский фактор как идеологический концепт становится в Золотой Орде значительным, что способствует развитию богословия, как на это указывал Ш. Марджани в своем «Мустафад...»². И в последующем, после распада Золотой Орды, исламский вектор также играет ключевую роль в жизни Казанского ханства.

После падения Казани в 1552 г. он предопределил сохранение этноконфессиональной самобытности татар. Борьба народа за свою независимость продолжалась вплоть до 1570 года³. Хотя попытки вернуть независимость жестко подавлялись, однако это не решило проблему с национально-освободительным движением. Восстания еще долгое время продолжали вспыхивать в различных регионах, где проживали татары. Позднее это движение продолжилось в участии татар в наиболее крупных восстаниях, происходивших в различных регионах Российской империи. Наряду с вооруженной борьбой мусульмане Поволжья и Урала предпринимали попытки политического решения проблемы независимости. С этой целью они неоднократно отправляли своих послов в Османскую Империю⁴.

Хотя во время восстаний 50–60-х гг. XVI в. была уничтожена большая часть политических лидеров мусульман⁵, народное сопротивление не было подавлено полностью. Во главе движения встали духовные лидеры народа, что позднее

¹ Там же. С. 37.

² Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань, 1900. Т.1. С. 78–83.

³ Валиуллин И. Проявление религиозного фактора в выступлениях татар во второй половине XVI–XVIII вв. // Мир ислама. 2005. №3. С. 79.

⁴ Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003. С. 32.

⁵ Там же. С. 34.

привело к восстаниям, произошедшим под предводительством муллы Сеита (1681–1684гг.) и муллы Батырши (1755–1756гг.)¹.

Завоевание Казанского ханства в XVI в., осуществленное Иваном Грозным, положило конец его существованию как государственному институту и привело к ряду необратимых последствий, одно из которых – это серьезный демографический кризис, приведший к уменьшению численности татар и представителей других народностей, населявших эту территорию. Кроме того, было уничтожено большое количество артефактов материальной культуры. В то же время оно нанесло и значительный интеллектуальный ущерб, так как было утрачено не только письменное наследие, но была устранена и сама богословская элита. На сегодняшний день довольно сложно выявить труды богословов не только периода Казанского ханства, но и появившиеся уже спустя два века после его падения. В результате чего некоторые исследователи делают выводы об интеллектуальном застоении в богословской мысли татар, продолжавшемся вплоть до конца XVIII в. Отчасти с этим предположением можно согласиться, учитывая, что Ш. Марджани, описывая биографию муллы Мансура ибн Габдрахмана ибн Анаса ал-Бурундуки, указывает, что он был первым, кто обучался в Средней Азии после взятия Казани, а также сообщает название его труда². В то же время отсутствие письменного наследия указанного периода может быть связано с необходимостью сохранять в тайне богословские труды, чтобы защитить свои идеи и тем самым противостоять политике насильственной христианизации, осложнявшей религиозную жизнь татар.

Таким образом, со второй половины XVI в. по первую половину XVIII в. наблюдается как тенденция вооруженного сопротивления захватчикам, так и стремление сохранить этноконфессиональную самобытность, обусловленное дав-

¹ Валиуллин И. Проявление религиозного фактора в выступлениях татар во второй половине XVI-XVIII вв. // Мир ислама. 2005. №3. С.93-85.

² Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1900. Т.2. С. 215-216.

лением политики насильственной христианизации. В самом начале указанного периода это приводит к замкнутости татарского общества, когда все внешнее отторгается как элемент чуждой культуры. Именно в этот период происходит усиление тенденции сохранения культурных, национальных и религиозных традиций татарского народа. И главная заслуга в этом принадлежала мусульманскому духовенству, которое руководило социальной жизнью народа. Вначале татары, которым было запрещено селиться в Казани и рядом с ней, прилагали все усилия, чтобы сохранить свою этноконфессиональную самобытность, противостояли влиянию внешних факторов, что все больше усиливало замкнутость татарского социума. Религия, язык и различные виды народного творчества превратились в инструменты и средства сохранения национальной самобытности, причем последнее всегда было наполнено религиозным содержанием. Это также способствовало изоляции и замкнутости, когда всё происходившее вне традиционного татарского общества воспринималось инородным, губительным для нации и отторгалось. Но если, с одной стороны, самоизоляция позволяла закрепить этноконфессиональную традицию и уберечь народ от потери национальной идентичности, то с другой – она стала причиной глубокого кризиса, когда в татарском обществе отсутствовало понимание, каким образом будет происходить дальнейшее развитие. Видя сложившуюся ситуацию, татарские богословы по мере возникновения послаблений со стороны государства начали искать пути выхода из сложившегося кризиса. Значительную роль в этом сыграло их знакомство с идеями мусульманских мыслителей других регионов, которые становились доступными им во время учебы в образовательных центрах мусульманского мира.

Как известно, еще в болгарский период связи Поволжья со Средней Азией имели большое значение для мусульман региона. Хотя Казанское ханство и было завоевано, однако эти связи, обусловленные этнической и конфессиональной близостью мусульман двух регионов, продолжали играть значительную роль в сохранении мусульманской учености среди татар. С созданием в 1744 г. под Оренбургом Сеитовского посада (Татарской слободы) эти связи становятся еще крепче.

С одной стороны, это послужило активизации торговых отношений между Российской империей и государствами Средней Азии, а с другой – дало возможность татарам укреплять и возрождать духовную жизнь. Татары играли роль посредников между христианской Российской империей и мусульманскими государствами среднеазиатского региона. В то же время укрепление торговых взаимоотношений давало татарам возможность постигать духовное наследие как среднеазиатских богословов, так и представителей остальных ханафитских регионов мусульманского мира.

Знаковым историческим событием стал законодательный акт – указ Екатерины II о веротерпимости (1773 г.), подтвердивший проводимую императрицей политику снижения давления на иноверцев, которым теперь давались некоторые права и полномочия. Так, после издания этого документа все религии получили право на свободу, а татарам было разрешено возводить мечети и открывать при них школы. Поскольку эти учебные заведения были средоточием распространения, прежде всего, религиозных знаний, а учительствовали в них местные богословы, то именно их идеи становились одним из факторов, влиявших на формирование мировоззренческих концепций населяющих Поволжье и Урал народов.

К числу наиболее авторитетных богословов, занимавшихся обучением шакирдов-татар и прославившихся на этом поприще, следует отнести Ф. ал-Кабули и Н. ат-Туркмани. Согласно источникам, именно у них обучались Г. Утыз-Имяни и Г. Курсави, ставшие знаковыми фигурами в истории татарского богословия. При анализе тенденций, в русле которых происходило возрождение и становление татарской богословской мысли в конце XVIII – начале XIX в., необходимо учитывать, по нашему мнению, то обстоятельство, что названные выше богословы были не только выдающимися учеными, но и являлись шейхами суфийского тариката накшбандийа-муджаддийа. Из сказанного следует, что на формирование их мировоззрения оказали влияние, главным образом, идеологические концепции среднеазиатских богословов-суфиев.

Суфийский тарикат накшбандийа, мюридами которого становились татарские шакирды этого периода, зародился в конце XIV в. Основы данного ор-

дена заложил известный религиозный деятель Средней Азии, признанный впоследствии «святым», Баха' ад-Дин Накшбанд (1318-1389). В созданном им тарикате ему удалось соединить идеи и практику наставников более раннего периода, в частности положения Ахмада ал-Йасави, а также сформировать его как хорошо продуманную по своей организации структуру, в результате чего из всех двенадцати тарикатов, к тому времени довольно авторитетных, именно накшбандийа стал одним из наиболее распространенных. В основу тариката легла идея о необходимости, в первую очередь, жить в соответствии с предписаниями основных источников ислама, суть которых отражена в Суннитском вероучении и правовой системе четырех Суннитских мазхабов. Цепочка духовой преемственности тариката имеет два основных ответвления, одно из которых восходит к сподвижнику и другу пророка Мухаммада Абу Бакру, а второе – к двоюродному брату Пророка и сподвижнику 'Али ибн Аби Талибу¹. Главная идея накшбандийа сводится к тезису «Йад ба кор дил ба йор» («Руки – в труде, а сердце – с Любимым (Аллахом)»). Суть данного девиза в том, что аскеза мюрида должна проявляться не в формальном отрешении от мира, а быть его душевным состоянием. Согласно накшбандийи, мюрид должен быть суфием-мирянном с социально активной позицией, которому следует жить не на подаяния, а добывать пропитание себе и своей семье своим трудом, в частности торговлей, принося пользу (хидма) людям.

В ходе распространения и развития тариката накшбандийа в нем сформировалось несколько внутренних духовных путей, наиболее известными из которых были накшбандийа-муджаддийа и накшбандийа-халидийа. Основы второго были заложены индийским богословом, суфием, наставником Ахмадом Фаруки ас-Сирхинди (1564–1624), который более известен по прозвищу «имам ар-Раббани» (имам, посвятивший себя Господу). Деятельность Ахмада ас-Сирхинди не была ограничена лишь духовным самосовершенствованием и наставничеством. В его лице можно увидеть выразителя гражданского протеста против правящей верхушки. Аннемари Шиммель указывает, что данное направление деятельности бо-

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 187

гослова подтверждается его активно выражаемым осуждением прошиитски настроенных и пытавшихся насадить эту идеологию в своем государстве императоров Акбара и Джахангира¹. Первый из названных правителей, будучи сторонником религиозного синкретизма и симпатизируя индуизму, открыто защищал интересы представителей этой конфессии, что не могло не отразиться на внутренней государственной политике. Так, одним из ее результатов стал запустившийся процесс разрушения мусульманской системы ценностей и идейных установок, их «смещение» с положениями другой религии², а в последующем и гонения на суннитских богословов, проводимые с целью их физического устранения. Необходимо отметить, что в последние годы правления шаха Акбара Ахмад ас-Сирхинди не только выступил с осуждением, на его взгляд, ошибочной конфессиональной политики государства, но и организовал протестное движение, участниками которого стали представители разных социальных слоев. Главной идеей, которую высказывал имам Раббани, была необходимость вернуться к наследию пророка Мухаммада, чтобы защитить от всякого рода «ересей», в частности индуизма, истинную религию мусульман³.

Как отмечают исследователи, распространение и последующее укрепление религии бывает сопряжено с личными мотивами тех или иных исторических персонажей. Так, распространению на обозначенном пространстве шиизма содействовал брак шаха Джахангира с шииткой, вследствие чего им стала проводиться выгодная шиитам государственная политика. С этой целью по его приказу в Индию из Ирана были доставлены поэты-шииты, что стало причиной распространения шиитского учения. И вновь Имам Раббани открыто выступил против шаха. Идеи и социальная активность заставили его написать своей первый богословский труд, который был посвящен критике шиитских воззрений. За это он был заклю-

¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель. М.: Энигма, 1999. С.284.

² Там же. С.31.

³ Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. М.: Изд. вост. лит., 1963. С. 37.

чен в тюрьму¹. Однако ему, находившемуся в застенках, удалось организовать протестное движение и вовлечь в него известных к тому времени проповедников и своих преданных учеников. В их пламенных выступлениях звучали требования вернуться к ценностям ислама Суннитского толка и строго соблюдать предписания Корана и Сунны².

Ахмад ас-Сирхинди написал множество богословских трудов, наиболее известными из которых являются его письма «ал-Мактубат». Из пятисот тридцати четырех писем семьдесят адресованы чиновникам могольского государства³. Позднее ученики шейха собрали эти письма в одну книгу, которая была переведена на арабский, турецкий, урду и другие языки. Благодаря своему учению и социальной активности Ахмад ас-Сирхинди был признан защитником подлинного ислама, настоящим воином, пламенным словом и благородными делами внесшим вклад в развитие религии мусульман. Не лишен он был талантов и как политик, и как дипломат. Так, пользуясь покровительством одного из могольских вельмож, Ахмад ас-Сирхинди убедил Джахангира принять требования. Благодаря богословской и общественной деятельности имама ар-Раббани была сохранена суннитская идентичность мусульман Индии⁴.

В числе блестяще образованных и имеющих твердую идеологическую установку, которая в свою очередь оказала влияние на мировоззрение представителей татарского богословия, следует назвать Шаха Валиуллу. Так как расцвет его деятельности совпал с периодом начала упадка могольского государства, будучи потомственным богословом, он не мог оставаться в стороне от происходящих событий и, анализируя положение всей мусульманской уммы и

¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель. М.: Энигма, 1999. С.284.

² Саттар хан А., Анвар З. Отважный защитник веры шейх Сирхинди // Ислам. 2004. № 1. С.32.

³ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель. М.: Энигма, 1999. С.284.

⁴ Саттар хан А., Анвар З. Отважный защитник веры шейх Сирхинди // Ислам. 2004. № 1. С.33.

ислама в целом, пытался найти эффективные механизмы религиозного возрождения¹.

Имея к четырнадцати годам религиозное образование в объеме полного курса принятой в Индии системы, Валиулла вступил в суфийский орден накшбандийа. Наиболее вероятно, что в данном решении он последовал за учениками имама Раббани, присоединившись к накшбандийа-муджадидийа. Завершив свое образование, он уже начинает обучать своих учеников в «Мадраса рахмия». Его идеи, связанные с богословием, исламской философией и логикой, стали известны далеко за пределами медресе, в котором преподавал ученый. Позднее Шах Валиулла совершил паломничество и, задержавшись в Мекке, продолжил свое обучение, изучая высказывания пророка Мухаммада.

Целью Шаха Валиуллы было обеспечение доступности мусульманского образования, чтобы не только состоятельные, но и малоимущие слои общества могли получить образование. Как богослов-практик, он избегал схоластики, и, как указывали исследователи, «его интересуют не абстрактные богословские споры, а конкретное применение идей возрождения ислама к индийской действительности»².

Шах Валиулла считал, что возрождение не должно ограничиваться только вопросами чистоты веры и религиозной практики, но также должно затронуть социально-экономическое положение населения и политическую структуру империи великих Моголов. Одна из главных целей богослова заключалась в стремлении очистить общество от поздних наслоений (бид'а), вернуть его в первоначальное, чистое состояние. Он считал, что это даст возможность достичь духовного и морального совершенства всего мусульманского социума. Его проповеди были обращены не только к вельможам, знати и богословам, но и к рядовым верующим, которые зачастую были лишены возможности получать образование. С це-

¹ Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. М.: Изд. вост. лит., 1963. С. 41.

² Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. М.: Изд. вост. лит., 1963. С.43.

лью довести коранические идеи до как можно большего количества обычных людей, в том числе не верующих или находящихся относительно религиозного выбора в сомнениях, он подготовил перевод Корана на государственный язык Могольской империи – персидский.

Наиболее известный труд Шаха Валиуллы, на который ссылаются в том числе и татарские богословы, – это сочинение под названием «Худжат Аллах ал-балига» («Безупречное доказательство Всевышнего»). Одна из двух частей этого труда посвящена теоретическим вопросам исламского калама, связанным с сущностью Творца и человеческой природой, вопросами понимания добра и зла. Вторая часть посвящена вопросам этики и морали мусульманина, природы власти и государственного устройства. Кроме того, в размышлениях богослова явным образом присутствует идея о недопустимости внутренней вражды между членами мусульманской уммы, при этом для него нет особого значения, Сунниты это или шииты, суфии или представителя ортодоксального ислама¹. Как последователь накшбандийского тариката, особое внимание Шах Валиулла уделял вопросам тасаввуфа, духовному самосовершенствованию личности, целью которой является познание Творца – ма‘рифат².

Признанным авторитетом еще при жизни стал не менее значимый для татарской богословской элиты Мехмед Биргеви, выходец их города Балыкесир Османской империи³. Он является автором известного труда «ат-Тарика ал-Мухаммадийа ва ас-сира ал-ахмадийа» («Путь Мухаммада и биография Пророка»). Данный трактат, главной идеей которого является подражание примеру Пророка, получил признание как в самой Османской империи, так и далеко за ее пределами. Многократно он переиздавался и в Российской империи.

¹ Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. М.: Изд. вост. лит., 1963. С.46.

² Там же. С. 46-47.

³ Исламские финансы в современном мире (Экономические и правовые аспекты). М., 2004. С. 38.

В своем произведении М. Биргеви пишет о важности соблюдения предписаний исламской этики, базирующейся на основных источниках ислама¹. Биргеви проповедовал хранить верность исламу, которая, по его мнению, выражается не только при исполнении религиозных ритуалов, но и озаряет человека во всех его делах, поступках, словах, в его взаимоотношениях с другими людьми – такими же мусульманами и иноверцами, и т.д. Как и многие другие авторы богословских трудов по мусульманской этике, Мехмед Биргеви пристальное внимание уделяет разъяснению одного из главных качеств, которое должно быть присуще верующим, – «таква» (богобоязненность). Богослов подробно разъясняет, какие средства и методы применяются для развития этого качества. Наряду с этим он рассматривает и различные негативные качества личности. По его мнению, особое внимание следует уделять избавлению от гордыни, злобы, алчности, лени, чревоугодничества, распутства и т.д. Примечательно, что одним лишь названием этих пороков автор не ограничивался – им разработан и доступно изложен механизм «излечения» от них.

Главная идея, которую преследует автор в этой книге, – обосновать необходимость строгого следования предписаниями основных источников ислама и показать их практическое применение на примере образа жизни пророка Мухаммада. Наряду с отстаиванием Сунны, Биргеви выступает с резкой критикой бид'а. Его идея заключается в том, что каждое нововведение уничтожает то или иное положение Сунны, а его результатом является моральный упадок мусульманского социума в целом. В то же время автор делит новшества на благие и дурные. К первым он относит те, которые полезны для ислама, и в качестве примера приводит строительство минаретов, письменные свитки Корана и др. Вторые, по его мнению, – это те деяния, которые расходятся с путем, указанным пророком Мухаммадом.

Часть своего труда Биргеви посвятил вопросу о материальных благах. По мнению автора, они являются благом, если применяются в соответствии с пред-

¹ Там же.

писаниями ислама, и злом, если используются в нарушение божественных законов. Богоугодным применением богатства он считает строительство медресе, школ, мечетей, дорог, мостов, а также другие сферы, полезные для общества. В то же время, по мнению богослова, следует четко делить сугубо религиозное и материальное. В качестве примера он выступает с резкой критикой традиции получения вознаграждения за чтение Корана, так как это деяние является актом богослужения, который должен искренне исполняться исключительно ради довольства Аллаха.

Изучение содержания данного трактата показывает, что М. Биргеви часто обращается к известному труду А. ал-Газали «Ихья 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), что дает возможность сделать предположение относительно благосклонности автора к идеям известного богослова.

Идеи Биргеви были популярными в Османской империи настолько, что его последователям удалось использовать их, чтобы повлиять на внесение изменений в законодательство. Актуальными они были и для мусульман Волго-Уральского региона, что подтверждается значительным читательским интересом, вызванным его изданными в Казани трудами. В частности, сохранились свидетельства, что, например, книга с названием «Завещание Биргеви»¹ нередко пополняла коллекции библиотек не только представителей духовенства, но и купцов.

Помимо обновленческих движений, в основе которых лежали традиционные суннитские школы вероучения, права и тасаввуфа, в исламском мире также осуществлялись попытки коренной реформы традиции. Одним из таких движений, зародившихся в XVIII в., был ваххабизм, который оказал влияние не только на идеологические преобразования в некоторых регионах исламского мира, но и на социально-политические изменения. Родиной этого движения является Неджд (центральная область Аравийского полуострова). Его основоположником считается Мухаммад ибн 'Абд ал-Ваххаб (1703–1787), который, обратившись к насле-

¹ Исламские финансы в современном мире (Экономические и правовые аспекты). Москва: Умма, 2004. С.42.

дию средневекового ханбалитского богослова Ибн Таймийи (1263–1328), внес в него свои дополнения.

Хотя Ибн Теймийа выступал с универсальной для всех мусульман идеей, суть которой сводилась к необходимости следовать предписаниям основных источников ислама, в то же время он отрицал иджма¹ и очень ограниченно признавал кийас². Некоторые богословские заключения Ибн Теймийи кардинально отличались от принятых в классических суннитских мазхабах. В вопросах вероучения богослов также отошел от принципов, заложенных в учении матуридитов и ашаритов. В своих трудах он часто апеллирует к священным текстам, буквальный смысл которых дает антропоморфное понимание божественных атрибутов³.

Мухаммад ибн ‘Абд ал-Ваххаб почерпнул из учения Ибн Теймийи тезис о необходимости строгого следования текстам Корана и Сунны, борьбы с явлениями, которые он считал поздними наслоениями – бид‘а. В основу своей вероучительной теории он положил принцип строгого монотеизма – таухид. Пользуясь политической благосклонностью эмиров, Ал-Ваххаб не только словесно выражал обвинения, но и развернул активную деятельность по физическому устранению всех проявлений культа, присущих тасаввуфу. В реализации задуманного он позволял себе многое и в своих новаторских идеях зашел настолько далеко, что запретил традиционную формулу – салават, произносимую при упоминании пророка Мухаммада, аргументировав это следующими словами: «Мухаммад умер в Медине, и после его смерти вот эта моя палка полезнее него»⁴. В поисках военной и политической поддержки Мухаммад ибн ‘Абд ал-Ваххаб обращался с проповедью к эмирам аравийского полуострова и в итоге находит союзника в лице Мухаммада ибн Са‘уда (ум. в 1765 г.). Духовные и политические лидеры пришли к согласию в том, что первый и его потомки будут контролировать религиозную сферу, а второй – военно-политическую. В

¹ Единоголосное мнение ученых определенного исторического периода.

² Суждение по аналогии.

³ Степаняц М. Г. Мусульманские концепции в философии и политике XIX - XX вв. С. 30.

⁴ Мухаммад ибн Наджиб ибн мулла Биляль ибн дамулла Мазфар аш-Шаулянкари. Напоминание праведного о кознях завистника. Казань, 2004. С. 128.

результате их союз вылился в мощное движение, которое довольно жестоко боролось со своими оппонентами. Движение Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххаба неоднократно подавлялось османской властью, но вновь находило сторонников и экономическую, военную и политическую поддержку. И к концу XVIII – началу XIX в. на обширной территории, куда входили такие государства, Хиджаз, Кувейт, Оман и др., идеи именно Ибн ‘Абд ал-Ваххаба стали составлять ядро государственной политической доктрины¹.

Аравийский полуостров как колыбель ислама играет особую роль не только в жизни мусульман Поволжья, но и всего мира. Здесь расположены главные святыни мусульман – Ка‘ба в Мекке и могила пророка Мухаммада в Медине. Оба объекта тесно связаны с обязательным для мусульман пятым столпом ислама – паломничеством. Благодаря этому многие рядовые мусульмане считают священным не только сам данный регион, но и идейные тенденции, зарождающиеся на его территории. До сих пор большое количество мусульман симпатизирует идеям богословов Королевства Саудовская Аравия и в поисках ответа на новые вызовы обращаются к их книгам или лекциям. Издавна посещая святыни, мусульмане не только исполняли обязательные предписания паломничества, но и оставались обучаться и преподавать в местных медресе.

Хотя татарские богословы конца XVIII – начала XIX в. Утыз-Имяни и Г. Курсави ратовали за очищение ислама от поздних наслоений, однако суфийскую традицию, в отличие от Ибн ‘Абд ал-Ваххаба, к ним не относили. Действительно, во главу угла они ставили строгое соблюдение предписаний Корана и Сунны, что соответствовало идеям ас-Сирхинди, Биргеви, Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххаба. Этот же призыв следовать Корану и Сунне мы видим в творчестве Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиева и Р. Фахретдина, что дает возмож-

¹ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX - XX вв. / М. Т. Степанянц. М.: Наука, 1982. С. 32.

ность сделать вывод об универсализме самой идеи. Однако на практике она понималась богословами по-разному.

Взгляды еще одного представителя мусульманской религиозной мысли – Джамала ад-Дин Афгани – были важным идейным ориентиром для некоторых татарских богословов. Несомненно, большую роль в становлении мировоззрения данного мыслителя, сыграло то, что религии он обучался в Кабуле, а светское образование получил в Индии. Отсюда, очевидно, исходит позиционирование богословом себя – шиита по происхождению – как суннита. Можно предположить, что Афгани прибегал к шиитской методике «такийя» («сокрытие своих истинных убеждений»)¹.

В основу своего учения Афгани положил коранический аят: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними» (13:11). Афгани пришел к выводу, что только активные действия могут изменить положение, в котором оказался исламский мир. По его мнению, была необходима коренная реформа мусульманского общества, началом которой должны стать изменения в мировоззрении мусульманского духовенства. Афгани считал, что материальный достаток народов напрямую связан со способностью правильно использовать научные знания, а следовательно, науке должно отводиться особое место. Проводя аналогию между пророчеством и наукой, Афгани придерживался мнения, что пророчество – один из видов ремесла (сина‘а), в основе которого лежит божественное откровение. Наука же представляет собой плод деятельности человеческого разума. Научные истины он считал универсальными, а божественные предписания изменяются в зависимости от места, времени и общества. И если после пророка Мухаммада нет необходимости в пророчестве, то наука продолжается оставаться актуальной и может стать одной из причин процветания мусульманского социума.

¹ Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т.4, №4. С. 123.

В вопросах политики Афгани был панисламистом. По его мнению, чтобы противостоять колониальной политике европейских государств, мусульманам следует объединиться в одну единую умму. Национализм противоречил этой идее, так как в его основе лежал принцип «‘асабиййа» («предпочтение нации, клана»), который осуждался в хадисах пророка Мухаммада.

Идеи о необходимости союзничества между всеми мусульманскими государствами он воплощал в планы конкретных действий, с проектами реализации которых знакомил правительства как традиционно исламских государств, в частности Ирана и Египта, так и европейских, где по понятным причинам его панисламистские идеи были не актуальны. В вопросах внутреннего устройства государства он был сторонником парламентской демократии, однако устранение монархии, по его мнению, не было приоритетной задачей. На первое место он ставил освобождение исламского мира от колониальной зависимости.

Некоторое время Афгани служил при дворе афганских эмиров, однако, по причине внутридворцовых интриг покинул страну и в течение долгого времени менял место жительства, пребывая то в Египте или Иране, то в одной из европейских стран.

Встреча с Афгани и знакомство с его идеями оказали сильнейшее влияние на взгляды Р. Фахретдина, впоследствии признававшегося в том, как долго, в течение почти всей жизни, он хранил их в душе, хотя первоначально даже не понимал смысла. Это впечатление затем сподвигло Фахретдина заняться науками, прежде всего религиозными, изучением языков, чтением и анализом огромного числа богословской литературы. Кроме того, Фахретдин активно читал периодику, издаваемую за границей – в Турции, Египте, Америке, странах Европы, что позволяло ему быть в курсе текущих событий. Примечательно, что широта взглядов мыслителя, скромно заявлявшего о себе как о человеке, кото-

рый «приобрел кое-какие знания»¹, объясняется его тщательным изучением литературы, посвященной различным толкам ислама.

Вышеописанные факты свидетельствуют, что у татарского богослова произошла полная переоценка его мировоззрения, начавшаяся, предположительно, именно со встречи с Афгани. Будучи уже идеологически подготовленным, просвещенным и имеющим некоторые убеждения, Р. Фахретдинов проявил пристальное внимание к наследию Ибн Теймийи и его учеников, что стало отправной точкой в формировании и укреплении в дальнейшем его реформаторских взглядов.

Кроме татарского богослова идеи Афгани стали близки и египетскому муфтию-реформатору, общественному деятелю, Мухаммаду Абдо (1849 –1905), идеи которого в свою очередь также повлияли на татарское богословие.

Начальные религиозные знания и духовное воспитание Абдо получил в медресе Сайда Бадави, основанном на идеях суфизма. Завершив его в 1865 году, богослов в течение двенадцати лет обучался в университете «Аль-Азхар», после успешного окончания которого стал доктором наук. Впитав в своем сознании идеи Джамала ад-Дина ал-Афгани, с которым познакомился в Египте и которого считал своим наставником, он встал на позиции необходимости реформирования всего мусульманского общества.

Участие М. Абдо в 1879–1882 гг. в национально-освободительном движении вынудило его эмигрировать из страны. Вначале он некоторое время жил в Бейруте, а позднее переехал в Париж, где он вместе со своим учителем начал издавать религиозно-просветительский журнал «ал-‘Урват ал-вуска» («Надежная опора»). Только в 1889 г. у Абдо появляется возможность вернуться на родину, где он занял должность судьи и в то же время начал преподавать в родном университете. В Египте его ждал стремительный карьерный рост. В 1895

¹ Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. Уфа, 1996. С. 49.

году ему предлагают должность советника апелляционного суда, а в 1899–1905 гг. он занимает должность верховного муфтия Египта. Продолжая идеи своего учителя, Абдо начинает популяризировать тезис о необходимости реформы системы мусульманского образования, и в итоге его приглашают преподавать в высшую султанскую школу. Здесь он впервые реализует свои идеи на практике и проводит реформу учебной программы. При этом, по его мнению, недостаточно ограничиться реформой школы, необходимо также реформировать и программы религиозных медресе и университетов, относящихся к юрисдикции министерства вакуфов и шариатских судов.

Абдо видел большую пользу в изучении морально-нравственного учения суфизма о необходимости духовного самосовершенствования. В то же время он считал, что в суфизм со временем проникли и более поздние наслоения, не имеющие отношения к учению ислама.

В основу власти Абдо закладывал три понятия: свободу, совещательность и законы шариата. Прообраз совещательности (шура) он видел в демократии.

В труде «Комментарии к Корану» и в нескольких других работах мыслитель пытается представить Коран как источник священных идей, символов и смыслов, в понимании и принятии которых мусульманское общество того времени очень нуждалось. Будучи прогрессивно настроенным, он активно выступал против феодализма и деспотии, но в то же время не призывал к активной борьбе против английской колонизации, а пытался использовать ресурсы угнетателей для обновления мусульманского социума Египта. Понимание Абдо «истинного ислама» заключалось не столько в реформе, сколько в новой интерпретации идей исламского богословия и в попытке их синтезирования в реалии общества конкретного периода.

Идеи Абдо были приняты за основу еще одним его последователем – Мухаммадом Рашидом Ридой (1865–1935). Религиозный и общественный деятель, имевший блестящее образование, он жил в Египте и издавал там журнал

«ал-Манар», посвященный самым разным вопросам и проблемам на религиозную тематику. Следует отметить, что Рида пошел в образовательной деятельности дальше Афгани и Абдо. В основу своего учения он заложил идею необходимости возрождения халифата. Он считал, что для этого необходимо очистить ислам от бид'а, что позволит вернуться к первоначальному состоянию «чистого ислама». В 1922 г. он написал свою книгу «Халифат, или великий имамат», которая фактически стала программой его движения. Главным отличием его учения от традиционных богословских трудов по вероучению была идея подконтрольности халифа. Если до него суннитское богословие не допускало отстранения халифа от власти, то он считал такую возможность необходимой. Крах османского халифата в 1924 г. заставил Мухаммада Рашида Риду пересмотреть свою теорию «исламского государства». Кроме плодотворной общественно-политической деятельности, мыслитель активно писал свои труды, которые частично были опубликованы в журнале «ал-Манар». Также его перу принадлежит комментарий к Корану и несколько книг.

Если на эволюцию идей Р. Фахретдина влияние оказала встреча с Дж. Афгани, то на мировоззрение М. Бигиева – знакомство в Египте с его последователями. Анализ трудов татарского мыслителя дает возможность выявить положения, схожие с идеями Абдо и Риды. Во-первых, М. Бигиев также высказывался о необходимости реформы системы мусульманского образования. К этой идее он пришел путешествуя по мусульманским странам, где обучался в разных учебных заведениях. В своих поисках татарский богослов разочаровался, так как не получил ожидаемого. Во-вторых, так же, как и его единомышленники, татарский богослов видел необходимость в объединении мусульманской уммы.

Следует отметить, что на татарское богословие оказывали влияние не только среднеазиатское, индийское, турецкое и арабийское богословие. Из трудов Ш. Марджани и Р. Фахретдина становится ясно, что татары также обучались и в Дагестане. Р. Фахретдин по этому поводу указывал: «После падения Казанского ханства, занимавшегося сельским хозяйством, наши предки вначале

получили упорядоченное образование от улемов Дагестана»¹. Богослов считал, что система образования дагестанских медресе была более полезной и продуктивной, так как в их программы были включены такие дисциплины, как исламское право, хадисоведение, риторика, лексикология, морфология и синтаксис арабского языка.

Сравнительный анализ идей богословов Поволжья и богословов мусульманских стран, упомянутых выше, дает возможность сделать вывод о влиянии на формирование татарского богословия, в первую очередь, многовековой мазхабической традиции. В то же время ввиду экономических и социально-политических изменений в мире в исламской богословской мысли разных регионов начинает формироваться идея о необходимости реформ. Свое выражение она находит не только на страницах богословских трактатов, но и в виде таких разнонаправленных векторов, как движение танзимата, Ахмада ас-Сирхинди, Мухаммада ибн 'Абд ал-Ваххааба и др. Анализ наследия Р. Фахретдинова, М. Бигиева и других татарских богословов указывает на то, что идеи последнего начали приобретать популярность в среде татарских богословов. В частности, в их трудах можно обнаружить ссылки на труды Ибн Теймийи и Ибн ал-Каййима.

Основная идея, которую мы видим в наследии татарских богословов, независимо от их принадлежности к традиционалистскому или реформаторскому тренду, сводилась к необходимости привести личную и общественную жизнь верующего к предписаниям Корана и Сунны. Различие же заключалось в видении ее практической реализации. Если главным лозунгом традиционалистов был призыв «Обратно к Корану и Сунне», лозунг реформаторов звучал так: «Вперед с Кораном и Сунной». Таким образом, первые требовали вернуть жизнь татарского общества к предписаниям основных источников ислама, а

¹ Место калама в татарской теологии (история и современность): материалы науч.-практ. конф. Казань, 2003. С. 25.

вторые считали, что следует приспособить их предписания к реалиям места и эпохи, в которых существовал татарский социум.

Выше были обозначены факторы развития богословской мысли, общие для мусульман различных регионов. Главным посылом при этом было стремление привести образ жизни мусульман в соответствие с требованиями Корана и Сунны и, что не менее важно, очистить его от новшеств (бид'а), которые понимались по-разному. В основе интерпретации требований Корана и Сунны для татарских богословов было ханафитско-матуридитское богословие в вопросах вероучения и практики, а также духовно-нравственное учение ордена накшбандийа.

Мусульманские мыслители XVII–XIX вв., осознавая кризис мусульманской уммы, ее технологическое и экономическое отставание, политическую зависимость, искали пути выхода из сложившегося положения. По их мнению, причиной кризиса служил отход уммы от предписаний основных источников ислама, озвученных в высказывании пророка Мухаммада: «Я оставил вам две вещи, если вы будете следовать им, никогда не заблудитесь: книгу Аллаха (Коран) и Сунну Его пророка ...»¹. Что касается татарского социума, то, помимо упомянутых проблем, для него была актуальной задача сохранения национальной, религиозной и культурной самобытности в реалиях Российской империи. В то же время мыслители понимали, что реализация этой задачи возможна только при условии передового развития общественной и экономической жизни татарского общества.

Тенденцией, в определенной степени влиявшей на татарскую богословскую мысль, была русская и европейская культура. Хотя она распространялась в основном на городских татар, однако с развитием капиталистических отношений стала отражаться и на жителях татарских деревень.

¹ Габдусалам Харун. Тахзиб сира Ибн Хишам. Дамаск, б.г. С. 258

Анализ исторических источников, в частности записей русских и европейских исследователей, показывает, что в первую очередь влияние русской и европейской культуры ощущали горожане. В частности, К. Фукс указывал: «Татары охотно принимают участие в наших публичных увеселениях, в театрах и маскарадах, а некоторые из почетных их сограждан бывают на обедах, даваемых по какому-либо случаю казанским купеческим обществом»¹.

Другим инструментом и одновременно платформой для распространения влияния на татар идеалов европейской, позиционируемой в качестве прогрессивной, и русской культуры была сфера обучения и воспитания, что отразилось на увеличении числа открываемых по всей России учебных учреждений и в принципиально новом методическом характере осуществляемого в них образовательного процесса.

В первой казанской гимназии (1759 г.), программа обучения в которой была составлена в духе официальной позиции государства, изучались, кроме татарского, турецкий, арабский, персидский языки. К преподаванию в ней приглашались лучшие специалисты и представители татарской интеллигенции того времени, в частности С. Хальфин, его сыновья Исхак и Исмаил, а также Н. Ибрагимов. На базе этой гимназии позднее была открыта Азиатская типография и учрежден Казанский императорский университет (1804 г.), ставший альма-матер для выдающихся деятелей науки и искусства, писателей, государственных лиц, военных, врачей и т.д.

В 1786 г. в Казани было открыто народное училище, где также преподавался татарский язык. В нем обучали детей татар и готовили их к осуществлению воспитательно-педагогической деятельности и службе в канцеляриях.

Не подлежит сомнению утверждение, что важнейшее значение в просвещении татар имело развитие в Казани издательско-типографической отрас-

¹ Фукс К. Казанские татары, в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1991. С. 140-141.

ли. По свидетельству К. Фукса, первыми татарскими типографиями были издательства Бурашева (открылась в 1802 г.) и Апанаева (открылась в 1806 г.¹). Первыми изданиями этих типографий были Коран, различная религиозная литература и учебные пособия религиозного содержания. По мере реформы системы мусульманского образования типографии расширяли ассортимент, издавая учебные пособия по естественным дисциплинам.

Выводы по второй главе

Исламская традиция проникла в Поволжье еще до официального принятия ислама. Постепенно ислам становился идеологическим базисом, определявшим мировоззрение и образ жизни болгар, а позднее татар. Монгольское правление лишь незначительно повлияло на религиозную жизнь в данном регионе, который после принятия ислама монгольской верхушкой превращается в один из крупных религиозных центров.

Завоевание Казани нанесло серьезный урон не только по материальной, но и духовной жизни мусульман региона. На начальном этапе завоевание Казани и попытка насильственной христианизации татар стали причиной закрытости татарского общества от всего чуждого. Проявления иной культуры воспринимались как угроза этноконфессиональной идентичности народа. Поэтому, хотя к концу XIX в. татары уже в течение трех столетий были подданными Российской империи, идеи русских и западных мыслителей не имели преобладающего влияния на общественную мысль, главной векторообразующей тенденцией был ислам. Осознание себя в качестве мусульман было даже более сильным, чем осознание себя татарами. Это ясно видно из введения Ш. Марджани к историческому труду «Мустафад ал-ахбар»². Такой вывод подтверждается и содержанием учебных программ татарских медресе, где преподавались только религиозные дисциплины, а арабский язык был лишь инструментом для их изу-

¹ Там же. С.132-133.

² См. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Б.Л. Домбровского, 1897. С. 4.

чения. Таким образом, ислам для татар был тем стержнем, скреплявшим между собой такие элементы культуры, как язык, традиции, одежду и пр.

Наряду с исламом, сохранение этноконфессиональной идентичности татар предопределял и сельский образ жизни, главным элементом которого была община с присущими ей принципами одобрения и осуждения, которые зачастую диктовали индивиду правила поведения.

Итак, на основе вышеизложенного можно заключить, что на татарскую богословскую мысль оказывали влияние два главных фактора – религиозное мировоззрение, в основе которого лежали догмы и законы ислама, а также идеи русских и европейских мыслителей о необходимости социально-экономических перемен. Религиозное мировоззрение как фактор объединяло в себе и общемульманские тенденции, и локальные. К первым следует отнести идею о необходимости строгого соблюдения предписаний основных источников ислама. Что же касается локальных факторов, то для татар это было в первую очередь их политическое положение в качестве подданных Российской империи. Оно вынуждало их, с одной стороны, стремиться к сохранению этноконфессиональной самобытности, а с другой – способствовало выстраиванию толерантных взаимоотношений с представителями иных культур. Несмотря на то, что идеи русских и европейских мыслителей стали доступны татарам только в XIX в., они оказали значительное влияние на формирование реформаторских идей в татарской богословской мысли. Хотя воздействие вышеописанных факторов на идеи и развитие татарского социума было различным по своей силе и результатам, при изучении идей татарских богословов необходимо учитывать влияние каждого фактора, что поможет воссоздать реальный ход событий.

Глава 3. Обновленческие идеи в методологии исламского права и их влияние на татарскую богословскую мысль

3.1. Развитие идей иджтихада и таклида в ханафитской правовой традиции

Несмотря на многовековую длительность существования ислама как одной из мировых религий, понятийный аппарат этого вероучения до сих пор вызывает жаркие споры и становится поводом для научных изысканий. Актуализируется эта тенденция и тем обстоятельством, что один и тот же термин представители разных мазхабов могут трактовать по-своему. В ряду таких инвариантно интерпретируемых понятий термин «иджтихад» следует выделить особо, поскольку для системы исламского права понимание обозначаемого им явления имеет важнейшее значение.

Иджтихадом в широком смысле называется деятельность богословов, осуществляемая ими в целях принятия решения по тому или иному правовому вопросу. С этим понятием тесно сопряжены и другие термины, обозначающие инструменты и механизмы, использованием которых выведенное богословами постановление принимает характер закона, в частности «кийас», «истихсан», «истисхаб» и др. Поскольку территория распространения исламского мира огромна, то применение этих механизмов зависит от региональных традиций, политической ситуации, культурно-образовательного уровня населения страны, ее этнического состава и множества других факторов.

Ислам почти сразу после своего возникновения стремительно распространялся на обширной территории – от Африки на западе до Индии на востоке, и естественно, что решение большинства возникавших проблем того или иного региона, прямо не упомянутых в основных источниках ислама, было возможно только с помощью иджтихада. Постепенно этот способ принятия решений стал фундаментальным механизмом правового регулирования, а каждое из богословских заключений становилось основой при формировании норм шариата. Особо актуальной проблема иджтихада стала в настоящее время, так как сегодня геогра-

фия ислама практически охватывает все материки. И зачастую богословам разных регионов приходится решать одинаковые проблемы, не озвученные в Коране и Сунне. Поэтому понимание современных процессов, происходящих в различных сферах жизнедеятельности исламского социума, а также попытки решить проблемы возможны только после детального изучения самого понятия «иджтихад» в аспекте рассмотрения процесса его эволюции.

Лингвистический анализ слова «иджтихад» приводит к важному заключению о том, что оно, являясь производным от глагола «джахада», имеющего значение «прилагать максимальные усилия», фактически становится концептом, обозначающим всю сложность и многоаспектность данного процесса¹.

Обращение к справочной литературе подтверждает этот вывод. Так, словарь терминов фикха определяет иджтихад как процесс «избавления от сомнений»². Кроме того, видится сущностно важным определение, согласно которому в круг терминируемых понятие «иджтихад» характеристик входит стремление к постижению истины и выведение законов шариата из «подробных доказательств»³ – Корана и Сунны.

Незначительно отличающиеся в структуре, но сходные по смыслу определения имеются и работах богословов первых веков ислама⁴.

Некоторые современные исследователи высказывают предположения относительно того, почему данный термин трактуется по-разному. Так, А. Юзеев, анализируя конструкт «открытие врат иджтихад» в контексте исследований, посвященных религиозному реформаторству, утверждает, что актуальность этого выражения обусловлена уверенностью некоторых богословов в том, что в связи с те-

¹ Ибн Манзур. Лисан ал-‘араб URL: <http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF> (дата обращения: 23.07.2014).

² Калгаджи М., Каниби Х. Му‘джам лугат ал-фукаха’. Бейрут, 1988. С. 29.

³ Халлаф ‘А. ‘Илму усул ал-фикх. Казань, 2000. С. 216. Под подробными доказательствами большинство мусульманских правоведов имеют в виду Коран и Сунну.

⁴ См. Амади ‘А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. Т. 3. 288 с.; Ас-Субки ‘А. Джем‘ ал-джавами‘ фи усул ал-фикх. Бейрут: Дал ал-кутуб ал-‘илмийа, 2003. 142 с.; аш-Шаукани М. Иршад ал-фухул ила тахкик ал-хакк мин ‘илм ал-усул. Эр-Рияд: Дар ал-фадила, 2000. Т.1. 623 с.

кущими реалиями и изменениями в общественной жизни имеется необходимость пересмотреть основные предписания ислама. В числе прочего они пытались, например, убедить в необходимость отказаться от поста и хаджа¹.

Из сказанного выше становится понятно, что сам исследователь понятие «иджтихад» трактует некорректно. Так, он пытается показать, что богослов якобы имеет право вынести свое решение, основанное на своем собственном суждении и понимании сути вопроса, в то время как незыблемым остается постулат о невозможности делать заключения, противоречащие двум главным источникам – Корану и Сунне. То есть всё описанное автором, в частности указание на возможность кем-либо из богословов, пусть даже и группой, принимать решение об отмене хотя бы одного из пяти шариатских столпов, не имеет отношения к иджтихаду. Очевидно, что в представленной исследователем ситуации речь идет лишь о частном мнении, не имеющем правовой силы.

Более того, относительно пяти обязательных в исламе предписаний, к которым относится, в том числе, пост, существуют ясные и однозначные доказательства. А при их наличии иджтихад невозможен, поскольку подтверждаемые прямыми текстами Корана и Сунны положения не нуждаются в дополнительных обсуждениях, ибо имеют «степень катги»².

Исследователь Абдуллин полагает, что такая подмена понятий произошла по следующей причине. По его мнению, мусульманские просветители, заявляющие о допустимости анализировать явления и делать самостоятельные выводы, то есть сторонники т. н. «рационалистического подхода», ратовали за отмену таклида – «слепого», не критического, без размышления и сомнений следования за ду-

¹ Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII–XIX в. Казань: Иман, 1998. Кн. 1. С. 81.

² Халлаф ‘А. ‘Илму усул ал-фикх / ‘Абдулваххаб Халлаф. Казань: РИУ, б.г. С. 216. В исламе степень катги имеет текст, который не допускает никаких сомнений. Причем катги несет два значения. Катги может быть в отношении смысла фразы, то есть в том случае, когда фраза однозначна и не подразумевает никакого другого смысла. Также катги может быть в отношении достоверности фразы, а именно способа передачи этой фразы. Степень катги приобретает только та фраза, которая передается способом таватур: когда в каждом из звеньев цепи передатчиков фразы такое число передатчиков, что не может возникнуть сомнения в их сговоре или неточной передаче.

ховным лидером¹, в то время как решение, принятое в результате иджтихада, будучи одним из официально утвержденных способов вынесения богословского решения, сомнению подвергаться не может.

Интересно, с нашей точки зрения, и то обстоятельство, что по-разному интерпретируются и понятия «собственное суждение» и «независимое суждение». Не случайно некоторые исследователи, в частности Бравман, в попытке устранить данное разночтение уделяют этому принципиальному вопросу особое внимание².

Считаем, что нельзя понятия «иджтихад» и «таклид» сводить лишь к контексту о недопустимости собственных размышлений и анализа. Такое понимание может исказить суть не только обозначаемых этими терминами явлений, но и исламской догматики в целом. Напротив, авторитетные богословы утверждают, что в исламе не запрещен и не отвергается рационалистический подход к постижению чего-либо. Более того, согласно идеологической концепции ханафитского мазхаба, привлекая Коран и Сунну как основные источники, необходимо делать это осмысленно, вдумчиво вчитываясь в каждое слово, извлеченное из священного текста.

Итак, под иджтихадом следует понимать стремление разобраться в принципах шариатского права посредством всестороннего анализа и подтверждения выводов надежными аргументами, каковыми являются Коран, Сунна, иджма (согласованное решение богословов) и кияс (принятие решения по аналогии)³.

Имеется немало документально подтвержденных свидетельств, что и сам термин «иджтихад», и обозначаемое им явление имели место еще при жизни пророка Мухаммада. Так, из надежных хадисов мы узнаем следующее. Спросив у одного из своих сподвижников, что он будет делать в случае, если не получит ответа на свой вопрос ни в Коране, ни в Сунне, и убедившись, что тот предпримет попытку найти «решение своим разумом» и будет в этом прилежен и усерден, Про-

¹ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. Казань: Таткнигоиздат, 1976. С.68.

² Bravman M. M. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1972. P. 189.

³ Гордон-Полонская Л. Р. История Пакистана. М.: Изд. вост. лит., 1963. С. 48.

рок одобрил это и сообщил, что идущий по такому пути, по пути размышления и усердия в постижении истины, непременно получит довольство Всевышнего¹.

Итак, стремление к постижению истины, рассуждения и анализ не считаются чем-либо недопустимым. Как было заявлено выше, исламом не отвергается стремление к познанию и размышлениям. Мы располагаем большим количеством убедительных примеров, что Мухаммад открыто выражал эту идею, поощряя сподвижников к иджитхаду, и нередко сам становился участником таких обсуждений, показывая пример своим последователям.

В частности, известно, что Пророк спрашивал совета у своих сподвижников Абу Бакра и 'Умара относительно того, как нужно поступить с пленными, захваченными во время битвы, – казнить или оставить их в живых, поскольку к тому времени (речь идет о битве при Бадре, 623 г.) коранических указаний по этому поводу не было².

Еще примеры: после битвы Хандак пророк Мухаммад послал войско окружить племя Бану Курайза и совершить вечернюю молитву. Однако время поклонения наступило их уже в дороге. И тогда одна группа, посоветовавшись, совершила поклонение, а другая, тоже посоветовавшись, решила сначала добраться до места назначения и прочитать молитву там, поскольку буквально поняла повеление Посланника, который, узнав обо всем, ни одну их групп не осудил³.

Стоит отметить, что посоветовавшиеся между собой сподвижники иногда принимали неверное решение, и тогда Мухаммад бранил их. Так, он негодовал, когда по совету товарищей один из раненых сподвижников, будучи крайне слабым, совершил большое омовение перед молитвой и умер⁴. Этот случай доказывает, что Пророк, хотя и хорошо относился к самому процессу совещания и обсуждения, в том числе коллективного, но осуждал неверные решения. Об этом свидетельствует и вышеприведенный пример, из которого мы узнаем, что Пророк

¹ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. С. 78.

² Бути М.С.Р. Фикх ас-сира ан-набавийа. Дамаск, 1991. С. 232–237

³ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламийа. Казань, 1999. С. 97

⁴ Ас-Сан'ани А. ал-Мусаннаф. Т.1. С. 223

не критиковал сподвижников за иджтихад как таковой, а осудил за необдуманность решения, ведь, по его словам, можно было советом, наоборот, вылечить человека. Очевидно, что речь идет о необходимости больше размышлять, прежде чем делать вывод.

Итак, и сам Пророк, и сподвижники нередко принимали решение в форме итджихада, но при этом они никогда не руководствовались собственными мотивами, поскольку основные законы исламского права содержатся в Коране и Сунне. Безусловно, во время Пророка иджтихад был необходим, так как откровения ниспосылались постепенно, и зачастую на ту или иную ситуацию готового решения или еще не было, или, уже принятое сподвижниками, оно могло быть скорректировано после того, как поступал очередной аят. При этом стоит подчеркнуть, что иджтихад в первые века ислама по объективным причинам как методологически выверенный, отрегулированный процесс, в котором присутствуют свои алгоритмы и правила, еще не сложился.

После смерти Мухаммада фактически начинается новый этап развития иджтихада. Постепенно, как было отмечено выше, количество хадисов увеличилось и возникла необходимость их дифференциации, прежде всего по признаку «достоверный». Начиная со времени правления Абу Бакра сподвижники перед принятием решения на основе Сунны должны были быть уверенными, что тот или иной хадис соответствует данному критерию или должен быть отвергнут по причине недостоверности. Такой подход к принятию решений обусловил, во-первых, то, что сам иджтихад, в том числе коллегиальный, стал проводиться более активно, во-вторых, что в нем принимали участие наиболее знающие, авторитетные халифы и сподвижники.

Справедливости ради надо отметить, что к иджтихаду иногда прибегали и в таких случаях, когда в этом не было необходимости. Например, Абу Бакр, прежде чем решить вопрос о доле наследства обратившейся к нему пожилой женщины, посоветовался с приближенными и, узнав, что по этому поводу есть однозначный хадис, потребовал перепроверить его, чтобы убедиться, достоверен ли он, и только потом на основе данного хадиса сделал заключение.

Безусловно, вышесказанное не означает, что в то время проверка хадисов, в частности цепочки их передачи, была тщательной и скрупулезной. Но уже начинает формироваться более критический подход к оценке хадисов как к правовым источникам. Обращает на себя внимание и такой факт: есть сведения о том, что во избежание неверной трактовки изречений Пророка некоторые сподвижники, в частности ‘Умар, запрещали их передавать другим и повторять.

Как отмечалось выше, иногда к иджитихаду прибегали не по необходимости, а по субъективным причинам. Так, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, в противоречие ясному смыслу коранического текста, отменил наказание за кражу, во время голода, вызванного засухой¹. Также известно еще одно противоречащее буквальному смыслу Корана решение ‘Умара – запрет на брак с христианками и иудейками. Хотя обосновать такой запрет можно тем, что распространяющие ислам мусульмане, находясь за пределами Аравийского острова, стали часто жениться не на своих женщинах – мусульманках, тем не менее сам запрет с Кораном не согласуется.

В эпоху становления исламского права как законодательной системы решения часто принимались по ситуации, фактически становясь прецедентами. Например, халиф ‘Усман ибн ‘Аффан в результате иджитихада вывел фетву о необходимости выделить долю наследства женщине, с которой решил развестись находящийся при смерти муж².

В качестве примера можно привести судебные решения ‘Али, изучению биографии и деятельности которого посвящено немало исследований³, а также ‘Абдуллы ибн Мас‘уда, издавшего фетву о допустимости расторжения брака по инициативе жены, в случае отсутствия между супругами в течение четырех месяцев близости.

Подсчитано, что сподвижники Пророка издали порядка 130 фетв. Особенно отличились в этом ‘Умар ибн ал-Хаттаб, Зайд ибн Сабит, ‘Абдулла ибн ‘Умар и

¹ Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. С. 109

² Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск, 2002. С. 115

³ Ас-Салаби ‘А. Асма ал-маталиб фи сират ‘амир ал- му’минин ‘Али ибн аби Талиб. аш-Шарика (ОАЭ), 2004. С. 153 – 154

др.. Чаще оперировали Кораном и Сунной, но все же иногда выводили фетвы на основе иджтихада Абу Бакр ас-Сиддик, Са‘д ибн Аби Ваккас, Салман ал-Фариси¹, Анас ибн Малик, ‘Абдулла ибн ‘Амр ибн Ал-‘Ас, Джабир ибн ‘Абдулла и т. д. ².

Традицию иджтихада как способа выведения фетв продолжили и основоположники основных мазхабов, сформировав принципы и правила данного процесса, которые продолжают оставаться актуальными и сегодня. Однако долгое время богословы, в том числе татарские, занимались определением методологии его проведения, посвятив этому важному вопросу целый ряд сочинений и трудов.

Большинством мусульманских ученых иджтихад делится на три вида: иджтихад мутлак – свободный, или абсолютный; иджтихад фи ал-мазхаб – иджтихад, решения которого не выходят за рамки правил мазхаба, и иджтихад фи ал-мас’ала – иджтихад по одной конкретной ситуации, но тоже, как и во втором случае, в пределах мазхабических положений. Очевидно, что второй и третий вид наиболее верно отражают суть данного процесса, поскольку наличие ограничений обязательно, ведь в противном случае вольные размышления могут увести далеко от истины и решение будет неверным.

Например, доподлинно известно, что в эпоху Османской империи был допустим иджтихад только двух последних из названных видов, по совершении которых муджтахиды, наиболее компетентные в правовых вопросах богословы, издавали фетву³. Абсолютный иджтихад был запрещен в принципе, тем более в вопросах, касающихся ритуальной практики, решения по которым были однозначно прописаны в священных текстах.

История правотворчества (иджтихада) в исламе неразрывно связана с одной из основных богословских проблем усул ал-фикха, которая получила наименование «закрытие врат иджтихада». Одна часть богословов считала и считает, что иджтихад является богословским инструментом, позволяющим на основе анализа священных текстов выводить заключения, наиболее соответствующие времен-

¹ Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. Казань, 1999. С. 109.

² Ал-Ашкар Г.С. Тарих ал-фикх ал-ислами. Амман, 1991. С. 79

³ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. С. 28.

ным, географическим, экономическим и политическим рамкам, в которых существует тот или иной мусульманский социум, следовательно, он не может быть упразднен, так как верующие постоянно нуждаются в решении тех или иных вопросов и проблемных ситуаций, возникающих в их жизни. Другая часть, исходя из идеи о том, что время Пророка, его сподвижников и великих богословов прошло и ученых, соответствующих их уровню, способных взять на себя ответственность принятия решений, не осталось, заключили, что время иджтихада тоже завершилось. По их мнению, шариат уже ответил на все необходимые вопросы, и достаточно обратиться к наследию богословов раннего периода.

Однако следует учитывать, что глобальные социально-политические и экономические изменения оказывают непосредственное влияние на мусульманские социумы в разных уголках мира. Войны в Ираке, Северной Африке, на Ближнем Востоке привели к значительным миграционным процессам, изменению политических режимов. Соответственно и мусульмане, остающиеся в зоне конфликта, и те, которые мигрируют в другие страны, встречаются с новыми вызовами. Принимающие страны также сталкиваются с проблемой интеграции мигрантов, которые в свою очередь стремятся сохранить привычный уклад жизни на новом месте. Даже в одном из наиболее консервативных государств мусульманского мира – КСА – под политическим давлением США в последние годы происходят серьезные социальные реформы. В этой связи проблема понимания места иджтихада в современном мире приобретает особую значимость.

Анализ основных источников ислама дает возможность сделать выводы о дискуссионности данного вопроса. Если исключить айаты Корана, в которых смысл термина «иджтихад» понимается как усердие, то следует обратить внимание на седьмой аят суры «Семейство Имрана», в котором сказано: «Он – тот, кто ниспослал тебе Коран. В нем есть ясно изложенные аяты, в которых суть Писания, другие же аяты требуют толкования. А [люди], в сердцах которых укоренилось уклонение [от истины], следуют за айатами, которые требуют толкования, стремясь совратить [людей истины] и толковать Коран [по своему усмотрению]. Но не знает его толкования никто, кроме Аллаха. Сведущие в знаниях говорят:

"Мы уверовали в него. Весь [Коран] – от нашего Господа". Но только разумные мужи следуют назиданиям» 3:7. Хотя данный аят больше ассоциируется с вопросами исламского вероучения, толкования божественных атрибутов и понимания неоднозначных священных текстов, однако в нем упоминается категория «расихуна фи ал-‘илм» – сведущие в знаниях. И этой группе людей приписывается способность понимать и трактовать подобные священные тексты. В следующем аяте сказано: «А если бы они вернули его к посланнику и обладающим властью у них, тогда узнали бы его те, которые стараются проникнуть внутрь его» 4:83¹. Как видим, в данном аяте речь идет уже об одной из компетенций муджтахидов, названной «истинбат» и имеющей довольно широкий смысл, которым указывается на различные действия – извлечение воды из-под земли, поиск, исследование, открытие, изобретение и пр. В богословском же понимании «истинбат» обозначает извлечение смысла из священного текста в результате сосредоточенной интеллектуальной деятельности. Следовательно, данный аят указывает на существование группы специалистов, способных анализировать священный текст и делать необходимые выводы. Еще в одном аяте упомянуто повеление Аллаха: «Спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете» 16:43, который обычно толкуется как: «Спрашивайте у ученых, если вы не знаете». Это указывает на необходимость наличия группы людей, сведущих в вопросах религии и способных найти ответы на возникающие вопросы.

Анализ второго источника ислама – Сунны – также дает возможность обнаружить аргументы в пользу иджтихада. Это один из известных хадисов, приведенных выше, где Пророк одобряет готовность Му‘аза ибн Джабала делать самостоятельные заключения в отношении тех случаев, которые не упомянуты в основных сакральных текстах ислама. В другом известном хадисе сказано: «Воистину, Аллах для этой уммы в начале каждого столетия посылает того, кто обнов-

¹ Коран 4:83.

ляет для нее ее религию»¹. Обновление религии также может пониматься как результат иджтихада, итогом которого становятся какие-то новые выводы и заключения.

В то же время анализируя другие предания, можно прийти к выводу о том, что иджтихад может быть приостановлен в случае отсутствия специалистов, способных его осуществлять. В частности, в одном из хадисов сказано: «Воистину, Аллах не отнимет знание, забирая его у людей. Он его отнимет, умертвляя ученых. Когда же ученых не останется, люди обратятся к невежественным правителям»². При анализе данного хадиса возникает вопрос относительно критерия учености, применимого для обозначенной проблематики.

Наличие противоречивых аргументов не могло не породить дискуссии по данному вопросу как в среде богословов, так и в среде исследователей истории исламского права, исламоведов, правоведов и теологов. В частности, западные исследователи высказали предположения о закрытии врат иджтихада. Так, Шахт Дж. указывал: «К началу четвертого века хиджры (приблизительно 900 г.) настал момент, когда ученые всех школ почувствовали, что все существенные вопросы были тщательно исследованы и окончательно решены. Постепенно установился консенсус относительно того, что начиная с этого времени никто не может считать себя специалистом, обладающим необходимыми компетенциями для самостоятельного рассуждения в вопросах прав. А также что вся последующая деятельность богословов должна быть сведена к объяснению, внедрению в практику и, самое главное, к толкованию доктрины в том виде, в каком она была изложена раз и навсегда. Это явление было названо «закрытие врат иджтихада». Оно было равносильно идее таклида, термину, который первоначально обозначал следование за сподвижниками Пророка, что было обычным для ранних школ права, но теперь он стал означать безоговорочное принятие доктрин, установленных шко-

¹ Ас-Са'алиби М. ал-Фикр ас-сами фи тарих ал-фикх ал-ислами. Дамаск: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2007. С. 141.

² Абу Шайба И. ал-Мусаннаф. Эр-Рияд: ар-Рушд, 2004. Т. 14. С. 162.

лами и авторитетами»¹. Похожие точки зрения можно встретить в работах Андерсона, Гибба, и Уотта². В целом, с ними можно согласиться в том, что в упомянутый период начинает обсуждаться вопрос о правомерности совершения иджтихада и возникает термин «закрытие врат иджтихада». Однако выводы о том, что это было консенсусом в среде богословов, на наш взгляд, являются спорными. Достаточно для опровержения подобных выводов является тот факт, что даже в работах богословов более позднего периода рассматривается вопрос критериев, которым должен соответствовать муджтахид. В частности, об этом пишет Абу Хусейн ал-Басри (ум. 436/1044 г.) в своем труде «ал-Му‘тамад фи усул ал-фикх»³. Что касается его современника аш-Ширази (ум. 467/1083 г.), то он, в отличие от своего предшественника, знание Корана ограничивает аятами, имеющими непосредственное отношение к вопросам фикха (айат ал-ахкам)⁴. Более точные критерии можно обнаружить у ал-Газали (ум. 505/1111 г.). Так, среди этих критериев он перечисляет: «1. Знание 500 аятов, связанных с вопросами исламского права. 2. Знание цепочек передачи хадисов, причем достаточно быть знакомым с содержанием сборников Абу Дауда или Байхаки, даже если муджтахид не знает их наизусть. 3. Знание случаев иджма‘ богословов. Если он не может выполнить это требование, он должен убедиться, что юридическое заключение, к которому он пришел, не противоречит никакому мнению известного богослова. 4. Знание методологии богословской аргументации, характерной для фикха. 5. Знание арабского языка. Причем совершенное владение не является обязательным условием. 6. Знание случаев отмены тех или иных аятов. Причем достаточно, если муджтахид точно знает, что аят, который он анализирует, не отменен. 7. Способность проверить достоверность хадиса»⁵.

¹ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1964. P. 70-71.

² См. Anderson J. N. D. Law Reform in the Muslim World. London, 1976. P. 7.; Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1947. P. 13; Watt W. M. The Closing of the Door of Ijtihad // *Orientalia Hispanica*, I. Leiden, 1974. P. 675-678.

³ Ал-Басри М. *Китаб ал-му‘тамад фи усул ал-фикх*. Дамаск: ал-Ма‘хад ал-илми ал-фаранси ли ад-дирасат ал-‘арабийя, 1964. Т. 2. С. 929-931.

⁴ Аш-Ширази. И. *Ал-Лума‘ фи усул ал-фикх*. Бейрут: Дал ал-хадис ал-катанийя, 2013. С. 298.

⁵ Ал-Газали А. *ал-Мустасфа мин ‘илм ал-усул*. Эр-Рияд: Дар ал-Майман. С. 640–644.

Аналогичный подход мы обнаруживаем и в трудах богословов более позднего периода. В частности, с концепцией ал-Газали согласны ал-Байдави¹, ас-Субки², Ибн Амир ал-Хаджж, Ибн ‘Абд аш-Шакур, ал-Лакнави^{3 4}.

Более того, некоторые богословы считали, что способность совершать иджтихад является обязательным условием для судьи, муфтия и даже главы государства – халифа. Подобные идеи мы можем обнаружить в трудах ал-Маварди⁵ (ум. 450/1058 г.), ал-Хатиба ал-Багдади⁶ (ум. 463/1070 г.) и ал-Джувайни⁷ (ум. 478/1085). Хотя последний и делал исключение для халифа: «Когда имам не может выполнить требования иджтихада несмотря на то, что в идеале он должен им соответствовать, то ему следует консультироваться с улемами, потому что они являются настоящими властителями и лидерами общины ... если государь (султан) не достигнет степени иджтихада, то стоит следовать за правоведами, а султан предоставит им помощь, власть и защиту»⁸.

Таким образом, по результатам анализа вышеупомянутых идей богословов относительно необходимости совершения иджтихада и условий его совершения можно предположить, что основу идеи о закрытии врат иджтихада могли составлять два аргумента. Первый касался вопроса правомочности рациональных заключений при наличии священных текстов Корана и Сунны. Второй был связан с предположением об отсутствии богословов, способных его совершать.

Основоположниками первого направления были богословы, занимавшие крайне традиционалистские взгляды, в основном хашавиты и ортодоксальные

¹ Идеи ал-Байдави и ал-Иснави по этому вопросу подробно раскрыты в книге: «ал-Иснави ‘А. Нихай’т ас-сул фи шарх манахидж ал-усул. Каир: ‘Алам ал-кутуб, 1925. Т. 4. С. 549–553.

² Ас-Субки ‘А. Джам‘ ал-джавами‘ фи усул ал-фикх. Бейрут: Дал ал-кутуб ал-‘илмийа, 2003. С. 118–119.

³ Взгляды ал-Лакнави и Ибн ‘Абд аш-Шакура см. ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2002. Т. 2 С. 405.

⁴ Ибн Амир ал-Хадж М. Ат-Такрир ва ат-тахбир ‘ала тахрир ал-Камал ибн ал-Хумам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1983. Т.3. С. 292-294.

⁵ Ал-Маварди ‘А. Адаб ал-кади. Багдад: ал-Иршад, 1971. Т.1. С. 269.

⁶ Ал-Багдади А. Сахих ал-факих ва ал-мутафакких. Эр-Рияд: Дар ал-ватан, 1997. 447 с.

⁷ Ал-Джувайни ‘А. Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. Александрия: Дар ад-да‘ва, 1979. 422 с.

⁸ Ал-Джувайни ‘А. Гийас ал-умам фи ат-тийас аз-зулм. Александрия: Дар ад-да‘ва, 1979. С. 271-283.

ханбалиты. Их идея заключалась в том, что в айатах Корана и хадисах Пророка верующим дарована вся необходимая информация, следовательно, рационалистическому подходу нет места в богословии. Одним из основоположников этой идеи был Дауд аз-Захири (ум. 270/883 г.)¹, а продолжателем его убеждений можно считать Ибн Хазма ал-Андалуси (ум. 456/1064 г.)².

Одним из первых теоретическую возможность отсутствия муджтахидов рассматривает ‘Амиди (ум. 632/1234). В своей книге «ал-Ихкам» он посвящает ей небольшой раздел «Разногласие по поводу вероятности отсутствия муджтахида в какой-либо век»³. Богослов вначале приводит аргументы, отрицающие такую вероятность, а затем утверждающие ее, однако какого-либо окончательного вывода не делает.

Большая ясность по данному вопросу появляется в детальной аргументации, представленной у Ибн Абд ал-Шакура (ум. 1119/1707) и его комментатора ал-Лакнави (ум. 1225/1810). Ал-Лакнави уделяет особое внимание сохранению градации муджтахидов, это связано с тем, что неточности терминологии могут привести к бессмысленным дискуссиям. Исходя из этого, он допускает вероятность, что муджтахидов не существует. Более того, он даже убежден, что такие богословы, как четыре основоположника мазхабов, не могут существовать впредь. В частности, он заявляет: «Если те, кто утверждает, что муджтахида существуют, имеют в виду муджтахидов такого ранга, как Абу Ханифа, то их в настоящее время не существует». В то же время оба делали оговорку: «В тот или иной период времени может существовать как муджтахид в рамках мазхаба, так и в его отдельной части»⁴.

Таким образом, анализ содержания трудов богословов относительно проблемы «закрытия врат иджтихада» позволил выявить, что в их среде не было еди-

¹ Goldziher. The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. W. Behn. Leiden, 1971. PP. 34-36.

² Там же. PP. 156-157

³ Амади ‘А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. Т. 4. С. 233-236.

⁴ См. Ал-Бахари М. Мусаллам ас-субут. Каир: ал-Хусейнийя ал-мисрийя, 1908. Т.2. С. 349–350; ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя, 2002. Т. 2. С. 432.

ного мнения по данному вопросу. Даже если часть богословов высказывалась в пользу идеи о том, что время иджтихада «кануло в лету», то это было связано с допущением отсутствия у богословов соответствующей квалификации, а не с отрицанием самого понятия «иджтихад». В то же время содержание трудов, ратующих за иджтихад, указывает на то, что ограничение, скорее всего, было связано с категорией «абсолютного иджтихада», которая считалась прерогативой основоположников мазхабов. Исходя из этого, однозначное заключение о том, что «врата иджтихада были закрыты», является неточным. Сами богословы в многочисленных трудах указывают на то, что если содержание священных текстов ограничено, то прецеденты ситуаций, происходящих в жизни верующих и требующих решения, не ограничены, следовательно, потребность в иджтихаде сохраняется. Ту же самую двойственность взглядов по данной проблеме мы увидим и в наследии татарских богословов.

3.2. Историческая трансформация взглядов татарских богословов на таклид и иджтихад

Проблемой выявления критериев, условий иджтихада, требований к его осуществляющим занимались многие богословы, как отечественные, так и зарубежные. Однако в их числе можно особо выделить Г. Утыз-Имяни, который в своей работе «Гавариф аз-заман» очень развернуто и обстоятельно решает вопрос, на какие три группы и по какому признаку делятся муджтахиды.

По его мнению, соответствие таким требованиям, как знание правил и догм, на которых основаны учения всех четырех мазхабов, и способность выводить из них решения – это основание для причисления муджтахидов к первой группе. К ней относятся, как считает ученый, Абу Ханифа, Суфьян ас-Саури, аш-Шафи‘и.

Представители второй группы, безусловно, тоже знатоки Корана и Сунны, но они ориентировались на решения, выведенные муджтахидами первой группы, поскольку, как и мукаллиды, по мнению Утыз-Имяни, достаточными знаниями в области шариатского права не обладали. К ним, относится, в частности Абу Юс-

уф. Знающие ответы на некоторые частные вопросы фикха, не на все, – это муджтахиды третьей группы. К ним ученый относил, например, ал-Хасана, Хас-сафа, Казыхана и некоторых других.

Стоит подчеркнуть, что вследствие неоднозначности интерпретирования высказываний самого Г. Утыз-Имяни, представленных в его трудах по вопросам иджтихада, одни исследователи причисляют его к сторонникам иджтихада, а другие находят основания видеть в богослове сторонника таклида.

Так, А. Н. Юзеев утверждает, что названный богослов не раз указывает на ситуации, где единственным путем выведения правовой нормы является иджтихад¹. Например, А. Юзеев ссылается на то, что Г. Утыз-Имяни считал необходимым после детального изучения вопроса, обращения к авторитетным источникам и в случае отсутствия разногласий выводить фетву, но, если имеется повод для дискуссий, относить решение этого вопроса только «к области иджтихада»².

Однако позволим себе отметить некоторую некорректность в представлении этой мысли. Дело в том, что ввиду сложности перевода богословских текстов и работ Утыз-Имяни в частности суть его высказываний по данному вопросу не была отражена точно. Так, названный богослов утверждает, что решения, однозначно основанные на Коране, Сунне, иджме, разногласий не вызывают сомнений. Однако если такого решения нет и для его поиска прибегают к иджтихаду, то выведенное данным образом заключение нуждается в тщательной проверке³. То есть Утыз-Имяни призывал не к иджтихаду как таковому, а к глубокому и всестороннему изучению проблемы.

Очевидно, что подобный подход не случаен, поскольку сам Утыз-Имяни был свидетелем распространения различной, зачастую недостоверной информации, сеющей сомнения и приводящей к искажению понимания тех или иных ситуаций. По мнению богослова, иногда даже у довольно известных и авторитетных

¹ Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII – XIX в. Казань: Иман, 1998. Кн. 1. С.81.

² Там же.

³ Утыз-Имяни Г. Рисала ад-дибага / Г. Утыз-Имяни // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯ-ЛИ АН РТ. 39 фонд. № 46. Л. 66.

авторов, в том числе у му‘тазилитских, могут встречаться неточные и недостоверные данные, и потому необходимо критически к ним относиться, не принимая за несомненную истину.

Важно подчеркнуть, что Г. Утыз-Имяни решения муджтахидов считает достаточными основаниями, то есть не подвергаемыми мукаллидами сомнению доказательствами. Сказанное еще более убеждает, что в работах богослова не было прямого призыва к иджтихаду, да и себя он не причислял к муджтахидами. Например, в труде «Гавариф аз-заман» он довольно самокритично отзывается о перечисленных богословских трактатах, сам себе задавая вопрос «а что поймут из них люди, подобные нам?»¹.

Безусловно, далеко не каждый способен совершать иджтихад. Так, в вопросах шариатского права этим могут заниматься только факихи, но никак не мукаллиды. Примечательно, что А. Юзеев неверно трактует мысль Утыз-Имяни, приписывая ему, как было сказано выше, непреложную приоритетность иджтихада, в то время как ученый-правовед, писатель и религиозный деятель Р. Фахретдинов заявляет о противоположном подходе богослова, считая, что тот не видел достаточным и правильным в актуальное ему время обращаться непосредственно к Корану и Сунне². Это значит, что, стоя на традиционалистских позициях, Утыз-Имяни указывал на правомочность таклида. Сказанное подтверждается мнениями и других исследователей, например М. Кемпера³. При этом, как показывает анализ, не кто иной, как Абу Ханифа, значился у Г. Утыз-Имяни безусловным для таклида авторитетом.

Посвятил этому сложному вопросу свои рассуждения еще один не менее известный ученый-богослов – Г. Курсави. В своем обстоятельно написанном труде «ал-Иршад ли ал-’ибад» он рассуждает о том, что собой представляют иджтихад, ифта‘ и таклид, разделив текст на две части. Анализируя размышления, а в

¹ Утыз-Имяни эл-Болгари Г. Шигырльэр, поэмалар. Казан, 1986. Б. 189-191.

² Фэхреддин Р. Асар. 1901. Т. 1, Ч 4. С. 307.

³ Кемпер М. Габдерахим аль-Булгари аль-Утыз-Имани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999. С.18-19.

некоторых случаях и довольно однозначные тезисы Г. Курсави, мы можем прийти к заключению, что названный богослов, будучи сторонником классического подхода, дифференцировал всех верующих на представителей двух уровней религиозного знания, дающего право выводить заключения.

Первая категория – это богословы, или люди хасса. Им нет равных в понимании абсолютно всех смыслов Корана и Сунны. Вторая категория – это обычные люди (араб. ‘амма). Их знания ограничены каким-то конкретным разделом священных источников права¹. Необходимо подчеркнуть, что указанная классификация касалась только носителей арабского языка, на котором и написан аутентичный текст Корана. Это логично, поскольку не носителям разобраться в содержании Писания по умолчанию сложнее.

Итак, по Г. Курсави, иджтихад – привилегия избранных, то есть тех, кто имеет «врожденную способность понимать» глубокие смыслы текстов Корана и Сунны, безусловно владеет арабским языком и знаниями разных отраслей шариата. Такой человек наделен умением делать обобщения (‘амм) или, наоборот, выводить частности (хасс), находить толкования (муфассал) сомнительному и неясному (муджмал). Все это прямо влияет не только на процесс вынесения решений, но и на результат, то есть на законность этого решения. При этом необходимо и важно, чтобы оно не шло в противоречие иджма‘, что требует при вынесении фетвы ее очень хорошо знать².

В числе необходимо требуемых от муджтахидов качеств Курсави называет ум, при этом как природный, так и развитый в процессе обучения; безупречное знание Корана и Сунны со всеми их глубокими и неоднозначными смыслами; владение арабским языком в совершенстве; компетентность в вопросах иджма‘ и пр. Эти и ряд других качеств, которые указаны Курсави, убеждают, что, речь идет о личности незаурядной, особенной, избранной.

¹ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад) Пер. с араб. Казань, ТКИ, 2005. С. 134.

² Там же. С. 126.

Главной обязанностью муджтахид Курсави, который считал, что священные тексты по своей законодательной силе делятся на три разряда, видел способность постигать значение принадлежащих ко второй из них, поскольку познание этих смыслов, как было отмечено выше, есть удел только избранных. Относительно текстов другого разряда богослов утверждал необходимость иджтихада, проводимого с целью принятия решения посредством суждения, претворенного затем в практику¹.

При этом Курсави не пресекал границ установлений. Так, последний разряд текстов – это священные писания Корана и Сунны (муджмалат), не постижимые умом человека и не подлежащие его разумению. Они, будучи неясными, познаются лишь посредством разъяснения законодателя (байан)². Кроме того, как постоянно заявлял Курсави, нельзя выходить за рамки иджма³, и это требование богослов даже не подвергал сомнению.

Очевидно, в таком подходе к выведению решений в области шариатского права исследователь А.Ю. Юзеев видел стремление богослова к абсолютному иджтихаду³. Основание к данному выводу ученый находит в суждении самого Курсави. Так, в качестве аргумента он ссылается на утверждение последнего о том, что совершение иджтихада с целью вывести решение – это возможность и право того, у кого есть на то способности. При этом, по мнению богослова, есть те, кто способен совершать абсолютный иджтихад, им и надлежит выносить решения, а есть не способные, не имеющие для этого достаточных компетенций, им необходимо ссылаться на выводы, полученные приверженцами своей школы. Те, кто не в состоянии совершать иджтихад, должен следовать мнению безусловного авторитета (таклид)⁴.

Анализ этого суждения позволяет сделать вывод о том, что в целом богослов настаивал на классическом подходе к способу выведения исламских норм

¹ Там же. С. 135.

² Там же.

³ Юзеев А.Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XXв.). Казань: ТКИ, 2012. С. 99.

⁴ Там же.

вообще и к иджтихаду в частности. То есть в этом отношении его позиция была созвучна настроениям представителей мусульманской интеллектуальной элиты, которые само понятие «иджтихад» делили на уровни. При этом «абсолютным» Курсави считал иджтихад лишь умозрительно, поскольку затруднительна его практическая реализация. Аргументирует такой вывод высказанное Курсави утверждение о том, что решения выносятся, в частности «о землях наших», на основании положений, утвержденных «его масхабом». Из данного конкретного контекста понятно, что «его» – значит Абу Ханифы¹. При этом общий смысл рассуждений Курсави сводится к тому, что ограничиваться мнением только Абу Ханифы не стоит, нужно привлекать все мнения и суждения, которые высказывают авторитетные богословы ханафитского мазхаба. Тем более, как можно судить по изложенному Курсави, это необходимо в случаях расхождения точек зрения. Например, Мухаммад и Абу Йусуф не всегда сходились во мнениях со своим учителем, так как к решению богословских проблем подходили с различных методологических позиций. Это еще более актуализирует необходимость тщательной перепроверки выводов, установления их соответствия Корану и Сунне, а также учета текущих реалий и региональных особенностей.

Итак, анализ показывает, что Г. Курсави, будучи приверженцем ханафитского мазхаба и в определенном смысле классицистом в вопросах мусульманского права, придерживался модернистских позиций. Это выразилось в его осуждении мулл, малограмотных, закоснелых, которые стремились навсегда и безвозвратно закрыть «врата иджтихада» и слепо, безоговорочно, без оглядки на время и ситуацию следовать за мнением лишь одного авторитета – Абу Ханифы. При этом прогрессивность взглядов Курсави очевидна в том, что авторитетами он считал и других богословов, а саму богословскую школу относил к более сложносочиненным явлениям, чем основанный только на идеях Абу Ханифы конструкт. Целый ряд его учеников в лице, в частности, Мухаммада, ‘Абдаллы ибн Мубарака, Зуфа-

¹ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад) Пер. с араб. Казань, ТКИ, 2005. С. 189.

ра и др., которые часто высказывали мнения, отличные от точки зрения имама, – это тоже достойные специалисты, мнение которых после тщательной выверки по Корану и Сунне может послужить основанием для вынесения решения. Г. Курсави утверждал при этом, что вопрос относительно предпочтительности одного мнения над другим должен решаться с привлечением весомых аргументов и понимания того, насколько достоверны изложенные факты и сильны доказательства. В этом, как показывает анализ, и заключается расхождение позиций Г. Курсави и Г. Утыз-Имяни, считавшим, что только строгое следование Абу Ханифе – это и есть условие принятия единственно верного решения, в то время как первый из названных богословов не отрицал, а в некоторых случаях даже настаивал на том, что необходимо тщательное изучение мнения всех представителей мазхаба. При этом Курсави, о чем мы заявляли выше, принятие той или иной позиции относительно законности и предпочтительности фетвы считал возможным только после проверки ее соответствия Корану, Сунне и иджма‘.

Идеи Курсави распространились не только при жизни самого богослова, но и получили продолжение в трудах его последователей, один из которых для достижения цели настоящего исследования представляет особый интерес.

Так, огромное значение идеи Курсави имели на формирование мировоззрения богослова с бесчисленным множеством регалий – Ш. Марджани. Просветитель, писатель, педагог, признанный крупнейшим историком своего времени, он заинтересовался убеждениями Курсави еще будучи молодым человеком, получающим образование в Средней Азии. Почти сразу идеи указанного богослова нашли отклик в уме и душе Марджани, что обусловило их мировоззренческое родство.

Как и его предшественник, Марджани был против активно распространяемого в то время утверждения об окончании эпохи иджтихада. Свое несогласие Марджани выразил в труде «Назурат ал-хакк...», где эта тема и стала объектом рассмотрения автора, изложенного, правда, в относительно небольшой части. С

категорического опровержения мысли о том, что «врата иджтихада закрыты», Марджани и начинает приводить свои собственные доводы¹. Не отступая от традиции, автор ссылается на высказывания исламских богословов, известность которых к тому времени была очевидной, и последовательно к каждому из них выдвигает контраргументы. Ставя в приоритет Коран, Сунну, иджма' и кийас как обязательные источники, провозглашающие то, что надлежит к исполнению без каких-либо исключений невзирая на время и обстоятельства, Марджани делал исключение для тех случаев, когда практическое применение этих положений невозможно. Однако при этом степень такой «немогущности» должна быть установлена, что само по себе актуализирует идею о необходимости иджтихада.

Этого же мнения придерживались и другие ученые, считавшие, что иджтихад как явление не может быть устранен до тех пор, пока местом обитания человечества является этот мир, то есть до самого Судного дня. Ведь в жизни людей происходят изменения, часто одно событие принципиально отличается от другого, а оно – от последующего и т. д. Именно поэтому заявления о завершении времени иджтихада и отрицание необходимости муджтахидов как осуществляющих его специалистов безосновательны, ошибочны и несостоятельны².

Самостоятельный раздел в труде Марджани посвящен изложению его мнения относительно необходимости делить муджтахидов на две группы³. К первой относятся т. н. абсолютные муджтахиды, а ко второй – совершающие иджтихад не выходя за рамки своего мазхаба, выраженного позицией имама этой школы⁴. Для доказательства своего утверждения Марджани ссылается на труд Ибн Камала, ученого османской эпохи, у которого количество групп муджтахидов более детализировано: 1) знаток всех вопросов шариата; 2) специалист в определенном мазхабе; 3) специалист в конкретной области; 4) мукаллид, у которого ввиду его незнания основ права нет способности совершать иджтихад; 5) мукаллид, прово-

¹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак. Казань, 2014. С. 60.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 63.

⁴ Там же. С. 111.

дящий анализ (тарджих); 6) мукаллид, знающий доводы и степень их доказательности; 7) мукаллид, не имеющий способности совершать ничего из перечисленного. С такой классификацией Марджани не согласен, поскольку, по его мнению, в категорию муджтахидов попадает лишь ограниченное число богословов, прежде всего Абу Ханифа, в то время как способности и полномочия к иджтихаду имели и другие богословы, в том числе и ученики самого Абу Ханифы, иногда по некоторым вопросам с ним не соглашавшиеся. Так, отнесенные согласно вышеприведенной классификации к муджтахидам одного мазхаба Абу Йусуф и Зуфар нередко высказывали собственные суждения и вступали в дискуссию с основателем ханафитской правовой школы. Приведенные факты подтверждают, во-первых, тщательность подхода Марджани к разбираемому вопросу, во-вторых, признание им законности иджтихада, способности к которому, а это по сути третий вывод, он приписывает к довольно развернутому кругу муджтахидов.

Ш. Марджани с такой же присущей ему исследовательской скрупулезностью решает вопрос о статусе мукаллида. Критикуя утверждаемую некоторым его оппонентами безусловность приоритета вывода муджтахида над мнением мукаллида, он считает, что степень муджтахида сама по себе не основание для слепого повиновения, если есть иные аргументы¹, а несогласие с муджтахидом еще повод быть мукаллидом². Более того, из мнений, высказанных разными муджтахидами, верующий имеет право выбирать предпочтительное. Подкрепляет свои слова Марджани еще одним источником – трудом Ибн Хумама «Фатх ал-кадир». Названный богослов пишет о том, что никто и ничего не может вынудить верующего безосновательно следовать за муджтахидом. Такое повиновение по факту возможно лишь в случае необходимости, о чем в аяте Корана сказано предельно ясно: «Спрашивайте у знающих, если вы не знаете» 14:43³.

¹ Коран и Сунна.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардййат ал-‘иша ва ин лам йагыб аш-шафак. Казань, 2014. С. 64.

³ Там же. С. 66.

Обращает на себя внимание и еще один вывод Марджани, сделанный им по результатам анализа посвященных данной тематике трудов. Так, он соглашается с мнением богослова маликитского мазхаба ал-Карафи, который отрицал необходимость следовать только за одним муджтахидом и только ограничиваясь рамками одного мазхаба. По его мнению, с которым солидарен Марджани, любой принявший ислам человек, и такое было даже во времени Пророка, может последовать за мнением представителя другой школы и получить от него фетву¹.

В результате анализа вышеприведенных фактов можно сделать вывод о характере и специфике позиции Марджани в отношении вопросов иджтихада. Безусловно, всё свидетельствует в пользу того, что указанный богослов придерживался модернистских позиций, пытаясь аргументированно доказать несостоятельность и ошибочность тезиса о прекращении эпохи иджтихада. Напротив, Марджани популяризировал среди представителей татарской богословской мысли идею о свободе иджтихада и/или предпочтительности таклида. Поскольку малограмотные имамы считали следование одному мазхабу обязательным, то позиция Марджани в этом контексте, безусловно, отличается высокой степенью либеральности. При этом она не выходила за классические рамки догматов ханафитского мазхаба, о чем свидетельствуют и характер трудов Марджани, и стилистика его рассуждений, и предметы исследования, например, написанный им комментарий к положениям ханафитской школы, изложенным ан-Насафи.

Продолжателем идей Ш. Марджани был другой известный богослов – основоположник медресе «Мухаммадия» Г. Баруди. Несмотря на то, что у него нет отдельного трактата, посвященного проблеме иджтихада, он высказывал свои идеи по этому поводу на страницах журнала, а также устно излагал, когда находился среди верующих.

Так, в одной из статей он писал: «В том случае, когда какое-либо законоположение (хукм) подтверждено доказательством, и это доказательство является истинным и ясным, следует его с радостью принять. Его следует принимать всегда,

¹ Там же.

несмотря на то что оно противоречит мазхабу, привычным представлениям, традициям, оставшимся от предков, тому, что ты узнал от своих учителей. В религии истина превыше предков, учителей и основоположников мазхабов. Каждый должен пожертвовать своими идеями и мазхабом ради религии и ее установлений. Если же ты, получив ясное, аргументированное законоположение, скажешь: “В моем мазхабе, у моих учителей, предков, в опыте было по-иному”, то ты пожертвуешь истиной ради упомянутого. Тем самым ты впадешь в великое заблуждение и станешь противоречить айатам, упомянутым выше. Да сохранит Аллах от этого»¹.

Свои идеи касательно иджтихада и соотношения мазхабов с основными источниками ислама богослов реализовывал на практике. В частности, после смерти Зайнуллы ишана Расулева, читая проповедь перед погребальной молитвой, Г. Баруди сказал: «Заочное совершение погребальной молитвы подтверждается Сунной. Известно, что Посланник Аллаха и его сподвижники в Медине совершили погребальную молитву, когда узнали о смерти Наджаши, правителя Эфиопии. Несмотря на то, что в нашем мазхабе это не приветствуется, оно есть в других мазхабах. Мазхабы не могут запретить то, что подтверждается Сунной»².

Также свою точку зрения относительно иджтихада выразил известный татарский просветитель Габдулла Буби. Этой проблеме он посвятил отдельный трактат «Прошло ли время иджтихада?» (Казань, 1909). Эта работа, будучи переводом, а иногда и пересказом содержания книги известного толкователя Корана Ибн ал-Каййима³, по большей части представляла собой публицистический текст, рассчитанный на широкую аудиторию и потому, очевидно, насыщенный эмоционально окрашенными языковыми средствами.

Таковыми же стилистически раскрепощенными были высказывания Г. Буби относительно иджтихада, заявления о прекращении которого автор подверг рез-

¹ Баруди Г. Тэфсир // Эд-дин вэ эл-эдэб. 1916. №13. С. 350.

² Түнтәри М.-Н. Олугъ мосыйбәт. Шәйхе Зәйнуллаһ хәзрәтнең вафаты; тәржемәи хәле. - 1335/1917. №6. 138-142 б.; №7. 155-166 б.

³ Так у Г. Буби. Настоящее название «И‘лам ал-мувакка‘ина ‘ан рабби ал-‘аламин».

кой критике, употребив в работе определения «ничтожная идея», «глупо тратить время на опровержение этих слов» и пр. Он считает, что приписывать способность к иджтихаду только имамам-основоположникам мазхабов нельзя, ибо нелепо полагать, что понимание Корана доступно исключительно им. Будучи настроенным на прогресс, в том числе технологический, Г. Буби видел причиной отставания мусульманской уммы в науке, экономике, культуре распространение убеждения о необходимости повиновения решениям богословов и отказе от погружения в глубокие смыслы Корана. Более того, он считает, что множество айатов, касающихся божественных творений и исполнение которых отвечало бы актуальным потребностям людей, «отстранились от их изучения» по причине установившегося в среде необразованных верующих таклида. Чрезмерное увлечение вопросами права затмевает подход к кораническим положениям, которыми может регламентироваться обычная жизнь, повседневно-бытовая, например. А в этом, как считает Г. Буби, и есть одна из причин отсталости мусульманской уммы»¹.

Следует подчеркнуть наличие и еще одной важной мысли в рассуждениях названного автора. В подобном отношении к пониманию сути религии он видит причину распрей между мусульманами. По его мнению, вполне логично, что нежелание совместно искать истину, изучать вопрос и находить решения, а именно так поступали богословы ранней эпохи, приводит к слепому, необдуманному следованию за имамами. А если учесть, что авторитет в этом смысле может быть у разных мусульман свой, то и повод для взаимных обвинений становится очевидным. При этом Г. Буби не отрицает наличия расхождений точек зрения между сподвижниками Пророка и даже между ним самим и его последователями. Однако, по его заявлению, они, совершая иджтихад, не опускались до обвинений в неверии, заблуждении или слепости, не враждовали друг с другом, не критиковали за мнение². Наоборот, в таком подходе Г. Буби видел свободу, прогрессивность

¹ Там же. С. 3.

² Там же.

взглядов, считая, что именно это, по замыслу Всевышнего, и отличает мусульманскую умму от представителей других религий.

Идею таклида как безоговорочного подражания и отказа от поиска истины путем размышления над текстами Корана и Сунны Г. Буби опровергает на примере поведения язычников Мекки, которые нежелание принять ислам объясняли стремлением во что бы то ни стало удержаться на позициях предков. В качестве аргумента автор приводит аят «Им говорят: “Следуйте ниспосланному Аллахом”, а они отвечают: “Нет! Мы последуем только тому, что нам заповедали наши отцы» 2:170. Продолжая разворачивать нить своих рассуждений, Г. Буби подобное отношение приписывает и мусульманам, которые, по его мнению, зная этот коранический текст, и сами стали такими, как и его действующие лица, то есть язычниками. Комментируя хадис пророка Мухаммада «Вы последуете путем тех, кто жил до вас...», Буби с сожалением констатирует, что именно это и происходит¹.

Примечательно, что Буби предпринимает попытку выяснить, в чем причина сложившейся ситуации. Так, в числе прочего, он узревает в ней и подоплеку политического характера. По его мнению, распространение идеи отказа от иджитхада было выгодно представителям мусульманской элиты. Автор со свойственной ему эмоциональной свободой и несдержанностью выражений называет их «тиранами» и «притеснителями», утверждая, что невежество и интеллектуальная темнота мусульман – суть интереса правителей, в то время как знание и просвещение народа вызывают у них страх, поскольку угрожают лишением власти, почестей, богатств и пр. В этой связи идея о безоговорочности таклида служит правителям своеобразным защитным куполом, так как очевидно, что гораздо легче и безопаснее управлять не способными к размышлению людьми. При этом «тираны», не ограничиваясь только распространением обозначенной выше идеологии, нередко

¹ Там же. С. 8.

прибегали к шантажу, угрозам, подкупу, чтобы принудить богослов утверждать об окончательном закрытии «врат иджихада»¹.

Неопровержимый аргумент Буби находит и в Коране, где в одном из аятов утверждается, что те, кого Аллах наставил на прямой путь, – это и есть «обладатели разума» 39:17-18.

Кроме вышеприведенного аргумента, Буби приводит и другие. Так, по его мнению, не вступают в противоречие сказанному и точки зрения ал-Газали, Абу Ханифы, Шафи‘и и других авторитетных богословов. Более того, первый из названных богословов, как указывает Буби, и сам стал более тщательно изучать доводы основоположников разных мазхабов, тем самым оставив таклид².

В контексте обозначенной темы представляет интерес и позиция Буби относительно безоговорочности авторитета и других богословов. Так, приводя их собственные высказывания в качестве аргументов, утверждает, что, например, имам Абу Ханифа сам заявил своим последователям о необходимости в случае противоречия его позиции Корану и Сунне воздержаться или даже отказаться от следования ей. А имам Малик ибн Анас, называя себя обычным человеком, не отрицал, что может ошибаться. Аналогичная ситуация и с имамом аш-Шафи‘и, который под таклидом подразумевал следование только за посланником Аллаха, а остальные должны приводить доводы. Имам Ахмад также считал, что непосредственное следование допустимо только лишь за Пророком и далее – за его сподвижниками. Таким образом, Буби приходит к выводу: слепое следование мусульманам запрещено³.

Г. Буби ссылается и на источники ханафитского мазхаба. Так, он пишет о том, что хотя ханафиты разделились во мнениях относительно допустимости назначать кадием не являющегося муджтахидом⁴, в основном они единодушны по поводу возможности выдвигать последнего на должность муфтия. То есть, Буби

¹ Там же. С. 5.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 13.

видит в позициях ханафитов идею о том, что назначение мукаллида на те или иные административные должности вполне допустимо и не противоречит религиозным нормам.

Концептуальное ядро мировоззренческой позиции Г. Буби заключалось в утверждении ислама как религии, регламентирующей абсолютно все сферы жизни, религии боговдохновенной и совершенной, а Корана как главного источника – проводника установлений этой религии. Поэтому нет нужды следовать за кем-либо, если не изучать законы ислама и не делать выводы применительно к текущему времени. Таклид, по мнению Буби, не только лишает мусульман права на развитие, прогресс и процветание, но и оценивается им как неисполнение повеления Законодателя. Буби считает, что ислам может ждать та же горькая участь, какая она была у христианства, гонимого во времена невежественного средневековья.

Исламская религия никогда и никоим образом не препятствовала науке и стремлению ее последователей к знаниям. Напротив, разумность, рассудительность, прилежание в получении знаний – вот что декларируется Кораном. Не случайно в трудах богословов прошлого, как справедливо отмечает Буби, много слов признания и даже восхваления философам Античности даже при том, что ими может отмечаться несоответствие идей греческих мудрецов современности, в то время как Коран и Сунна – источники незыблемой мудрости.

Однако Буби не ограничивается заявлениями только в положительном ключе. С сожалением он указывает на схоластичность, распространившуюся в каламе, когда богословы в стремлении к формализации занимаются лишь частными вопросами, а в сфере тафсира активно используют большое количество преданий, в том числе и недостаточно проверенных на предмет достоверности, в результате чего ключевым положениям Корана может уделяться неоправданно меньшее внимание.

Буби считает, что разногласия в широком смысле этого понятия – это путь приближения к истине. Но данный тезис актуален лишь в том случае, когда мусульманской уммой оно адекватно использовано. Между тем современное разно-

гласие вовсе не является «милостью», так как оно представляет собой противостояние, в которое вовлечены мусульмане с разных концов света и в основе которого вражда, взаимные обвинения, ненависть и т.д. В этом Буби видит принципиальное отличие мусульман эпохи начала распространения ислама от современных. Между первыми не было той фанатичности и неспособности понять и в случае необходимости принять точку зрения оппонента. Широта взглядов, умение видеть специфику текущей ситуации и анализировать проблему с разных позволяли факихам прошлого делать правильные выводы, находить решения, удовлетворяющие потребностям живших в то время людей.

Буби выступает противником идеи о недопустимости следования за мнениями имамов разных мазхабов, считая, что если эти положения аргументированы положениями шариата, то они принесут гораздо больше пользы всей мусульманской умме.

В рамках своей изобличающей отвержение иджтихада позиции Г. Буби обрушивается с критикой и в отношении ситуации, когда в мечетях, расположенных в местах проживания представителей разных мазхабов, наличествуют четыре михраба, считая данную тенденцию прямым следствием популяризации таклида. Буби ссылается на то, что со времен Пророка и затем праведных халифов мусульмане молились только с одним имамом и с одним михрабом. И иная ситуация, которой сам Буби был непосредственным свидетелем, квалифицируется им не иначе как мазхабическим фанатизмом, ведущим к расколу в мусульманской умме.

В сочинении Ибн ал-Каййима Буби также находит доказательства справедливости своих утверждений. Так, он указывает на позицию названного автора, согласно которой таклид – это так или иначе принятие довода, что само по себе требует некоторого размышления, в результате которого принимающий этот довод уже не мукаллид, а мустадил. В логике рассуждений богослова из этого допущения следует вывод: если таклид основан на бездумном принятии довода, то он становится не только безосновательным, но и противоречащим Корану и Сунне, так как мысль, не подтвержденная аргументами, – это всего лишь предположение,

в то время как следовать надо, и это не оспаривается ни одним из мазхабов, только истинным положениям шариата¹.

При этом, Г. Буби, как и Ибн ал-Каййим, не отрицает, что ошибки вполне могут быть и у муджахидов, ибо, о чем речь шла выше, такова природа человека, созданного Творцом. С практической точки зрения, по мнению автора, важно решить следующий вопрос: если ошибочность суждений имама допустима и не отрицается, то почему бы мукаллиду не обращаться только к Корану и Сунне? Однако и этот вопрос Буби считает не умаляющим право на совершение иджтихада, подкрепляя свое мнение примерами из жизни Пророка и его сподвижников.

Будучи человеком разносторонних интересов и познаний, Буби по завершении своих размышлений приходит к выводу о том, что таклид как таковой не противоречит природе человека, более того, это Богом заложенная способность. Так, дитя следует за матерью, порой копируя ее в поведении и словах, жена следует за мужем, ученики – за своим учителем и т. д. При этом не всегда человек, следующий за кем-то, делает это осмысленно, вдумчиво. Именно от такого таклида предостерегает Буби, считая, что над искоренением его надо работать путем получения знаний, усердия, прилежания, развития практических навыков, получения жизненного опыта.

Не раз в течение своего эмоционального повествования, Буби заявляет о том, что пока не будет преодолена эта «безоговорочность таклида», мусульмане не смогут стать единой, крепкой, развитой и процветающей во всех сферах жизни уммой.

Интересен и такой вывод Буби. По его утверждению, таклид в его время имеет две формы: 1) следование за имамами в религиозных вопросах, 2) доходящее до слепого подражания следование нравам чуждой культуры, нетрадиционным ценностям и современным порокам. Относительно второй формы таклида Буби категоричен: он видит в ней отход от шариата и резко осуждает.

¹ Там же. С. 24.

Современник Буби, известный богослов и журналист М. Бигиев, также затронул проблему иджтихада в своих трудах. Однако в отличие от первого, он посвящает ей не отдельный труд, а введение к нескольким трактатам.

В частности, во введении к «ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а» («Консенсусы в основах шариата»), к труду андалузского богослова аш-Шатиби¹, М. Бигиев выступает с критикой некоторых особенностей исламской юриспруденции (фикха). На его взгляд, наука фикх обладает двумя недостатками: первый заключается в том, что в ней глубоко проработан раздел «Ибада» (Поклонения), но не в полной мере представлен раздел «Му‘амалат» (Взаимоотношения). В частности, недостаточно глубоко проработаны проблемы общих прав, прав человека и личности, а также некоторые вопросы управления государством. Вторая проблема, которую видит М. Бигиев, заключается в том, что в некоторых главах правоведческих трудов приводятся невыполнимые указания, которые противоречат принципу справедливости². Причину этих «недостатков» исламского права Бигиев видит в изъянах методологии фикха. Он считает, что основы исламского права ограничены их привязанностью к арабской среде и границами распространения предания. По его мнению, богословы уделяли излишнее внимание аргументации второстепенных вопросов и недостаточное – «важным вещам»³.

В трактате «Озын көннәрдә руза» М. Бигиев выступает с резким осуждением таклида. В частности, он заявляет: «Утверждение о том, что “необходимо следовать (таклид) одному из имеющихся или могущих появиться мазхабов”, означает, если говорить открыто, не что иное, как заявление о том, что эти мазхабы отменили (наسخ) Коран или отменяют его»⁴. Развивая эту идею далее, Бигиев указывает на пагубные, с его точки зрения, последствия, коснувшиеся мусульманской уммы. Согласно его мнению, таклид привел к бедствию – к полному застою (су-

¹ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 790 г.).

² Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / Муса Бигиев; Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. С. 38.

³ Там же. С. 40.

⁴ Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 149.

кут куллий) в мозгах и душах уммы и полностью вывел из употребления исламский шариат. Все вышеперечисленное стало причиной политических и социальных бедствий¹.

По мнению Бигиева, недопустимо сужать пути жизнедеятельности человека и общества, и целью установления иджтихада была реализация многообразия, заложенного в божественных творениях².

Аргументируя свою точку зрения, он часто ссылается на айаты Корана, а также на идеи известного андалузского богослова Мухиддина ибн ал-'Араби, приводит цитаты из его трактата «Футухат ал-маккийя» («Мекканские озарения»).

Свое внимание на проблему иджтихада обратил и современник М. Бигиева, известный богослов, просветитель, муфтий Р. Фахретдин. В тезисе о необходимости закрытия врат иджтихада и следовании только одному мазхабу он видит не соответствующую современным реалиям тенденцию, результатом которой может стать значительное усложнение в исповедании религии мусульманами, особенно в практической ее части. По мнению богослова, запрет на использование выводов различных имамов (талфик) накладывает ограничения, что само по себе создает трудности, например, если мусульманину в силу объективных обстоятельств, в частности территориальной удаленности, нет возможности обратиться к имаму своего мазхаба. М. Бигиев анализирует поведение в этом и в других подобных случаях мусульман первых веков (салаф) и приходит к выводу, что они, безусловно, следовали повелениям Корана и Сунны. Однако если ответы на свои вопросы они не находили, то обращались за разъяснениями к тому имаму, кто, во-первых, был компетентен в решении этой проблемы, во-вторых, мог всё доступно изложить³. Доводы о том, что последующие поколения мусульман не в состоянии понимать Коран и Сунну и среди них никак не могут быть муджтахиды, а если и появятся, то они грешны, Бигиев сокрушительно опровергал эту идею, ссылаясь на

¹ Там же.

² Там же. С. 152.

³ Фәхретдин Р. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995. Б. 175.

исторические данные, священные писания, обширный материал из богословских трудов прошлого.

Еще глубже эти идеи богослов выражает в своем сборнике «Дини вә ижтимагый мәсьәләләр». Он подвергает резкой критике такие высказывания: «Врата иджтихада закрыты», «В наше время верующие должны следовать одному из четырех мазхабов», «Следование одному из четырех мазхабов является следованием за пророком Мухаммадом». Ссылаясь на аят «Спрашивайте у знающих, если вы не знаете» 21:7, Р. Фахретдин указывает: «В данном аяте речь идет не о следовании одному из четырех мазхабов, а о том, что верующий человек обязан познавать то, что ему неизвестно»¹.

Продолжая аргументацию, богослов указывает: «В одном из хадисов пророка Мухаммада сказано, что он является последним пророком, и это для верующего – обязательный столп веры. В то же время ни в Коране, ни в хадисах не сообщается ни о “последнем муджтахиде”, ни о том, что после четвертого века (по хиджре – А.Р.) не будет муджтахидов. Каким же образом это может превратиться в предмет веры?»² Р. Фахретдин сравнивает высказывание о том, что время иджтихада вышло, с тезисами «вышло время медицины» или «вышло время юридических наук». Более того, он заявляет: «Слова о том, что “время иджтихада вышло”, подобны заявлению о том, что в наше время Коран и Сунна не могут использоваться как богословская аргументация»³.

Богослов сокрушается о том, что идея о закрытии врат иджтихада стала причиной регресса исламской уммы, обусловила ее отставание в социально-политической сфере. Он указывает: «Исламская умма, подарившая миру такие личности, как Абу Ханифа, аш-Шафи‘и, Лайс ибн Малик, Ахмад, Ибн Рушд, Ибн Хазм, Йайхья ибн Му‘ин, на сегодняшний день оказалась немоцной. В настоящее время личностей, сравнимых с ал-Газали, аз-Захаби, Ибн Теймией, Ибн Халду-

¹ Фәхреддин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. С. 75.

² Там же.

³ Там же.

ном, Ибн ал-Кайимом, Ибн Хумамом и Ибн Хаджаром, готовят только в Сорбонне и Оксфорде»¹.

Продолжая критиковать идею об обязательном следовании мазхабам, богослов указывает: «Если бы следование одному из верных мазхабов было подобно следованию посланнику Аллаха, то следование Корану и Сунне было бы еще более приоритетным. Ведь основоположники этих мазхабов, а также их ученики запрещали следовать за ними тем, кто не знает их аргументации»².

Подводя итог, Р. Фахретдин делает вывод: «Те, кто способен, должны действовать согласно предписаниям Корана и хадисов, а те, кто не способен это делать, должны спрашивать у тех, кто обладает способностью понимания Корана и хадисов»³.

Однако осознавая, что иджтихадом может заниматься исключительно специалист-факих, богослов определяет требования, предъявляемые к муджтахиду. Среди них он выделяет следующие. Во-первых, знание Корана и Сунны, при этом он оговаривается, что от муджтахида не требуется знание всех айатов и хадисов наизусть. Он должен знать те, из которых выносятся законоположения шариата. Однако он должен разбираться в вопросах достоверности хадисов и надежности их передатчиков. Во-вторых, муджтахид должен знать арабский язык в той мере, чтобы правильно понимать священные тексты. В-третьих, от него требуется знание науки усул ал-фикх (основы права). В-четвертых, ему необходимо иметь представление об отмененных и отменяющих айатах и хадисах.

Таким образом, проблема иджтихада, его действительности не нова для татарских богословов. Анализ основных источников ислама, а также богословских трактатов более раннего периода позволил выявить следующее: во-первых, противоречивость самой проблематики, во-вторых, идея о закрытии врат иджтихада начала приобретать актуальность в связи с вопросами, возникавшими относи-

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 77.

³ Там же.

тельно квалификации богословов, в-третьих, сам инструмент иджтихада сохранял свою актуальность в течение всей истории исламского правотворчества.

Богословы-правоведы предлагали различные варианты решения проблемы иджтихада и его правомерности. Хотя некоторые исследователи и пытаются показать негативные результаты богословских решений, которые якобы привели к застою богословской мысли, однако в то же время было и позитивное влияние. Попытки решения данной проблемы привели к постепенному формированию классификации богословов «табакат ал-фукаха». Кроме того, сформировалась целая система требований к квалификации богослова, желающего заняться решением новых вопросов, которые продолжали возникать перед мусульманской уммой в ходе ее исторического развития.

Таким образом, анализ идей татарских богословов касательно проблемы соотношения таклида и иджтихада показывает, что в конце XVIII – начале XIX в. богословы отдавали предпочтение таклиду, а иджтихад ограничивали рамками мазхаба (ифта). Далее мы наблюдаем процесс трансформации богословской мысли, когда социально-экономические изменения в обществе обусловили приоритетность у татарских богословов иджтихада. И в начале XX в. наблюдается тенденция к предпочтению абсолютного иджтихада. Если такие богословы, как, например, Г. Утыз-Имяни, в своих трудах прибегают к аргументации посредством классических ханафитских трудов по праву и уделяют большее внимание аутентичности информации, то богословы следующих поколений – Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, Р. Фахретдин – непосредственно обращаются к основным источникам ислама, а именно к Корану и Сунне.

Однако даже богословы, которые ратуют за абсолютный иджтихад, утверждают, что он является инструментом правотворчества не для всех. Так, практически все богословы бескомпромиссны в вопросах установления требований к муджтахиду. Например, в числе прочего он должен безупречно владеть всеми тонкостями грамматики и стилистики арабского языка, располагать большим и насыщенным персональным тезаурусом, знать, какое конкретное значение имело слово во время Пророка и как оно могло измениться. Особенно это касается тех,

для кого арабский язык не является родным и кому приходится иметь дело с переводами либо самостоятельно переводить тексты. Еще одно безусловное требование – знания Корана, в том числе истории ниспослания аятов и категории каждого из них (например, является ли тот или иной аят отменяющим), большого числа комментариев (тафсиров), желательно написанных разными авторами. Кроме того, муджтахид – это специалист по Сунне. Особенно это актуально в той связи, что хадисы могут касаться частных вопросов, беспрецедентных случаев или быть отмененными более поздними хадисами. Требованиями к муджтахидам являются также владение методикой установления достоверности источников, общая грамотность, эрудированность, чистый и ясный ум. Не последним по значимости условием будет и умение хорошо и правильно говорить, доступно излагать мысли. В противном случае обратившийся к муджтахиду мусульманин или совершенно не поймет сказанное, или исказит его суть и будет тиражировать такое решение как фетву, тем самым сея невежество и в результате отход от ислама¹. В качестве резюме отметим, что в настоящее время многие проблемы, связанные с иджтихадом, в той или иной мере решены, а само понятие «абсолютный иджтихад» не столь актуально, поскольку между всеми четырьмя мазхабами в ключевых вопросах права практически существует единство.

3.3. Становление идеи коллективного иджтихада среди мусульман Поволжья и Приуралья

Наряду с различными социальными, технологическими, экономическими и политическими изменениями, происходящими в обществе в настоящее время, сохраняется и актуальность проблемы иджтихада. В этой связи мыслители и богословы ищут новые подходы и методы к решению возникающих вопросов. Среди

¹ Такая фетва была дана бывшим муфтием Королевства Саудовская Аравия Ибн Базом (1912–1999).

них можно выделить идею коллективного иджтихада, парадигму коранитов и теорию о целях шариата.

Одной из современных правовых теорий в исламе, которая нашла широкое практическое применение, является идея о коллективном иджтихаде. Однако следует отметить, что она не нова для исламского мира. В ее основе лежат как коранические айаты «и советуйся с ними о делах» 3:159 и «и решают свои дела по взаимному совету между ними» 42:38, а также и деяния, и слова пророка Мухаммада. Например, следующая рекомендация дана прямым текстом в одном из хадисов. Передается от Са‘ида ибн ал-Мусайиба, от ‘Али, который сказал: «Я спросил: “О Посланник Аллаха, иногда в нашей жизни происходят события, не упомянутые ни в Коране, ни в твоей Сунне?” Он ответил: “В этом случае соберите знатоков из числа верующих и проведите совет между собой, и не принимайте решение на основе мнения одного человека”»¹.

Традиция коллективного иджтихада продолжила свое существование и после пророка Мухаммада. В частности, приводится предание, что Абу Бакр, пытаясь, найти решение возникающих вопросов, обращался к Корану и Сунне. Если эти источники не содержали необходимую информацию, он обращался к верующим с вопросом: «Известно ли им, каким образом Пророк решал этот вопрос?» Если же ответ и после этого не удавалось найти, то он собирал наиболее грамотных из мусульман, чтобы принять решение в совещательной форме, основываясь на мнении большинства². Эта традиция нашла продолжение и во время правления ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза³. Также ее можно увидеть и в методологии Абу Ханифы, который обсуждал полученные вопросы совместно со своими учениками во время занятий, о чем было сказано выше.

В богословской литературе понятию «коллективный иджтихад» дается следующее определение: «Приложение усилий большинством богословов с целью

¹ Ал-Хайсами ‘А. Маджма‘ аз-зава‘ид ва манба‘ ал-фава‘ид. Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘араби, 1982. Т.1. С. 178.

² Аш-Шарафи ‘А. ал-Иджтихад ал-джама‘и фи ат-ташри‘ ал-ислами. Катар: Китаб ал-умма, 1998. С. 48.

³ Халлаф ‘А. ‘Илму усул ал-фикх / Абдулваххаб Халлаф. Казань: РИУ. С. 50.

проверки гипотезы и последующего вынесения вердикта шариата посредством его выведения/извлечения (из Корана и Сунны), возникающее в результате единогласного мнения или мнения большинства после проведения совещательных процедур»¹. По своей сути коллективный иджтихад отличается от индивидуального лишь тем, что для его осуществления необходимо проведение совещательных процедур и голосования, во всем остальном его методология ничем не отличается от второго.

Инструментом коллективного иджтихада могут быть советы улемов, комиссии, исследовательские центры, конференции². Вердикт (фетва) выносится только в том случае, если за него проголосовало большинство участников процесса. Если богословы пришли к единому мнению без совещательных процедур, то это не является коллективным иджтихадом, а представляет собой согласие. В этом заключается отличие коллективного иджтихада от иджма‘.

К особенностям и преимуществам коллективного иджтихада богословы относят: возможность более полного охвата всех известных богословских текстов, случаев иджма‘ и разногласий между богословами; возможность точнее выявить природу иджма‘, является ли она установленным положением шариата или же может меняться в зависимости от каких-либо условий; возможность наиболее полно выявить причины ниспослания священных текстов; возможность охватить экономические, социальные, политические аспекты решаемого вопроса³. Кроме этого, коллективный иджтихад представляет собой реализацию принципа совещательности, дает возможность избежать влияния чьих-либо личных предпочтений и принять более точное и верное решение, является своего рода заменой иджма‘, позволяет минимизировать риски от принятия неоптимальных решений, дает возможность решать современные проблемы на глобальном уровне, способствует

¹ Аш-Шарафи ‘А. ал-Иджтихад ал-джама‘и фи ат-ташри‘ ал-ислами. Катар: Китаб ал-умма, 1998. С. 46.

² Там же. С. 47.

³ Тахташ Х. Дарурат ан-нахдж ат-ташаури фи ал-иджтихад ал-фикхи ал-му‘асир // Алуках. URL: <https://www.alukah.net/sharia/0/32078/> (дата обращения: 16.05.20).

объединению мусульманской уммы, является инструментом взаимодополнения компетенций специалистов различных областей знания¹.

Мусульманским богословам видятся три основные сферы применения коллективного иджтихада: решение современных богословских проблем, выбор наиболее предпочтительных богословских вердиктов из уже имеющихся и решение проблем, в которых те или иные обстоятельства могут меняться в зависимости от времени и места.

Основные источники ислама ограничены текстами Корана и хадисов, а ситуации, возникающие в жизни верующих, не ограничены. В этой связи перед богословами каждого исторического периода возникают новые вопросы, требующие богословского заключения и вердикта. Например, с появлением книгопечатания стала актуальной проблема, допустимо ли издавать Коран и другие религиозные книги. К современным же в качестве примера можно отнести вопросы, связанные с клонированием, созданием банков материнского молока, банков спермы и многие другие. Решение данных вопросов зачастую является междисциплинарным и нуждается в привлечении к работе или даже во включении в состав богословских советов соответствующих специалистов².

Вторая сфера является более узкой, специализированной и зачастую связана с кодификацией норм исламского права. Как известно, за более чем тысячелетнюю историю ислама богословами четырех суннитских мазхабов было вынесено большое количество вердиктов. Процессы кодификации этих норм требуют выбора наиболее оптимального для практического применения и в то же время самого верного с точки зрения богословия решения. Применение коллективного иджтихада в данном случае дает возможность избежать влияния мазхабического фанатизма, слепой, безотчетной приверженности тем или иным политическим идеям и т.д.³

¹ Аш-Шарафи 'А. ал-Иджтихад ал-джама'и фи ат-ташри' ал-ислами. Катар: Китаб ал-умма, 1998. С. 77-90.

² Там же. С. 108–110.

³ Там же С. 111–114.

И, наконец, третья сфера применения коллективного иджтихада ориентирована на решение богословских вопросов, обстоятельства которых могут меняться в зависимости от времени или места. Изменение обстоятельств фактически ставит перед богословами новую задачу, которую необходимо решить, используя обновленные данные с учетом интересов верующих. Одним из примеров подобных правовых решений является вердикт ‘Усмана ибн ‘Аффана относительно заблудших верблюдов. Если пророк Мухаммад повелел оставлять их на свободном пастбище, чтобы хозяева могли найти их, то ‘Усман ибн ‘Аффан принял решение продавать их и возмещать их хозяевам стоимость. Данное решение было обусловлено изменением общества в худшую сторону – упадком нравственности, когда граждане начали посягать на чужое имущество¹. Вторым примером может служить отмена уголовного наказания за воровство во времена халифа ‘Умара в связи с засушливым годом².

К коллективному иджтихаду богословы предъявляют те же самые требования, как и к личному, с тем лишь различием, что этим требованиям должны соответствовать все члены совещательного органа³. Инструментом реализации коллективного иджтихада являются различные богословские советы, комиссии, комитеты, советы улемов. Работа этих институтов рассматривается в других разделах данного исследования.

Хотя в своем современном виде идейная парадигма коранитов начала формироваться в конце XIX – начале XX в., зачатки их идеологии можно обнаружить в наследии шиитов, хариджитов, му‘тазилитов. Представители всех этих течений отказывались признавать ту или иную часть Сунны. Если шииты отдавали предпочтение преданиям от людей, верных ‘Али, то хариджиты ограничили круг передатчиков только теми сподвижниками, которые не приняли участие в противостоянии между ‘Али и Му‘авией. Му‘тазилиты же отрицали хадисы, противоречащие рациональным доводам и восприятию пятью органами чувств.

¹ Там же. С. 119.

² Там же. С. 121.

³ Там же. С. 59–76.

Известный современный сирийский богослов Бади‘ ал-Лаххам связывает появление коранитов с периодом жизни имама аш-Шафи‘и¹. В качестве аргумента он ссылается на его труд «ар-Рисала», где приводится монолог, посвященный апологетике Сунны². По словам богослова, идеи коранитов продолжали существовать в V и X веках хиджры (XIII и XVI вв.)³. Аргументируя свою точку зрения, он ссылается на произведения ал-Байхаки и ас-Суйути, где они также выступают в защиту второго источника ислама. В частности, ас-Суйути пишет: «Рафидиты и безбожники начали много говорить о том, что пророческая Сунна и хади-сы не могут быть использованы в качестве аргумента, а единственным доказательством является только Коран»⁴.

Формирование коранизма в его современном виде исследователи связывают с именем ‘Абдуллы Джакралави, начавшим активную проповедническую деятельность в 1902 г. в Лахоре⁵. Наиболее известными проповедниками идей этого течения в XX в. были Мухаммад Тауфик Сиддики, Махмуд Абу Райа, Абу Шади Ахмад Заки, Исмаил Адхам, Абу Зайд ад-Дамнахури и др⁶.

Основной идеей коранитов является признание Корана в качестве единственного священного источника ислама и отказ от текстов Сунны⁷. В качестве аргументов кораниты, в основном, заявляют, что Коран является самодостаточным источником, в котором Аллах подробно разъяснил все законы⁸, а Сунна, в

¹ Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? // Алиф. URL: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham/> (дата обращения: 17.05.20).

² Аш-Шафии М. ар-Рисала. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби у ауладуху, 1938. С. 369–389.

³ Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? // Алиф. URL: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham/>. (дата обращения: 17.05.20).

⁴ Ас-Суйути Дж. Мифтах ал-джанна фи ал-ихтиджадж би ас-Сунна. Пакистан, 2007. С. 56–57.

⁵ Бахш Х. ал-Кур’анийуна ва шубухатухум хаула ас-Сунна. Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. С. 19.

⁶ Там же. С. 153–181.

⁷ Субхи А. Китаб: ал-Кур’ан ал-карим ва кафа масдаран ли ат-ташри‘ // Ахл ал-Кур’ан. URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=256 (дата обращения: 17.05.20).

⁸ Бахш Х. ал-Кур’анийуна ва шубухатухум хаула ас-Сунна. Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. С. 209.

отличие от Корана, не является боговдохновенным источником¹, и ее достоверность сомнительна².

На основе данного суждения кораниты проводят ревизию многих законоустановлений суннизма. По их мнению, необходимо отказаться от наследия прошлого и самостоятельно анализировать текст Корана³.

В частности, в вопросах молитвы они делают заключения относительно того, что обязательных ежедневных молитв всего три: утренняя, вечерняя и ночная. Первый вывод они делают из содержания аятов: «Совершай обряд молитвы начиная с того времени, когда солнце [после полудня] начнет склоняться к ночному мраку, а также [совершай] утреннее чтение молитвы, ибо утреннюю молитву слушают [ночные и дневные ангелы]» 17:78 и «Совершай обрядовую молитву в начале и конце дня, в начале и конце ночи» 11:114. Свою аргументацию они подкрепляют также и аятами о том, что день создан для того, чтобы трудиться и взаимодействовать с другими людьми.

Другой вывод, к которому они приходят, выводится из следующей группы аятов: «О вы, которые уверовали! Когда вас зовут на соборную молитву в пятницу, проявляйте рвение в поминании Аллаха, оставив торговые дела. Это лучше для вас, если только вы разумеете. Когда обрядовая молитва будет завершена, то разойдитесь по земле, взыскайте милости Аллаха и поминайте Его многократно, – быть может, вы преуспеете. Но они, едва представится им [случай] заняться торговлей или предаться развлечениям, поспешно устремляются к этим занятиям, оставляя тебя стоять [на возвышении для чтения проповедей]. Скажи [, Мухаммад]: “То, что у Аллаха, лучше забав и торговли, и Аллах – наилучший из тех, кто дает удел”» 62: 9-11. Вывод заключается в том, что пятничная молитва является желательной, а не обязательной. При этом они ссылаются на тот факт, что часть

¹ Там же. 218.

² Субхи А. Ал-Иснад фи ал-хадис // Ахл ал-Кур’ан. URL: http://www.ahlalquran.com/arabic/show_article.php?main_id=20 (дата обращения: 17.05.20).

³ Ал-Махди З.‘А. ал-Кур’ан ва ас-сала // Ахл ал-Кур’ан. URL: http://www.ahlalquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8344 (дата обращения: 18.05.20).

сподвижников оставили Пророка, рассказывающего проповедь, и поспешили заняться торговлей¹.

Похожие подходы используются и для анализа остальных видов богослужений, вопросов экономики и пр. Хотя доводы коранитов и кажутся на первый взгляд разумными, однако у сторонников Сунны есть контраргументы², в этой связи идеология коранитов больше подвергается критике и потому не распространяется.

Концепция целей шариата также не является новой для исламского мира. Начиная со времени сподвижников и вплоть до пятого века по хиджре (XI в.), когда эта концепция обрела форму, известную сегодня, шел процесс идейного эволюционирования, связанного с решением вопроса о пользе, которую шариат несет людям.

Наиболее ранним богословским трудом, коснувшимся вопроса целей божественных предписаний, является «Салат ва макасидуха» («Молитва и ее цели»), принадлежащий перу ал-Хакима ат-Тирмизи³. В частности, в данной книге, посвященной молитвенной практике ислама, он высказывает предположение о том, что целью смены положений тела во время молитвы является проявление смиренности, целью славословия в отношении Бога – очищение от неведения, целью обращения в сторону ка‘бы – сосредоточение на молитве⁴.

Следующим автором, уже более серьезно изучавшим данный вопрос, был иранский богослов Абу Зайд ал-Балхи⁵. Он был одним из первых, кто рассматривал цели божественных предписаний, регулирующих сферу взаимоотношений. Свои идеи он раскрыл в книге «ал-Ибана ‘ан ‘илал ад-дийана» («Разъяснение о

¹ Там же.

² Рахматуллин Р.Ю. Коранизм – мусульманский протестантизм? // Исламоведение. 2019. Т.10. № 3. С. 97–98.

³ Абу ‘Абдулла Мухаммад ибн ‘Али ат-Тирмизи (ум. 320 г. / 932 г.) – известный богослов, один из крупнейших представителей среднеазиатского суфизма.

⁴ Ауда Дж. Цели шариата. М.: Издательский дом Марджани, 2014. С. 133.

⁵ Абу Зайд ал-Балхи (850–934) – мусульманский богослов, ученый-энциклопедист, перу которого принадлежат труды по богословию, медицине, философии, географии, политике, поэзии, этике, социологии, грамматике, литературе и астрономии.

целях религии»)¹. Кроме того, в его труде «Масалих ал-абдан ва ан-нуфус» («Благо тел и душ»)² впервые рассматривается термин «маслаха» (благо, польза).

Позднее вопросов целей и пользы божественных предписаний коснулся шафи'итский богослов-правовед ал-Каффал аш-Шаши³. Этим вопросам посвящен его труд «Махасин аш-шари'а» («Красоты шариата»)⁴. Книга имеет классическую структуру трудов по исламскому праву. Автор кратко раскрывает суть каждого элемента ритуальной богослужебной практики ислама, после чего подробно разъясняет мудрость каждого из них.

Одним из шиитских богословов, затронувших данную проблематику, был Ибн Бабавайх ал-Кумми⁵. В своей книге «'Илал аш-шараи'» («Причины предписаний») он впервые касается концепции целей шариата. Он делает попытку дать рациональное объяснение основным догматам ислама, его религиозно-нравственным предписаниями и богослужебной практике.

Автором одной из наиболее ранних классификаций целей шариата был ал-'Амири ал-Файласуф⁶, его перу принадлежит книга «И'лам би манакиб ал-ислам» («Разъяснение путей ислама»).

Однако современный вид концепция целей шариата начинает приобретать в V–VIII вв. (XI–XIV вв.). Выдающийся вклад в ее создание внесли ал-Джувайни, ал-Газали, ал-Карафи, Ибн ал-Кайим и аш-Шатиби.

Перу имама ал-Абу ал-Ма'али ал-Джувайни⁷ принадлежит книга «ал-Бурхан фи усул ал-фикх» («Аргумент в основах права»)¹, где впервые описаны

¹ Ауда Дж. Цели шариата. М.: Издательский дом Марджани, 2014. С. 134.

² Ал-Балхи А. Масалих ал-абдан ва ал-анфус. Каир: Ма'хад ал-махтутат ал-'арабийя, 2005. 648 с.

³ Абу Бакр Мухаммад ибн 'Али аш-Шаши (903–976) – известный среднеазиатский богослов, знаток исламского права, хадисоведения и лингвистики.

⁴ Аш-Шаши М. Махасин аш-шари'а. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2007. 616 с.

⁵ Абу Джа'фар Мухамма ибн 'Али ас-Садук ал-Кумми (918–992) – известный шиитский богослов, знаток права и хадисоведения.

⁶ Абу ал-Хасан Мухамма ибн Йусуф ал-'Амири (913–991) – известный иранский богослов, знаток права и философии.

⁷ Абу ал-Ма'али 'Абд ал-Малик ибн 'Абдулла ал-Джувайни (1028–1085) – известный шафиитский богослов-правовед.

основные уровни человеческих потребностей и сделаны выводы относительно целей шариата.

Его ученик имам ал-Газали² развил и упорядочил идеи своего учителя. В своем труде «ал-Мустасфа мин ‘илм ал-усул» («Избранное из науки основ (права)»)³ он упорядочивает цели шариата в зависимости от их приоритетности в следующей последовательности: вера, жизнь, разум, потомство, имущество, а также начинает использовать термин «ал-хифз» («защита, сохранение»).

Если ал-Карафи⁴ и Ибн ал-Кайим⁵ внесли в концепцию лишь незначительные изменения, то аш-Шатиби⁶ в своей книге «ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а» («Консенсусы в основах шариата»)⁷ пошел дальше. Во-первых, он заявил о целях шариата как об основах шариата, во-вторых, он объявил, что цели шариата превыше частных предписаний, в-третьих, он заявил, что доказательство, полученное в результате применения метода индукции, позволяющее выявить цели шариата, является категоричным.

Концепция целей шариата включает несколько аспектов и терминологических понятий: во-первых, понятия маслаха (польза) и мафсада (вред), во-вторых, уровни потребностей: ад-дарурийат (необходимость), ал-хаджийат (потребность) и ат-тахсинийат (блага, улучшающие жизнь), в-третьих, цели шариата по защите религии, жизни, потомства, разума, имущества.

Основу понятий «маслаха» и «мафсада» составляет идея о том, что шариат был ниспослан, чтобы нести людям пользу и избавлять их от вреда. То есть каж-

¹ Ал-Джувайни ‘А. ал-Бурхан фи усул ал-фикх. Доха: Матаби‘ Духа ал-хадиса, 1979. С. 923–964.

² Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ат-Туси (1058–1111) – известный шафиитский богослов, знаток права, философии, суфизма.

³ Ал-Газали А. ал-Мустасфа мин ‘илм ал-усул. Эр-Рияд: Дар ал-Майман. С. 328.

⁴ Шихаб ад-Дин Абу ал-‘Аббас Ахмад ин Абу ал-‘Ала Идрис ибн ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абдулла ибн Йалин ас-Санхаджи ал-Мисри (ум. 684/1285 г.) – известный маликитский богослов, знаток исламского права.

⁵ Шамс ад-Дин Абу ‘Абдулла Мухаммад ибн Абу Бакр ад-Димашки (1292–1350) – известный ханбалитский богослов, знаток исламского права, тафсира, хадисоведения.

⁶ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 1388) – известный маликитский богослов, знаток исламского права, тафсира, хадисоведения и грамматики.

⁷ Аш-Шатиби И. ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а. ал-Хубар: Дар Ибн ‘Аффан, 1997. Т. 2, 3.

дое божественное предписание направлено для того, чтобы привлечь какую-либо пользу или уберечь человека от какого-либо вреда¹.

В основе понятий «ад-дарурийат», «ал-хаджийат» и «ат-тахсинийат» заключается идея о том, что существуют различные уровни потребностей. Под понятием «ад-дарурийат» (необходимости) имеется в виду то, без чего человек не в состоянии жить, а «ал-хаджийат» (потребность) – без чего жизнь затруднительна, и «ат-тахсинийат» (блага, улучшающие жизнь) подразумевается то, отсутствие чего не сильно осложнит человеку жизнь².

Первые два аспекта преследуют пять целей: защиту религии, жизни, потомства, разума, имущества человека. А некоторые богословы еще как отдельную цель добавляют защиту чести. Часть богословов объединяет ее с защитой потомства³.

На сегодняшний день формирование единой концепции относительно целей шариата рассматривается как перспективное направление богословской науки, способное помочь в области развития прав человека, стать новым форматом иджтихада, способствовать тематическому толкованию Корана, служить связующим звеном между правовыми школами ислама⁴.

В целом, если дать общую оценку современным тенденциям развития исламского права, то следует отметить, что парадигма коранитов является наименее перспективной, фактически заводящей в тупик. Отрицание второго по значимости источника ислама резко противопоставило ее не только суннитскому, но даже и шиитскому пониманию ислама и стало поводом к тому, что некоторыми богословами высказывается идея об исключении ее представителей из лона ислама. В этой связи число последователей этой парадигмы невелико – лишь некоторые представители интеллигенции, и популярностью она не пользуется. Что касается концепции целей шариата, то несмотря на ее универсальность, она может служить

¹ Ар-Райсуни А. Мухадарат фи макасид аш-шари‘а. Каир: Дар ал-Калима, 2014. С. 125.

² Там же. С. 179.

³ Там же. С. 152.

⁴ Ауда Дж. Цели шариата. М.: Издательский дом Марджани, 2014. С. 145–174.

не самостоятельной формой иджтихада, а лишь его инструментом, позволяющим по-новому взглянуть на религиозные предписания. В связи с этим наиболее перспективной, на наш взгляд, является концепция коллективного иджтихада, которая имеет в исламском праве глубокие традиционные корни и соответствует современному духу плюрализма мнений и совещательности.

Как было сказано выше, идея принимающего совместное решение-органа – аш-шура, основанного на принципе совещательности, обоснована текстами Корана и поступками пророка Мухаммада, а позднее она была реализована праведными халифами.

В истории России институциональное объединение мусульманских богословов в формате Совета улемов возникло в начале XX в., когда в апреле 1905 году в Уфе под председательством М. Султанова состоялось заседание «Общество ученых» («Голэмэ жэмгыяте»)¹.

В 1923 г. на II Всероссийском съезде мусульманского духовенства был избран Голямалар Шурасы (Совет улемов) в новом составе. В него вошли ахун Уфы Дж. Абзгильдин (в качестве секретаря), мухтасиб Астрахани ‘А. ‘Умари, мухтасиб Казани Ш. Шараф, мухтасиб Уральской области Г. Расули (сын З. Расулева, занимавший пост муфтия в 1936–1950гг.), видные богословы: Т. Ильяси, Х. Махмудов, С. Урманов, М.-С. Хасани, К. Айдаров, бывший казый Х.-Г. Габаши. Перед Советом улемов были поставлены следующие задачи: разработка способов сохранения чистоты религии, приведение религиозной литературы, хутб, вагазов в соответствие с потребностями времени, издание учебника по каламу; обеспечение религиозно-морального воспитания в семье; создание программы и учебников для начального религиозного образования². Позднее состав Совета улемов немно-

¹ Хабутдинов А.Ю. Оренбургское магометанское духовное собрание и Центральное духовное управление мусульман: этапы формирования российской уммы // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <https://islamrf.ru/news/culture/history/1818> (дата обращения: 23.05.20).

² Идрисов У. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Голямалар Шурасы (Совет улемов) – центр богословия и законодательства российских мусульман. // Медина. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/1/sovetule.htm#_ftn20. [свободный]. (дата обращения: 23.05.20).

го изменился, но в целом этот орган просуществовал вплоть до смерти Р. Фахретдина в 1936 г. Также похожий совет был создан в 1923 г. в Крыму. Предполагалось, что в его составе будет 24 богослова, однако по факту их было 15-16, а активно работающих только пять. В 1927 г. в силу различных причин он прекратил свою деятельность¹.

После распада Советского Союза мусульманское духовенство России начало осознавать необходимость возвращения к идее совещательных богословских органов. С начала 1990-х гг. наблюдался экспоненциальный рост количества Духовных управлений (Муфтиятов) в России. Это было обусловлено как личными амбициями религиозных лидеров, размерами территории РФ, усложняющимися процессами менеджмента в религиозной сфере, а также увеличением количества верующих, мечетей и медресе. Однако потребности верующих не ограничивались лишь посещением мечетей, участием в коллективных богослужебных мероприятиях и получением образования в медресе. Приобрели актуальность ряд проблем, которые были решены богословами до революции, в то же время появились новые, которые для своего решения требовали богословских заключений. Также новое мусульманское духовенство начало осознавать необходимость уже не в количественных, а в качественных изменениях, речь шла о качественном наполнении созданных институтов.

Если в 1990-е – начале 2000-х гг. верующие искали ответы у зарубежных богословов, то действительность показала, что они не отвечали требованиям российских реалий. В этой связи особую важность приобрел вопрос подготовки фетв, учитывающих географические, национальные, экономические и социально-политические особенности Российской Федерации. Однако в силу того, что сложно воспитать подготовленных богословов за короткое время, а также в силу того, что совещательный формат работы более эффективен, особую значимость приобрел вопрос создания совещательных богословских органов, включающих в свой

¹ Хайрулдинова Э.М. Совет улемов при Народном управлении религиозными делами мусульман Крыма. Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету, 2013. № 36. С. 146

состав наиболее авторитетных и знающих мусульманских деятелей, ученых, богословов.

На данный момент советы улемов созданы при большинстве крупных Духовных управлений мусульман России. Среди них Центральное духовное управление мусульман России, Совет муфтиев России, Духовное управление мусульман Татарстана, Дагестана, Чечни, Кабардино-Балкарии, Ингушетии, Нижегородской области, Башкирии, Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР), Российская ассоциация исламского согласия, ДУМ Карачаево-Черкесии и др. Если часть этих советов существует только формально, то другие весьма эффективны, в частности, они ведут активную научно-богословскую деятельность.

Северный Кавказ, и особенно Дагестан, заметно отличается от остальных регионов России, населенных мусульманами. Даже в советские годы здесь не прерывалась цепочка мусульманских богословов. В ее основе лежали тарикаты, что позволило значительно быстрее возродить систему образования и институт алимов. Уже в 1990-х годах в Дагестанских селах и городах проходили публичные заседания богословов. Примерно похожая ситуация была и в Чечне.

Хотя и не удалось найти данные о времени появления совета улемов ДУМ Дагестана, однако известно, что заседания проводятся по мере необходимости, по устному свидетельству сотрудников ДУМД, совет состоит из 73 человек, в котором преимущественно представлены богословы. Совет подконтролен муфтию Дагестана, занимается решением исключительно богословских вопросов, а также внутрисоциальных конфликтов. По мере необходимости, в зависимости от решаемого вопроса, к работе могут быть привлечены сторонние специалисты. Следует отметить, что Советы улемов Дагестана и Чечни оказались наименее прозрачными, отдельного сайта или страницы в интернете у Совета нет, на сайте ДУМ Дагестана информация о Совете улемов также отсутствует.

По Совету улемов ДУМ Чечни информация также скудная. Когда создан – не известно. Заседания улемов проводятся по мере необходимости, в составе Совета 50-60 человек¹. Все члены совета улемов являются богословами, Совет работает под контролем муфтия Чечни, решая богословские вопросы и разрешая внутрисоциальные конфликты. По мере необходимости к работе привлекаются сторонние специалисты, а для решения значимых вопросов могут быть организованы даже международные конференции. Совет улемов Чечни также не имеет своей страницы в интернете и не представлен на сайте ДУМ Чечни.

Наиболее открытым является Совет улемов ДУМ РФ, имеющий собственную вкладку на сайте «Мусульмане России». Хотя и не указана дата создания этого органа, однако на сайте есть возможность познакомиться с положением о Совете улемов², его персональным составом, состоящим из 22 человек³. Заседания Совета проводятся раз в квартал. Членами совета являются богословы, однако у каждого из них есть светское образование, а некоторые являются кандидатами наук. Совет является относительно самостоятельной структурой и решает богословские вопросы, а при изучении некоторых из них, по мере необходимости, привлекает сторонних специалистов. Помимо Положений и состава на сайте также представлены и разработанные документы, фетвы⁴.

Следующим по открытости является Совет улемов ДУМ РТ, созданный в 1994 г. У Совета есть Положение о его работе. Заседания Совета проводятся по мере необходимости. Совет состоит из 15 человек, которые являются богословами, большинство из них имеют светское образование, а некоторые являются кандидатами наук. Совет работает под контролем муфтия, занимается решением бо-

¹ Гараев Д. Советы улемов в России: назад в будущее? // Муслим блог. URL: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budu_shhee/63-1-0-173 (дата обращения: 25.05.20).

² Положение о совете улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute> (дата обращения: 23.05.20).

³ Члены Совета улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sumembers> (дата обращения: 25.05.20).

⁴ Богословские заключения // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1> (дата обращения: 25.05.2020).

гословских вопросов, по мере необходимости привлекает сторонних специалистов. На сайте ДУМ РТ представлена краткая информация о составе Совета¹, а также публикуются его решения. Совет улемов ДУМ РТ несколько раз реформировался. Если во время муфтия Г. Исхакова светские специалисты изредка присутствовали на его заседаниях, то во время муфтия И. Файзова, когда Председателем Совета был избран Р. Батров, светские специалисты² начали принимать более активное участие в его работе и даже были созданы обновленные программы для медресе. С избранием муфтием К. Самигуллина Совет улемов вновь стал сугубо богословским органом, однако к его работе, по мере необходимости, привлекаются светские специалисты. Работа Совета улемов стала более активной, были разработаны и представлены такие важные и актуальные документы, как методика расчета времени молитв³, положения о деятельности имамов⁴ и др.

Следующим крупным совещательным богословским органом является Совет улемов ЦДУМ. Хотя неизвестно время его создания в современном формате, однако члены совета позиционируют себя в качестве преемников последнего Совета улемов, который возглавлял Р. Фахретдин. У совета нет своего Положения, так как, по словам его членов, он является лишь структурным подразделением ЦДУМ. Заседания Совета проводятся по мере необходимости в составе 12 человек. Членами Совета являются богословы со светским образованием. Совет работает под контролем муфтия Т. Таджуддина и решает богословские вопросы, при этом сторонние специалисты не привлекаются. На сайте ЦДУМ подробная ин-

¹ Совет улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovets-ulemov/> (дата обращения: 25.05.20).

² В Казани прошел пленум ДУМ РТ // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/religion/21-04-2010/v-kazani-proshel-plenum-dum-rt-4966792> (дата обращения: 25.05.20).

³ Время намазов // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: <http://dumrt.ru/ru/help-info/prayertime/> (дата обращения: 25.05.20).

⁴ Имамы республики обсуждают обновленное «Положение о богослужениях...» // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21522.html (дата обращения: 25.05.20).

формация о Совете улемов отсутствует, хотя и сказано, что он является одним из руководящих органов Духовного управления¹.

Довольно молодым является Совет улемов ДУМ РБ, который был создан в 2020 г. У совета еще нет своего положения, и после выборов муфтия А. Биргалина состоялось всего два заседания. В состав совета входят богословы, некоторые из них имеют светское образование. Совет работает под контролем муфтия, решает богословские вопросы, привлекает сторонних специалистов по мере необходимости. На сайте ДУМ РБ представлена лишь краткая информация о двух заседаниях СУ².

Идея создания Всероссийского Совета улемов приходится на вторую половину 2000-х годов. Пионерами этой идеи можно считать Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО). При этом вдохновляющим примером служили примеры дореволюционных предшественников. Такой вывод можно сделать из книги, выпущенной в 2005 году и названной «Совет улемов», авторами которой были Умар Идрисов (на тот момент председатель ДУМНО), его заместитель Дамир Мухетдинов и казанский историк Айдар Хабутдинов. В книге не только анализируется история развития этого совещательного института в первой половине XX века, но также в заключительной главе «Совет улемов сегодня» затрагивается вопрос теории современного Совета улемов.

В октябре 2005 года в Нижнем Новгороде представительство Совета муфтиев России (СМР) в Приволжском федеральном округе (ПФО) выступило с инициативой избрать Всероссийский Совет улемов, первое его заседание должно было состояться в Нижнем Новгороде в ноябре 2005 года³.

¹ Центральное духовное управление мусульман России // Центральное духовное управление мусульман России. URL: <http://www.cdum.ru/about/> (дата обращения: 25.05.20).

² В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov/> (дата обращения: 25.05.20); В Совете улемов разработают кодекс имама // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. URL: <https://dumrb.ru/dlja-imatov-budet-razrabotan-edinyj-standart-raboty/> (дата обращения: 25.05.20).

³ Сухов И. В России появится Совет улемов // Россия и мусульманский мир. 2006. № 1. С. 54; Гараев Д. Советы улемов в России: назад в будущее? // Муслим блог. URL:

Авторы идеи полагали, что данный институт должен стать высшим совещательным богословским органом в России, выполняющим функцию законодательной и судебной инстанций в рамках исламского права. Предполагалось, что это должно было ввести всех муфтиев, имамов и рядовых мусульман в рамки единого правового пространства, основу которого должны составлять нормы российского законодательства и исламского права. Однако раздробленность духовных управлений и амбиции некоторых муфтиев помешали реализации этой идеи. Несмотря на это, идея не потеряла своей актуальности, и первым президентом РТ М.Ш. Шаймиевым было внесено предложение – создать Всероссийский Совет улемов на базе Болгарской исламской академии¹. В рамках работы над этим проектом были разработаны положения, сформирован предварительный список членов и даже проведено несколько круглых столов с их участием, однако на данный момент проект все еще остается не реализованным.

Выводы по третьей главе

Подводя итог, мы можем заключить, что предположение о застое исламской правовой мысли после X в. является неточным, поскольку, на наш взгляд, в это время произошли изменения в ее характере. Если начиная со времен пророка Мухаммада вплоть до формирования основных Суннитских мазхабов можно наблюдать активность богословов, выразившуюся в решении большого количества возникающих в текущий момент частных проблем, то после X в. наблюдается процесс осмысления сформировавшегося наследия. Последнее привело к окончательному оформлению таких наук, как усул ал-фикх, кава'ид ал-фикхийа, к классификации и ранжированию богословов, формированию аргументационной базы, отбору и предпочтению более точных богословских заключений.

Что касается иджтихада, то хотя он и приобрел новое терминологическое наименование – «ифта'», его суть принципиально не изменилась. Отличие было

http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budu_shhee/63-1-0-173 (дата обращения: 25.05.20).

¹ Болгарская исламская академия торжественно открылась в Татарстане // РИА новости URL: <https://ria.ru/20170904/1501751182.html> (дата обращения: 25.05.2020).

лишь в том, что богословы при решении той или иной проблемы начали обращаться к наследию богословов своего мазхаба в поиске соответствующих прецедентов, если же такого не находилось, то они обращались непосредственно к источникам ислама, руководствуясь принципами, установленными основоположниками конкретного мазхаба.

Экономическое и технологическое отставание мусульманской уммы от Запада актуализировало проблему поиска решений для выхода из сложившейся ситуации. Богословами было сделано предположение, что виной тому явился так называемый таклид, в результате чего появились лозунги с призывом к освобождению богословской мысли. Однако попытки отказа от мазхабического наследия и поиска новых решений не дали ожидаемого результата и не решили проблему отставания.

Попытки поиска путей решения сложившихся проблем привели к формированию концепций коранитов, целей шариата и коллективного иджихада. И если первые две концепции носят частный и довольно ограниченный характер, то последняя является вполне перспективной. В этой связи в российском исламском богословском поле именно ей было отдано предпочтение. Она нашла свое выражение в деятельности Советов улемов, сформированных при самых крупных Духовных управлениях РФ. Несмотря на проблему кадров, выработки методологии деятельности, Советы улемов относительно активно выполняют свою функцию. Хотя с начала 2000-х гг. предпринимаются попытки создания Совета улемов в общероссийском формате, на данный момент в связи с раздробленностью Духовных управлений данный проект остается не реализованным.

Глава 4. Особенности трансформации татарской богословско-правовой мысли на территории округа Оренбургского магометанского духовного собрания

4.1. Основные тенденции по обновлению исламских институтов в округе ОмДС и их влияние на общественно-культурную жизнь татар мусульман

По поводу положения религиозных институтов после присоединения татар Среднего Поволжья к Московскому государству Ш. Марджани отмечал: «Никто не вмешивается в дела татар, связанные с религиозными и мирскими вопросами. Среди татар все вопросы, связанные с разделением наследства, исполнением завещаний, вопросами имущества, решаются авторитетными людьми. Они по своему желанию строят мечети и медресе – как пожелают и в том месте, где пожелают. Они по решению прихода избирали имамов. Любой из них мог проводить заключение брака, нарекать детей именами, провожать усопших. Никто не вмешивался в эти дела. То есть российское государство не препятствовало этому, и более того, мусульмане отдельной слободы, деревни или города вправе сами решать вопросы своей общины, также им дозволено все свои собрания и обряды проводить на своем родном языке»¹.

Действительно, к 1849 г., когда Ш. Марджани был утвержден имамом одного из мусульманских приходов Казани, вышеуказанные аспекты жизнедеятельности мусульман и исламских институтов были законодательно регламентированы имперской властью. Для этого понадобилось несколько столетий.

Во второй половине XVI – начале XVII в. во вновь присоединенном крае политика христианизации Русской православной церкви носила эпизодический характер, но успешно реализовывалась в центральных областях Московского государства в отношении служилых татар².

¹ Мәржани Ш. Мөстафадел-эхбар фи ахвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында фйдаланылган хәбәрләр). Казан, 1989. Т.2. Б. 6.

² Черновская В.В. Очерки по истории татар в Центральной России в XV–XVII вв.: монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2020. С. 174-192.

Однако со времени правления Петра I (1682–1725), когда власть начала ориентироваться на западную модель развития общества, прагматичная религиозная терпимость к мусульманам была заменена новым внутривосточным курсом, который выражался в стремлении по западному образцу унифицировать подданных в социальном и религиозном плане¹. Прежде всего, нарушение прежнего договора между российской властью и местными элитами проявилось в нежелании признать мурз (татарских аристократов мусульманского вероисповедания) представителями нового привилегированного сословия – дворянами. Мурз и служилых татар, отказавшихся от крещения, после изъятия у них крепостных крестьян православного вероисповедания власть приписала в 1718 г. к работам по заготовке корабельного леса, затем, в 1724 г., причислила к самой низшей группе в российской социальной стратификации – к государственным крестьянам.

Однако в тот период имперские структуры не имели ни сил, ни возможности для установления контроля над религиозно-обрядовой жизнью мусульман, проживавших на окраинах страны. В этих условиях в Приуралье «уже с конца XVI – начала XVII в. на местах начинают постепенно формироваться мусульманские региональные центры во главе с ахунами, которые играли консолидирующую роль для других общин. Выборные ахуны (от перс. «ахунд» или «хаванд» – «наставник») осуществляли контроль за деятельностью низшего духовенства, являлись посредниками между властными структурами и уммой»². В первой трети XVIII в., спасаясь от жесткого фискального гнета правительства Петра I, многонациональное ясачное население Среднего Поволжья массово переселялось в Южное Приуралье, что привело к резкому увеличению в крае исламских институтов. Власти ответили на новую религиозную ситуацию указом от 11

¹Каппелер П. Чуваши. Народ в тени истории: монография / пер. с нем. Е.В. Толстой; науч. ред. Л.А. Таймасов. Чебоксары, 2019. С. 70.

²Денисов Д.Н. О Роли ахунов до учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания (на примере Южного Урала) // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX в.: Материалы одноименного научного семинара, посвященного 220-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 43.

февраля 1736 г. о запрете строительства мечетей и конфессиональных школ без разрешения властей, также было заявлено об определении на каждую дорогу (административно-территориальную единицу) после принятия присяги на верность российскому государю по одному ахуну, на которых возлагался надзор за мечетестроительством.

Апогеем политики христианизации в XVIII в. явилась деятельность, которую осуществляла «Контора новокрещенных дел» (1740-1764 гг.), когда массовое крещение путем принуждения, вознаграждения, предоставления льгот от налогов и повинностей осуществлялось в отношении мусульман и последователей традиционных верований. За период с 1743 г. по 1760 г. была окрещена основная масса марийцев, чувашей, удмуртов и мордвы, однако в отношении мусульман она потерпела фиаско: православие приняли не более 12 тыс. татар¹.

В рамках реализуемой политики массовой христианизации появился ряд законодательных новшеств, повлиявших на религиозную ситуацию в населенных пунктах, где обитали мусульмане. Указ от 22 февраля 1735 г. запретил неправославным конфессиям миссионерскую деятельность в империи, что означало невозможность постройки новых мечетей в поликонфессиональных населенных пунктах и вблизи языческих киреметей. Под предлогом миссионерского воздействия мусульман на основании указа от 19 ноября 1742 г. были разрушены мечети в Казанской, Астраханской, Сибирской и Воронежской губерниях, что вызвало петиционную кампанию мусульман с жалобами. В ответ Указом от 22 июня 1744 г. был регламентирован порядок устройства мечетей, их разрешалось возводить исключительно в моноконфессиональных селениях при наличии от 200 до 300 ревизских душ. От абызов и других выборных мусульманских духовных лиц взамен за предоставленную льготу требовалось: 1) не вовлекать в ислам русских и новокрещенных, даже слуг, состоящих в хозяйстве; и 2) толерантно относиться к

¹Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье в XVIII в.: от конфронтации к терпимости. Казань, 2001. С. 176–177, 214.

посещающим их селения миссионерам и не препятствовать крещению единоверцев¹.

Ответом на политику массового крещения явилось восстание 1755 г. под предводительством муллы Абдуллы Галиева (Батырши), для которого стало очевидным, что самодержавие, перестав быть гарантом невмешательства во внутренние дела уммы, совместно с духовной властью осуществляет принудительную христианизацию. В своем воззвании к единоверцам Батырша выдвинул лозунг – изгнание всех «кяфиров» с территории расселения мусульман и организация национального государства, защита ислама и угнетенных народов от самодержавно-церковной власти. Тем самым мусульманский идеолог подводил единоверцев к «дар ал-харб». Местные власти не позволили развернуться восстанию, приняв меры на его опережение. Опасаясь массовых волнений, в 1755 г. правительство отменило ряд дискриминирующих мусульман законов: перестало взимать с них за счет новокрещеных налоги и осуществлять набор рекрутов, прекратило практику высылки мусульман из родного моноконфессионального поселения в другую местность, перевело в иные епархии руководителей крещения в крае – казанского епископа Луки Конашевича и сибирского митрополита Сильвестра Гловацкого. Указом от 23 августа 1756 г. были установлены обновленные правила строительства мечетей в поликонфессиональных поселениях Казанской, Воронежской, Нижегородской, Астраханской и Сибирской губерний. Строительство мечети запрещалось, если в селении христиане и новокрещеные татары составляли более одной десятой части жителей, если же их было менее одной десятой, то власти должны были предварительно переселить их в селения, где проживали русские или новокрещенные².

Именно в 1755 г. правительство осознало настоятельную необходимость устройства договорных отношений с мусульманами Волго-Уральского региона.

¹ Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С.59-61.

² Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С.59-61.

Оренбургское магометанское духовное собрание

Новым правительственным институтом, призванным контролировать мусульманское духовенство посредством его подданных мусульманского вероисповедания, стало учрежденное в 1788 г. Уфимское духовное магометанского закона собрание (с 1796 г. – Оренбургское духовное магометанского закона собрание, с 1846 г. – Оренбургское магометанское духовное собрание¹). Выше были обозначены внутривластные предпосылки его создания. Внешнеполитические причины заключались в военно-политических конфликтах с Османским государством, которое старалось найти на его территории внутреннего союзника в лице мусульман, по этой причине российские власти были вынуждены искать новые пути, чтобы сделать мусульманское население более лояльным к православному государству.

Рассуждая об учреждении ОМДС, Ш. Марджани указывал: «Говорят, что причиной его создания, а также разрешения на издание Корана, запрета на порабощение мусульман стали условия Кучук-Кайнарджийского мирного договора. На территории Османской империи было присутственное место, членами которого были ученые и военные судьи Румелии, Анатолии и Ирана, а главным над ними был муфтий. Соответственно, по известному образцу и было создано Магометанское шариатское присутственное место, где также было три кадия, подчинявшихся единому руководителю, муфтию. Состав кадиев сменялся каждые три года/созыва...»².

Духовное собрание имело соответствующую коллегиальному характеру организации структуру, согласно которой главой должностной иерархии был утверждаемый императорским указом муфтий, а далее по нисходящей занимали должности кадии и служащие канцелярии (секретарь, переводчики, писари). Решения принимались путем голосования, которое считалось состоявшимся при

¹ Азаматов Д.Д. Правовой статус Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XIX – XX вв. // Религии в Башкортостане: история и современность: Мат-лы конф. Уфа, 1999. С. 14–18.

² Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1900. Т. 2. С. 285.

участии не менее трех голосов. Судебный приговор не мог быть инициирован только председателем Собрания, а выносился большинством голосов.

До 1855 г. включительно с периодичностью раз в три года в здании Татарской городской ратуши, затем после его упразднения в городской Думе проходили выборы уполномоченных мулл из уездов Казанской губернии, трех заседателей и трех кандидатов. Небольшое жалование члена ОМДС делало эти выборы непопулярными и, как правило, в Уфу отправлялись муллы, у которых религиозные знания оставляли желать лучшего, что негативно сказывалось на деятельности религиозного учреждения. С 1891 г. требования к кандидатам, претендующим на членство в Собрании, стали предъявляться более строгие требования. Так сначала им было необходимо подтвердить владение навыками чтения и письма на русском языке, а затем – окончить училище и предъявить соответствующий документ.

В 1890 г. муфтий М. Султанов получил право личного выбора кандидатов в заседатели ОМДС, однако, как и до этого, только министром внутренних дел по-прежнему принималось окончательное решение относительно членства каждого соискателя. Молодые на тот момент имамы, в числе которых Р. Фахретдин, Г. Ибрагимов, Х. Габаши не только формально соответствовали предъявляемым требованиям, но, будучи крупнейшими представителями мусульманской богословской мысли, сумели способствовать популяризации джадидских идей и активно занимались просветительской деятельностью¹.

ОМДС осуществляло руководство сначала над всеми органами и формированиями мусульманского духовенства, кроме как в Таврической губернии, а затем несколько организаций было выведено из подчинения Собранию, и так в результате всевозможных перестроений на рубеже двух столетий – XIX и XX – под

¹ Загидуллин И.К. Мөфтиләр һәм казылар (Мәхкәмәи шәргыя (1788–1917) рәисләре һәм әгъзалары турында очерклар). Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2021. 41-47 б.

компетенцию подпадали 84 губернии Российской империи¹, охватывая, согласно переписи 1897 года, более трех с половиной миллионов учтенных мусульман².

ОМДС как административный институт подчинялся местному губернатору, как религиозный – имперскому центру. Сначала, при Александре I, контроль над деятельностью Собрании, как и над всеми неправославными конфессиями, осуществлялся Главным управлением духовных дел иностранных исповеданий, а с 1832 г. – преобразованным от этого органа Департаментом МВД³.

Ш. Марджани указывал, что «в обязанности присутственного места входили контроль за духовной стороной жизни мусульман, издание фетв, подтверждение соответствия ахунов, мухтасибов, имамов, преподавателей, муаззинов занимаемой должности с точки зрения знаний, деяний и этики. Также присутственное место давало разрешения на строительство мечетей, медресе, проводило шариатские судебные тяжбы, не связанные с уголовными наказаниями, относящиеся к имущественным и неимущественным правам мусульман. Духовное управление находилось в ведении Министерства внутренних дел и могло самостоятельно лишь экзаменовать возможных кандидатов на должность»⁴.

Собрание фактически выполняло функции нотариата и отчасти архива, так как там не только документировались акты гражданского состояния всех мусульман Волго-Уральского региона и Сибири, но и хранились метрические книги всех мусульманских приходов.

¹ Фархшатов М. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Т. 1. М., 2006. С. 288.

² Загидуллин И.К. Татары Волго-Уральского региона в материалах правительственной статистики (вторая половина XVI – начало XX в.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2021. С.57, 58.

³ Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и государственных учреждений Российской империи: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1997. С.233.

⁴ Там же. С. 286.

В 1874 г. мектебы и медресе из компетенции ОМДС были выведены, но при этом с 1889 г. ему отводилось право рассматривать подготовленную к изданию религиозную литературу и давать ей предварительную оценку¹.

ОМДС, не являясь контролирующим органом, работало с населением, в частности разбирало жалобы, разрешало некоторые тяжбы, поручало расследование спорных дел администрации на местах. Функциями суда Собрание наделено не было, однако оно должно было сигнализировать о незаконной деятельности мусульман и духовных лиц. Жалобы на решения Духовного собрания подавались начальнику губернии, который, потребовав от Собрания нужные сведения, представлял их на рассмотрение центральной власти².

Все финансовые операции Духовного собрания находилось под контролем губернской администрации. Правительственный контроль распространялся и на внебюджетные средства религиозного учреждения (метрические и брачные сборы). В целом, следует констатировать, что внебюджетные доходы были использованы на насущные нужды религиозного управления, служили улучшению делопроизводства и жизнедеятельности ОМДС.

Веротерпимость в России и многочисленные религиозные институты позволили сформировать в округе ОМДС религиозно-культурную автономию – систему реализации в России собственных духовных и культурных потребностей в рамках мусульманских приходов.

Махалля

Первичной структурной единицей в системе исламских институтов округа ОМДС являлась махалля (приход), которая представляла собой постоянно проживающее в конкретном населенном пункте сообщество мусульман. Если в мусульманском мире не было жестких критериев, определявших махалли и строительство мечети, то в Российской империи «Возникновение новой махалли и строи-

¹ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. / сост. Р. Фахретдинов. Уфа, 1905. С.35-36.

² Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX в. Уфа: Гилем, 1999. С. 166.

тельство мечети оговаривалось рядом существенных моментов: наличием в общине не менее чем 200 душ мужского пола, выполнением требований Строительного Устава, разрешавшего возводить мусульманские культовые здания на площадях или на расстоянии 20 саженей от жилых строений, а также обязательным учетом духовных интересов христиан и крещеных татар»¹.

Главным управляющим органом махалли был сход, решавший вопросы строительства и реконструкции мечети, выбора духовенства и др. В сходе принимали участие только старшие домохозяева, а решение, именовавшееся «общественным приговором», принималось 2/3 преобладающих голосов. Решение удостоверялось печатью и подписью представителей органов сельского или городского самоуправления. Затем документ направлялся в губернское правление.

Российское государство не брало на себя ответственность за содержание исламских институтов, ее оно возложило на членов махалли. При составлении общественного приговора о строительстве мечети непременно указывалось, что общество берет на себя обязательство по ее постройке и содержанию, а в 1857 г. получило силу закона положение об обязанности прихожанам содержать духовенство при вновь построенной мечети². Однако при этом каких-либо механизмов принуждения в случае невыполнения своего обязательства в отношении членов прихода не предусматривалось. Местная крестьянская община имела право принять на себя уплату налогов духовных лиц, которые являлись представителями податного сословия, и, как правило, обеспечивала их душевыми наделами.

Законодательство регламентировало норматив прихода: с 1829 г. в 200 ревизских душ, с 1887 г. – 200 наличных душ. В начале XX в. в условиях переизбытка духовных лиц в крупных селениях усилилось дробление приходов на мелкие. Для страдающих от малоземелья и налогового бремени крестьянских общин строительство и содержание культового здания и духовенства являлось тяжелой

¹ Салихов Р.Р. Социальные функции татарской махалли // Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Материалы научно-практической конференции (27-28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань: Институт истории АН РТ, 2006. С. 26.

² Устав строительный // СЗРИ. Изд. 1857 г. Т.12. Ч.1. Ст. 261.

ношей. На уфимском курултае духовенства (10-15 апреля 1905 г.) казый ОМДС Р. Фахретдин высказал свое категорическое несогласие с возведением мечетей в маленьких, с неразвитой экономикой селениях, поскольку духовными лицами в них, как показывает практика, становятся малограмотные люди. Кроме того, возведение одной большой мечети позволит сконцентрировать в одном месте школы и привлечь в них хороших педагогов¹.

Приходское духовенство

Учреждение в 1788 г. религиозного управления означало публичное признание мусульманского духовенства и свидетельствовало о структурировании его в общеимперское правовое пространство.

В рассматриваемый период мусульманское духовенство, благодаря регламентации обязанностей и предоставлению властью ряда административных функций, оформилось в корпоративную группу, которая пользовалась авторитетом и имела высокий социальный статус среди прихожан, несмотря на отсутствие официального признания привилегированным сословием.

К получению должности муллы стремилась крестьянская молодежь, пытаясь, в частности, избежать участи тяжелого труда хлебопашца, а также мечтая о безбедном существовании и высоком социальном статусе среди единоверцев. Но чтобы достичь должности духовного лица, следовало в течение 10 и более лет обучаться в медресе, что требовало значительных средств.

Имамы часто злоупотребляли доверием прихожан, выдвигая на вакантные должности своих сыновей или близких родственников. И относительно благополучное материальное положение в мусульманском традиционном обществе духовного лица в рассматриваемый период привело к формированию целых династий мулл². Однако благодаря естественному приросту населения и регистрации новых приходов, дети крестьян также занимали духовные должности,

¹ Загидуллин И.К. Уфимский курултай 1905 года. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С.175-176.

² Гильмутдинов Р. Газета «Тормыш» (1913-1918) как артефакт дореволюционного сознания российских мусульман // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2018. №8. Т.1. С.71.

обновляя корпорацию духовенства и становясь высокообразованными личностями, вносящими свой вклад в религиозное просвещение прихожан. Если в 1856 г. численность духовных лиц составляла 5814 чел., то к 1908 г. возросла до 8312. В 1916 г. в округе ОМДС насчитывалась 6081 мечеть, при которых служило 13328 духовных лиц, в том числе 220 ахунов, 3822 хатиба, 3346 имамов, 5940 муаззинов. В каждой махалле находилось в среднем 2,19 духовных лиц. При этом каждый мулла мог исполнять «требы» только в своем приходе¹.

Согласно законодательному новшеству 1855 г., возраст желающих стать ахунами, мухтасибами и мударрисами определялся не менее чем 25 годами, имамами и хатибами – 22 годами, муаззинами – 21 годом.

После получения общественного приговора об избрании кандидата на вакантную должность Губернское правление запрашивало у полиции сведения о политической благонадежности, об отсутствии у кандидата долгов и судебного преследования со стороны правоохранительных органов. При получении удовлетворительных сведений кандидат направлялся в ОМДС на испытание для получения духовного звания². По итогам экзамена ОМДС выдавало свидетельство, в котором указывалось его духовное звание. Хатибу, как правило, одновременно присваивалось звание мударриса – заведующего медресе, старшего учителя, имаму – мугаллима (учителя), муаззину – мугаллима-сабияна (учителя малолетних детей)³. По итогам успешного испытания кандидат на духовную должность приносил присягу государю, на основании данного документа соискателю выдавалось свидетельство (указ), предоставляющее ему право официально приступить в своем приходе к духовным обязанностям.

¹Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007. С. 143.

² Маликов Р.И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX в. Казань: РИУ, 2013. С.48-50.

³ Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX в. Уфа: Гилем, 1996. С. 144

С 1891 г. кандидаты на должность мулл в сельской местности проверялись на знание русской разговорной речи¹. С 1892 г. циркуляром МНП преподавательской практики лишались имамы, обучавшиеся в зарубежных исламских религиозных учебных заведениях. Правом запрета педагогической деятельности имамов, обучавшихся за границей, местная администрация пользовалась не всегда, индивидуально разбирая каждый случай.

В округе ОмДС, наряду с муфтием, ахуны считались высшими духовными лицами. При муфтии Габдессаляме Габдрахимове на старших ахунов, а при муфтии Габделвахите Сулейманове (1840–1862 гг.) на ахунов были возложены обязанности окружного представителя ОмДС на местах. Они на общественных началах производили расследования правонарушений духовенства, представляли религиозное управление и духовных лиц перед региональной администрацией². Этот институт существенно усиливал позиции Духовного собрания на местах и контроль над духовенством и религиозно-обрядовой жизнью махалли. Однако муфтиям не удалось юридически оформить ахуна как среднее звено в системе управления духовными делами. В конечном счете авторитет ахуна определялся уровнем его религиозных знаний и личностными качествами.

Законы Российской империи для пятничной мечети разрешали штат не более двух (имам и муаззин), для соборных мечетей – трех духовных лиц (имама, хатыб и муаззин).

В приходах округа ОмДС миссией исполнения религиозных ритуалов (общественное богослужение, погребение, обряды наречения имени новорожденному, бракосочетания и т.д.) наделялись муллы, назначенные властью, что позволяло вести полномасштабный контроль за религиозными общинами.

Помимо сугубо религиозной деятельности (руководство общественной молитвой, совершение обряда наречения имени новорожденному, похоронного об-

¹ Маликов Р.И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX в. Казань: РИУ, 2013. С. 48–50.

² Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX в. Уфа: Гилем, 1996. С. 92–96.

ряда и т.д.), имамы рассматривали некоторые гражданские вопросы. Они имели право в соответствии с шариатом проводить бракосочетания, разводы и раздел наследства. Таким образом, приходской мулла исполнял функцию суда первой инстанции. Если же верующих не удовлетворяло решение имама, то они обращались в суд второй инстанции, функции которого исполняло ОМДС. В случае же с имущественными вопросами дело могло быть передано в гражданский суд, а ОМДС имело право дать справку о правилах раздела имущества по шариату.

На духовенство были возложены и некоторые сугубо административные обязанности. Так, мулла принимал участие в процедуре присягания должностных лиц и новобранцев, позднее составлял документы, выдавал имеющие юридическую силу справки и выписки. С 1891 г. обязанностью имамов стало утверждение и доставка в управу списков младенцев для проведения вакцинации.

Во второй половине XIX – начале XX в. на собраниях духовных лиц, проводимых в волостных правлениях, на которые имамы созывались старшиной или полицией, их знакомили с правилами борьбы с эпидемиями, обучали определять внешние признаки той или иной болезни. В случае распространения в поселении опасной эпидемии сигналом для властей являлось резкое увеличение числа захоронений на кладбищах, и мулла, как и сельский староста, был обязан оперативно известить об этом волостное правление¹.

Муллы стояли на страже трезвости татарского общества, старались не допускать открытия в мусульманском населенном пункте кабака или питейной лавки, вели по этому поводу разъяснительную работу. Также местное духовенство во главе с имамом брало на себя организацию ремонта или возведения мечети или медресе, иницируя прошения и формируя обоснования в адрес уполномоченных решать данные вопросы органов.

Из числа рассмотренных нами татарских богословов официально занимали духовные должности Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди и И. Динмухаметов,

¹ Маликов Р.И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX в. Казань: РИУ, 2013. С.63 – 77.

став таковым практически сразу после возвращения из среднеазиатских медресе. Р. Фахретдин, после службы сельским муллой (с 1889 г.) и членом (казыем) ОМДС (с 1891 г.), переехав в 1906 г. из Уфы в Оренбург, первоначально был редактором газеты «Вақыт», а с 1908 г. – журнала «Шура». Зыя Камали, заведовавший в 1906-1917 гг. уфимским медресе «Галия», наоборот, в 1909 г. после кончины имама-хатиба 2-го прихода З. Галикиева, на территории которого располагалось его медресе, стал муллой вынужденно, чтобы не возникали препятствия со стороны нового духовного лица.

Не занимая духовных должностей, богословскими изысканиями активно занимался Г. Утыз-Имяни. Принимая во внимание особенности государственно-исламских отношений в империи, полагаем, что Зыя Камали, Закир Кадыри (преподавал в 1907-1909 гг. в Оренбургском медресе «Хусайния», в 1909–1913 гг. – в медресе «Галия»), был с 1914 г. редактором уфимской газеты «Тормыш» (Жизнь)) и Муса Бигиев после возвращения из Каирского университета сдавали экзамен в ОМДС на получение духовного звания, иначе они ставили бы в затрудненное положение своих работодателей – заведующих медресе, в которых они преподавали. Муса Бигиев в 1915 г. был даже избран частью прихожан Санкт-Петербурга на должность имама-хатиба соборной мечети столицы. Однако дело до утверждения не дошло: в знак протеста против назначения оренбургским муфтием М.-С. Баязитова он отказался от выдвижения¹.

Таким образом, приходское духовное лицо одновременно выступало в нескольких качествах: предводителя общественной молитвы, улема, мугаллима местного мектебе, руководителя религиозной общины, регистратора актов гражданского состояния прихожан и нотариуса.

Мечети

Мечеть как главный религиозный институт в соответствии с российским законодательством была средоточием жизни общины. Так, право на совершение ре-

¹ Тагирджанова А.Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010. С.106–107.

лигиозных обрядов у мусульман предоставлялось «особым, утверждаемым правительством муллам»¹.

В мечетях во время пятничного общественного намаза в хутбе произносилось имя российского государя. С 1847 г. в мечетях стали проводить специальные праздничные общественные молитвы в «царские дни». Содержание присланных текстов было единым для церквей и конфессий, признаваемых в России, и оно оглашалось во всех мечетях, независимо от их статуса и дня недели. Позднее Собранием были учреждены дополнительные мероприятия религиозно-политического характера, в частности Новый год, совершение специальных по случаю Ураза байрам и Курбан байрам молитв². Примечательно, что со стороны местной полиции оказывалось всяческое содействие по обеспечению «поголовного участия» прихожан в молитвенном мероприятии. Так произошла трансформация исламской молитвы в российских реалиях. С 1898 г. совершение моления в честь российского государя в пятничное праздничное богослужение ОМДС считалось необязательным³.

Во второй половине XVIII – начале XIX в. в европейской части России и Сибири хутба читалась на арабском языке. На рубеже XIX–XX вв. некоторые имамы стали читать хутбу на татарском языке. Вопрос о языке молитвы стал предметом полемики между традиционалистами, ратующими за хутбу на языке Корана, и джадидистами, считавшими, что хутбу следует читать на татарском языке⁴.

Конфессиональные школы

Во второй половине XVIII в. огромную роль в возрождении системы исламского религиозного образования у татар сыграли дагестанские и среднеазиатские

¹ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. / сост. Р. Фахретдинов. Уфа, 1905. С. 81.

² Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. / сост. Р. Фахретдинов. Уфа, 1905. С. 224–225.

³ Там же. С.149.

⁴ Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Пер. с турец. Казань, 2005. С.154–156.

мударрисы. До этого времени преподавание осуществляли так называемые абызы, уровень образования которых оставлял желать лучшего. Их большим достижением являлось обеспечение преемственности в религиозной практике и организации начального образования.

Считается, что влияние дагестанской религиозной модели образования выразилось в передаче татарам знаний по таким дисциплинам, как право, хадисоведение, риторика, наху (синтаксис арабского языка) и сарыф (морфология арабского языка), во введении традиции медрес и пения в медресе. В крупнейший центр подготовки религиозных кадров для Поволжья и Приуралья превратился Сеитов посад, расположенный в 18 верстах от Оренбурга, благодаря медресе дагестанского богослова и мударриса Мухаммада бине ад-Дагистани, который после присоединения Дагестана к России был изгнан с родины. Его учеником был первый оренбургский муфтий Мухамеджан Хусаинов¹.

Помимо Мухаммада ибн ад-Дагистани, Ш. Марджани приводит имена еще двух лиц, получивших образование в дагестанских медресе. Так, учеником казанского ахуна Ибрагима Худжаши был второй оренбургский муфтий Габдессалам Габдрахимов. Учениками Мухаммада Рахима аль-Ашити – мударриса д. Мачкары Вятской губернии – были: Габделнасыр Курсави, основатель Стерлибашского медресе Нигматулла бине Биктемир бине Тукай, дед самого Шигабутдина Марджани – Субхан бине Габделькарим аль-Марджани и др. имамы².

Однако укрепление торговых связей с Бухарой способствовало усилению влияния среднеазиатского ислама, что выразилось в повышении в конце XVIII – второй трети XIX в. привлекательности бухарских медресе для будущих мулл из татар. В Южном Урале в первой половине XIX в. число мударрисов, обучавшихся за границей, составляло 21,5%, в 1860-1900 гг. – 13,4%. Как правило, большинство из них открывали медресе, приступая к подготовке своих учеников-

¹ Мәржани Ш. Мөстафадел-әхбар фи ахвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында фәйдаланылган хәбәрләр). Казан, 1989. 235–236.

² Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского магометанского духовного собрания // Векторы толерантности: религия и образование. Казань: издательство «Магариф», 2006. С. 60, 64.

мюридов¹. В результате в XIX в. в округе ОМДС утвердилась среднеазиатская система религиозного образования, основанная на схоластике.

Мусульманские учебные заведения делились на две категории. Учебный курс мектебе – начальных школ – был направлен на обучение детей чтению и письму, знакомству с установками ислама, воспитанию их «в доброй нравственности». Медресе – средние и высшие учебные заведения – готовили мусульманских духовных лиц, знатоков мусульманского права, богословов.

В отличие от государств Средней Азии, Османской империи и других мусульманских стран, в данном регионе определяющую роль играли личность и активность мударриса. Позднее, с укреплением татарской буржуазии, медресе получили, с одной стороны, поддержку, с другой – контроль, были созданы вакфы и сформировалась полноценная система мусульманского образования.

Традиционно в системе мусульманского образования особое внимание уделялось преподаванию фикха (исламского права). Суть исламской правовой парадигмы заключалась в том, что верующий обременен правами Всевышнего и Его творений (людей, животных и пр.). Его успешность в потусторонней жизни напрямую связана с тем, насколько добросовестно он смог исполнить все свои обязанности. В этой связи фикх как наука делился на два раздела – «‘ибадат» (поклонение), которое относилось к праву Аллаха, и «му‘амалат» (взаимоотношения), которые относились к праву людей. Традиционно в татарских медресе изучались книги классиков мусульманского права: «Китаб ал-Кудури», «Фикх Кайдани», «Хидайа» Али Абу Бакра Маргинани, «Мухтасар ал-викайа» Али бну Султана Мухаммада ал-Кари, «Джами‘ ар-румус» Шамсаддина Кухистани, «Фараид Сираджия» и др. Зачастую шакирды заучивали эти книги наизусть и анализировали их комментарии вместе с преподавателем. Данная программа подразумевала владение арабским языком в совершенстве.

¹ Фархшатов М.Н. Народное образование в Башкирии в пореформенный период, 60-90-е годы XIX в. М.: Наука, 1994. С. 61–62.

В том случае, когда при махалле существовало крупное и авторитетное медресе, шакирды также оказывали значительное влияние на жизнь прихода. Они посильно помогали физически в уходе за мечетью и медресе, а также принимали активное участие в религиозной жизни, участвовали в погребальной молитве: читали Коран, несли тело умершего до могилы.

Со второй половины XIX в. в общественную жизнь татар начинают проникать новые веяния, обусловленные социальными, экономическими и политическими событиями в мире и России. Одним из них стало увеличение количества мусульманских образовательных учреждений. Так, к середине XIX в. «в Казанском крае насчитывалось 430 мектебе и 57 медресе, а в Волго-Уральском регионе их было уже 1482»¹. Если ранее в основном медресе функционировали по примеру бухарских, то уже к середине XIX в. учебные учреждения подобного типа уже перестали отвечать требованиям времени. В этой связи возникла острая необходимость адаптировать их к текущим реалиям российской действительности, и одной из главных движущих сил реформирования становится зарождающаяся буржуазия.

Новые условия времени требовали качественного изменения образования, включения в программу учебных заведений гуманитарных и естественных наук, что давало возможность подготовки нового поколения верующих к жизни в реалиях российского социума. В этом и заключалась суть реформы системы образования. Одним из главных отличий новометодных (джадидских) медресе стало использование нового (звукового) метода обучения, вторым ключевым отличием было полноценное преподавание гуманитарных и естественных дисциплин. Хотя идеологически и кадимистские, и джадидские медресе были продолжателями религиозной традиции в регионе, их функции были различными, но это не помешало им стать составными элементами единой системы татарского национального

¹ Мухаметшин Р.М. Мусульманское образование у татар в дореволюционной России: состояние, проблемы и перспективы // Минбар. 2009. 2(4). С. 81.

образования. В то же время они превратились в эпицентр жесткой борьбы за умы нового поколения татар, так как были лучшим инструментом влияния на них.

Показательно, что уже в первые десятилетия XX века почти все религиозные образовательные учреждения использовали звуковой метод обучения, а это в свою очередь свидетельствует о распространении идеи национального обновления общества.

Крупнейшие новометодные медресе начали появляться практически во всех регионах компактного проживания татар. Они превратились в очаги современного образования и культуры. Среди них были такие известные медресе, как «Галия», «Усмания» в Уфе, «Хусаиния» в Оренбурге, «Расулия» в Троицке, «Мухаммадия», «Марджани», «Апанаевское» в Казани, «Буби» в Иж-Бобьи и др.

Исламское публичное информационное поле

Сложившаяся сеть мектебов и медресе, группы шакирдов и приходского духовенства были главными акторами исламского коммуникационного поля, созданного в округе ОМДС. Ключевыми причинами его формирования являлись личностные контакты и переписка духовных лиц, взаимодействие духовных лиц с ишанами по линии «муршид и мурид», обязательные для исполнения предписания и циркуляры ОМДС.

По мере публикации религиозных книг, авторами которых являлись местные богословы, формировалось публичное коммуникационное поле. Посредством критики печатным словом богословами своих оппонентов постепенно зарождалось публичное дискутирование в мусульманском сообществе по богословским и общественным проблемам.

После издания манифеста от 17 октября 1905 г. о предоставлении свободы слова, печати, собраний и демократических свобод, ключевую роль в исламском публичном поле стала играть периодическая печать, а основной концепцией ее

изданий была убежденность татарской интеллигенции XIX века в необходимости просвещения народа¹.

В 1905-1917 гг. в России выходили 62 газеты и более 30 журналов на татарском языке². Среди них по составу редакторов и по тематике публикаций в особую группу правомерно выделить периодические издания, для которых приоритетными являлись вопросы религиозно-духовного просвещения населения и организация полемики со своими оппонентами в этой сфере. К данной группе изданий следует отнести «Әд-дин вә әл-әдәб» («Религия и этика»), «Мәгълүмате Мәхкәмәи шәрғыяи Оренбургия» («Новости Оренбургского духовного управления»), «Дин вә мәгыйшәт» («Религия и жизнь», первоначально «Дөнья вә мәгыйшәт» – «Мир и жизнь»)³, а также журнал «Шура» (Совет).

Журнал «Әд-дин вә әл-әдәп» издавался в Казани в 1906-1908 гг. и в 1913-1917 гг., в нем публиковали статьи на тему религии, общества, политики, литературы и др. Первый номер журнала вышел в 1906 г. и издавался вплоть до 1908 г., после чего вновь начал издаваться в 1913 г. В 1917 г. издание журнала было полностью прекращено. Всего вышло 122 номера. Журнал издавался три раза в неделю объемом 32 страницы в казанской типографии «Милләт». Его редактором был Галимджан Баруди⁴.

Журнал «Мәгълүмате мәхкәмәи шәрғыяи Ырынбургия» представлял собой официальное печатное издание ОмДС. Издавался с января 1908 г. по ноябрь 1910 г. и с января 1916 г. по сентябрь 1917 г. в городе Уфе. За все время существования журнала было издано 95 номеров. Редакторами журнала были Мухамматсабир ал-

¹ Хабутдинов А.Ю. От общины к нации: татары на пути от средневековья к Новому времени (конец XIX – начало XX вв.). Казань: Татарское книжное издательство, 2008. С. 96.

² Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток - Запад»: (на примере развития русской культуры). Казань: Татарское книжное издательство, 2002. С. 48–50.

³ Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вә әл-әдәб» журналы // Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вә әл-әдәб» журналының библиографик күрсәткече. Казан: Милли китап, 2003. 6 б.

⁴ Гилазев З.З., Айнутдинов Р.А., Ибрагимова Ф.А. Журнал “ад-Дин ва аль-адаб” в делах казанского временного комитета по делам печати начала XX в. // Галимджан Баруди – педагог, муфтий, издатель и общественный деятель. Материалы Всероссийской научной конференции, приуроченной к 160-летию со дня рождения (Казань, 14 ноября 2017 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С. 54.

Хасани (номера 1-18), коллектив редакторов (Гиниятулла Капкаев, Нурмухаммат Мамлиев, Хасангата Габаша (номера 19-61) и Гиниятулла Капкаев, Нурмухаммат Мамлиев, Салихжан Урманов (номера 62-95)¹.

Журнал «Дин вә мәгыйшәт» издавался с 31 декабря 1906 г. по 1918 г. в Оренбурге. Вначале выходил 2 раза в неделю, позднее 1 раз. Статьи были написаны на религиозную, литературную и политическую тематику. Редактором журнала сначала был известный имам, купец, владелец типографии, меценат В. Хусаинов, позднее З. Хайруллин, Ф. Даутов и Г. Ханисламов. За все время существования журнала было издано 555 номеров².

Основателем журнала «Шура», издававшегося в Оренбурге в 1908–1917 гг., был известный поэт З. Рамеев, а редактором Р. Фахретдинов. Свидетельство на издание журнала на татарском языке было выдано 13 декабря 1907 года оренбургским губернатором. Издание журнала было прекращено в декабре 1917 года. Всего за время его существования вышло 240 номеров³.

Как видим, каждый из вышеупомянутых институтов внес значимый вклад в сохранение и развитие этноконфессиональной самобытности татар-мусульман. Если ОМДС способствовало в какой-то мере централизации и объединению мусульманского населения региона, то мечети, конфессиональные школы, муллы и средства массовой информации сыграли значительную роль в просвещении народных масс. Все это способствовало развитию процессов возрождения и обновления татарской нации.

В качестве резюме отметим, что проживание в мусульманском анклавном православного Российского государства, где во второй половине XIX в. началась активная модернизация, а в начале XX в. – демократические преобразования; со-

¹ Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, ответ. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2008. Т. 4: М-П. С. 13.

² Имамова Л.Ф. Специфика развития религиозной прессы на татарском языке. Казань: Изд-во Казанский Издательский Дом, 2019. С. 25.

³ Брилева Д. С. Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века (на материалах журнала «Шура» 1908–1917): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2012. С. 93

зданные имперской властью благоприятные условия для получения религиозного образования и совершения религиозных практик; существование исламского публичного информационного пространства – всё это стало основой для богословских поисков интеллектуалов-представителей татарского народа. Являясь частью мусульманского сообщества и будучи в приходах имамами, ответственными за религиозность своих единоверцев, мударрисами медресе, наставниками учащейся молодежи, они тонко чувствовали насущные нужды сообщества, по которым определяли приоритеты своих богословских изысканий.

4.2. Дискуссии по проблемам модернизации исламских правых традиций в трудах татарских богословов

Как было обозначено выше, хотя вопросы, рассматриваемые в данной главе, и были актуальны в дореволюционный период, однако крушение коммунистической идеологии обусловило процессы этноконфессионального возрождения, что вновь актуализировало данную проблематику. В этой связи, помимо анализа содержания богословских трактатов, в данной главе рассматриваются также и оценки современных российских богословов и представителей совещательных органов ДУМ.

Наиболее важным вопросом, волновавшим умы татарских богословов, была проблема статуса болгарских земель. Как известно, в классической богословской традиции было принято деление территорий на «дар ал-ислам» («территория ислама/мира») и «дар ал-харб» («территория войны»). От определения статуса территории зависел ряд других богословских проблем, таких как легитимность или необходимость исполнения пятничной молитвы, выплаты «‘ушр» («десятины») и другие. В этой связи на территории Поволжья и Урала сложилась парадоксальная ситуация, когда, с одной стороны, верующие жили под властью неверующих, но с другой – у них была возможность избирать имамов, строить мечети, исполнять основные предписания ислама, заключать браки в соответствии с требованиями

шариата. Видимо, после долгого периода борьбы за независимость, понимая необходимость интеграции в российское общество, богословы нашли аргументы в пользу того, что данная территория относится к «дар ал-ислам». В частности, подобные выводы мы обнаруживаем в трудах Йунуса Ахунда бин Ивана¹, муллы Муртазы ибн Хусаина ал-Бурали² и Г. Курсави³.

Следует отметить, что данная проблема в настоящее время стала особо актуальной. Это связано с тем, что представители различных радикальных течений, пользуясь классическим делением, делают заключение, что территория Российской Федерации представляет собой «дар ал-харб», следовательно, джихад против властей и немусульманского населения является легитимным. В то же время современное мусульманское богословие уже отошло от двухполярного деления и ввело новый термин – «дар ал-‘ахд» (территория договора) или «дар ал-аман» (территория безопасности), использование которого дает возможность выстраивать добрососедские взаимоотношения между представителями полиэтнических и поликонфессиональных социумов.

Следующим актуальным вопросом была проблема времени ночной молитвы в Волго-Уральском регионе в короткие летние ночи в частности и времени молитв в целом.

Необходимо отметить, что важность решения этого вопроса актуальна для мусульман не только Волго-Уральского региона, но и ряда западноевропейских государств.

Обязанностью мусульманина является пятикратная молитва, совершенно каждой из них шариатом отведен конкретный промежуток времени, границы которого определяются в соответствии с положением солнца относительно линии горизонта.

¹ Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 400

² Там же. С. 401.

³ Курсави Г. ал-Иршад ли ал-‘ибад. Казань: Лит. тип. И. Н. Харитонова, 1903. С. 28.

При, казалось бы, очевидной и несложной системе исчисления время совершения некоторых молитв – предмет нередко довольно жарких споров. Особого рассмотрения в этой связи требует ночная молитва ясту (араб. ‘иша), относительно времени которой у богословов Волго-Уральского региона единого мнения не сложилось.

Сложность вызвана особенностью данного региона, где в период начала мая – начала августа не отмечается полная темнота, а потому время определения ясту становится практически невозможным, ввиду чего богословы разделились в отношении к необходимости ее совершения. Мнения полярны – от отмены ее необходимости до обязательности в любом случае.

Еще Ибн Фадлан, в 922 г. посетивший с посольством Волжскую Булгарию, отметил, что здесь ясту сочетается с ахшам (вечерняя молитва)¹. При этом будучи автором уникальных путевых записей и наблюдательным этнографом, он не только отметил эту особенность как факт, но и пытался понять причины. Очевидно, что специфика расчета времени ночной молитвы у болгар имела место еще до визита посольства из Багдада и с этого же периода можно вести начало историографии данной проблемы

Ибн Фадлан отмечал, что совмещение ясту и ахшам у болгар практиковалось, что подтверждается и отсутствием противоречий по этому поводу между богословами. И хотя данное наблюдение указывает на то, что, скорее всего, фетва была вынесена единогласно, в работах других исследователей отмечается, что позднее, примерно с XI в., когда контакты между мусульманами стали более активными и значительно вырос уровень богословской просвещенности, такая ситуация начала вызывать озабоченность у местных ученых.

Так, Марджани в «Назурат ал-хакк» и «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар»² упоминает ученого из Средней Азии ал-Баккали, согласно фетве ко-

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... – Т.1. Б. 61.

² В частности, в «Мустафад ал-ахбар» Ш. Марджани приводит ривайат от аз-Захиди, в котором сказано: «Наджмуддин аз-Захиди, комментируя «Мухтасар ал-Кудури», передает от своего учителя Фахруддина Бадига ибн Мансура ал-Казвини: «Мы слышали, что однажды к шейху Сайф

того в самые короткие летние ночи болгары ясту не совершали, то есть для них она обязательной не признавалась. Это объяснялось отсутствием условия наступления времени для этой молитвы. Примечательно, что на обоснованность этой фетвы указывали Шерифи¹ и Г. Утыз-Имяни². Однако Марджани ее опровергал, утверждая, что ривайат, на котором она основана, не является достоверным³.

Дискуссия первоначально была лишь эпизодической, сложившееся положение всех устраивало. Однако в XVIII к этой проблеме вновь было приковано внимание местных богословов, которые предлагали разные подходы к ее решению. При этом ситуация вышла из рамок исключительно богословского дискурса, она стала волновать ученых и имамов и как вопрос, решение которого имеет воспитательное значение.

ас-Сунна ал-Баккали приехали болгары и задали вопрос о ночной молитве: “В нашей стране в самые короткие летние ночи вечернее зарево не исчезает, в связи с этим время ночной молитвы не наступает, является ли ночная молитва для нас обязательной?” Он ответил: “Так как время ночной молитвы не наступает, то она для вас не обязательна”. Эта фетва дошла до великого бухарского ученого Шамсуль-аимма ал-Халвани. Он очень удивился такой фетве и захотел объяснить ал-Баккали его ошибку. С этой целью он отправил в Хорезм своего ученика, которому повелел задать ал-Баккали вопрос: “Является ли неверным тот, кто отвергает хотя бы одну из пяти обязательных молитв?” Ученик задал этот вопрос в соборной мечети, когда там было очень много народу. Ал-Баккали понял, на что намекает этот молодой человек, и задал встречный вопрос: “Сколько фарзов в малом омовении?” Ученик ответил: “Четыре”. Тогда ал-Баккали спросил: “Сколько фарзов в омовении человека, у которого отрублены обе руки выше локтей?” Ученик ответил: “В этом случае три”. Ал-Баккали сказал: “То же самое и с ночной молитвой”. Ученик передал эти слова имаму ал-Халвани, и тот был удовлетворен этим ответом». С. 67-68.

¹ Шерифи. Зафер наме-и вилает-и Казан. // Татарика. URL <http://tatarica.yuldash.com/history/article61> (дата обращения: 23.08.2017). По данному вопросу Шерифи пишет: «Для прозорливых с искренней, правдивой душой и достопочтимых с чистыми правдивыми мыслями неоспоримо, неопровержимо и очевидно то, что Булгарский вилайет на седьмом климате из имеющихся семи. Относится к Луне, то есть под покровительством Луны. И, как отмечено в математических книгах, этот Булгарский вилайет из-за близости к Северному полюсу в конце мая и начале апреля не имеет времени одного намаза из пяти, то есть намаза ясту. Потому что заря не подобна зареву в присутствии двух имамов. Так же, как указано в книгах "Эл-Кенз", "Эл-Вафи" и "Эл-Кафи", чуть раньше перед ее [зари] исчезновением в это указанное время настает время утреннего намаза, то есть истинного утра. По этой причине для этого народа намаз ясту необязателен».

² Утыз-Имяни Г. // Рисалааш-шафакия Рук. ОРПК НБ КГУ. № 2400г. л. 76а-79а.

³ Мнение Ш. Марджани оспаривается в книге «ал-Джаруда» муллы Шахмухаммада бин Баязид бин Рахматулла бин Иманкул бин Рахманкулал-Мамаши, которая была написана в ответ на «Назурат ал-хакк», где автор доказывает достоверность ривайата от аз-Захиди.

Интересно в этой связи рассмотреть позицию имама А. ат-Тенеки, который относительно намаза ясту вывел несколько фетв. Прежде всего он утверждал, что позволение мусульманам не совершать догматически предписанный намаз постепенно приведет к тому, что они станут пренебрегать и другими молитвами, а потом, возможно, и иные обязанности перестанут исполнять или будут делать это плохо, не добросовестно. Во избежание такого негативного развития ситуации ат-Тенеки считает необходимым, чтобы имам с видоизмененным намерением на конечную ночную молитву и заключительную молитву (витр) совершил намаз вместо ночной молитвы, а все стоящие за имамом должны за ним последовать и в намерении, и в молитве¹. Очевидно, что в данной фетве ат-Тенеки акцент делает именно на намерении, формулировку которого он предлагает изменить. При этом имам не отвергает необходимость совершения молитвы как таковой, ибо, по его мнению, время – это формальная причина, и его «ненаступление» или еще какой-либо иной признак не являются поводом считать молитву не обязательной. В любом случае она должна быть восполнена, даже если ее время прошло².

Таким образом ат-Тенеки сумел синтезировать два полярных мнения относительно намаза ясту – он обязателен и разрешено его не читать – в одну фетву об обязательности ее совершения путем восполнения.

Г. Курсави указал на еще одну, пятую, фетву, выведенную по поводу необходимости совершать ясту в любом случае, несмотря на объективные природно-климатические или географические обстоятельства. Он утверждает, что все пять молитв обязательны, даже если какой-либо признак их наступления, в частности время, отсутствует³. Он ссылается на то, что сам Пророк, определяя начало времени ночного намаза, в качестве точки отсчета ориентировался на завершение времени вечернего зарева, то есть времени вечерней молитвы⁴. Таким образом,

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Б.Л. Домбровского, 1897. Т.1. Б.70-71.

² Там же.

³ Курсави Г. ал-Иршад ли ал-‘ибад. Казань: Лит. тип. И. Н. Харитонова, 1903. С. 57

⁴ Там же. С. 57.

ночная молитва обязательна, а к ее совершению можно приступать не ранее чем через условный час (са‘а) после вечернего намаза¹.

Стоит подчеркнуть, что подходы Г. Курсави и Ш. Марджани имеют различия в том, что последний аргументировал свои выводы не только сугубо религиозными положениями, но и привлекал обширный научный материал, в частности, по астрономии, географии, отчасти математики, а также ссылался на достоверные хадисы, в которых особое внимание уделял тому, как и что именно делал сам Пророк, а также использовал богословские труды ученых прошлого, зачастую напрямую цитируя их высказывания. То есть можно признать, что доказательная база Марджани была значительно более развернутой и разнообразной по характеру.

Основной постулат Марджани, которому он был верен в своих богословских изысканиях, сводился к следующему утверждению: «Предполагаемое (занни) не может опровергнуть доказанное (катги)». В качестве довода для данного тезиса Марджани указывает на Коран, по доказательной силе стоящий выше Сунны, поскольку содержит неоспоримые и не опровергаемые ею постулаты. Иными словами, абсолютная истина заключается в том, что в случае каких-либо расхождений только коранический аят является законом. В контексте намаза ясту этот довод работает аналогичным образом: Кораном устанавливается обязательность пятикратного намаза, а в хадисах разъясняются условия совершения каждого. Однако, как утверждает Марджани, если в Сунне эти условия не представлены или не детализируются, то это не повод для отмены молитвы². Как отмечалось выше, приобщал Марджани и научные данные. Так, он вычислил, что в регионе города Булгара вечернее зарево хоть и отсутствует некоторое время, но по большей части оно имеет место³.

¹ Там же. С. 59.

² Марджани. Ш. Назурат ал-хакк фи фардйат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань, 1870. С. 116.

³ Там же. С. 141-142.

Марджани в своем труде указывает на некоторые ошибки, допущенные исследователями при интерпретации точек зрения богословов, имеющих отношение к указанной проблеме. Так, он опровергает приписываемую ал-Баккали фетву об отмене молитвы ясту, утверждая, что она могла быть выведена совершенно другим имамом и в иное время. Кроме того, Марджани указывает, что ислам начал исповедоваться булгарами задолго до посещения Ибн Фадланом места их обитания. Следовательно, религиозная практика у них так или иначе сложилась еще до того, как появились на свет те, кто якобы вывел фетву о необязательности совершения ими ночной молитвы¹.

Следует отметить, что некоторыми богословами предпринимались попытки опровергнуть мнение Марджани, однако они оказались безуспешными и значительного влияния на решение данной проблемы не имели. Наоборот, его поддержал один из известных татарских богословов начала прошлого века М. Бигиев. Он утверждал, что даже при отсутствии в некоторых местах Земли восходов и закатов² время суток везде одинаково³. Ссылаясь на многочисленные аяты, в которых эта тематика представлена, Бигиев утверждает, что при таком единстве для всех регионов нет смысла говорить о местных различиях. Да, они есть и должны быть учтены, но в то же время их наличие не является поводом для отмены коранических предписаний даже в случае отсутствия естественной смены дня и ночи.

Итак, на протяжении долгого времени дискуссионность обозначенной проблемы была очевидной, и на примере ее обсуждения, а нередко и непримиримого противостояния между богословами, мы можем проследить эволюцию мусульманской богословской мысли, яркими представителями которой были выдающиеся татарские ученые. Так, начатая в XI в. с поисков решения исключительно в богословской плоскости, проблема определения времени ночной молитвы к XIX в. стала поводом для привлечения не только аргументов из собственно шариатских источников, но и данных различных областей науки.

¹ Там же. С. 139.

² В зависимости от времени года.

³ Бигиев М. Дж. Озын көнләрдә рузә. Казань: Умидь, 1911. С. 63

Кроме того, активная полемика, развернувшаяся по поводу молитвы ясту между татарскими и болгарскими богословами, является показателем стремления болгар-мусульман тщательно исполнять все предписания, в числе которых пятикратный намаз обязателен. Данным фактом подтверждается, что ислам на всем пространстве от Волги до Урала имел важнейшее значение, не только определяя ход повседневной жизни живущих на этой обширной территории мусульман, но и формируя духовно-интеллектуальный облик и конфессиональную самобытность данного этнически неоднородного региона.

Актуальность обозначенной проблемы очевидна и сегодня¹ Причин тому немало, однако одной из ключевых можно назвать усиливающиеся процессы миграции, ведущие, в частности, к росту числа мусульман на территориях, где ислам исторически не был титульной религией, например, в странах Запада.

Так, участниками заседания комитета высших богословов в Эр-Рияде (1398 г.х.) решался вопрос обязательности молитв и поста для мусульман, живущих в регионах существования полярного дня или полярной ночи. На заседании академии факихов исламского мира (Мекка, 1402 г. х.) была выведена фетва, предполагающая деление этой территории на три зоны: мусульманам, живущим в регионе с полярным днем и полярной ночью, следует ориентироваться на ближайший из расположенных к ним регионов, где режим смены дня и ночи привычен; живущим в условиях отсутствия полной темноты в ночное время мусульманам следует утреннюю и ночную молитву соотносить с местным временем; мусульманам, живущим в регионах с большой продолжительностью дня летом и короткой – зимой, надо совершать молитву по установленным шариатом требованиям. Позднее, эти рекомендации были детализированы до указания для удобства и понятности исчисления параллелей.²

¹ Причиной этого явилось увеличение численности мусульманского населения в Европе, которое стало нуждаться в различных фетвах, обусловленных особенностями географического положения Европы, а также с укладом жизни в странах, расположенных в ней.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардийат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Стамбул: Дар ал-хикма, 2012. С. 423–435 (см. приложение).

Европейская комиссия по фетвам вынесла решение, согласно которому допускается совмещение молитвы ясту с вечерней. Обоснована такая рекомендация тем, что есть регионы, где в летнее время ночь настолько коротка, что до полуночи ее признаки абсолютно не очевидны¹. Этой рекомендации в хадисе от Ибн ‘Аббаса² было найдено подтверждение. В нем сообщается, что Пророк поступал аналогично, поскольку этим хотел облегчить своей умме следование предписаниями ислама³. Стоит подчеркнуть, что и в записках Ибн Фадлана мы можем найти упоминание о том, что болгары руководствовались именно такой фетвой. Решением обозначенного выше вопроса можно считать фетву, принятую на заседании Совета улемов ДУМ РТ (2013), согласно которой время молитвы ясту определяется по времени региона, расположенного на 45 параллели.

Не менее активные дискуссии разворачивались и в отношении другой спорной темы – какова специфика поста летом, когда в некоторых регионах Земли продолжительность ночи предельно короткая.

В Коране о необходимости держать пост говорится довольно ясно: держать его необходимо «в месяц рамадан»⁴. Пророк Мухаммад указывал, что начало и конец поста должны совпадать со временем появления «молодого месяца». В случае, если его не будет видно, например, при пасмурном небе, необходимо месяц «дополнить до тридцати дней»⁵. Авторитетные факихи в своих трудах также ссылались на данное указание⁶.

При кажущейся однозначности вопрос определения времени поста в зоне Поволжья был дискуссионным и вызывал разногласия между богословами. Сложность его решения обусловлена спецификой самого региона, где летние дни

¹ Европейская комиссия по фетвам // ал-Маджма‘ ал-уруби ли ал-бухус ва ал-ифта. URL: www.esfg.org (дата обращения: 25.03.2008).

² Один из сподвижников Пророка, его двоюродный брат, признается одним из наиболее авторитетных передатчиков хадисов и комментаторов Корана начального периода. Большинство более поздних муфассиров часто ссылаются на его высказывания или ривайаты.

³ Из сборника Муслима хадис № 1151. б.г.

⁴ Коран 2:185 / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995.

⁵ Ан-Найсабури М. ас-Сахих. Каир: Дар ат-Таква, 2004. С. 1299.

⁶ Ас-Сиваси М. Шарх фатх ал-кадир. Бейрут: б.г. Т. 2. С. 313.

нередко бывают пасмурными, следовательно, применение вышеуказанных рекомендаций было довольно затруднительным.

Марджани одним из первых предпринял попытку решить данную проблему, посвятив ей отдельный труд, имеющий в русском переводе следующее название: «Книга истины и прекрасного знания о причинах обязательности разговения и поста». В начале богослов обрушивается с критикой на несознательных казанских и деревенских имамов, которые отступают от истины, сознательно нарушают нормы и предписания религии, а в довершение всего приводят ложные аргументы своей пастве¹. Марджани приводит пример, который, по его наблюдению, является довольно типичным, когда имамы начинают или завершают пост с разницей в один или два дня от положенного времени².

Марджани убежден, что в этом вопросе на территории Поволжья велика роль кадия³, поскольку, будучи выдвинутым Оренбургским магометанским духовным собранием на должность, назначение которой согласовывается и с официальной государственной властью в России, именно он может иметь все полномочия для принятия решений относительно религиозных предписаний, в том числе вызывающих сложность при практическом исполнении⁴.

Далее, во второй и третьей частях, Марджани рассуждает о понятии «молодой месяц» и методах освидетельствования его наличия⁵. В четвертой части богослов, ссылаясь на авторитетные ханафитские источники, дает рекомендации, как на основании наблюдений за фазами луны установить время начала и окончания месяца поста. Так, очевидное присутствие на ночном небе в двадцать девятую ночь ша‘бана месяца, чему есть свидетели, – это время начала поста⁶. В пятой главе Марджани высказывает согласие с богословами, которые категоричны в

¹Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма‘рифа ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство Казанского университета, 1880. С. 2.

² Там же.

³ Шариатский судья.

⁴ Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма‘рифа ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство Казанского университета, 1880. С. 21.

⁵ Там же. С. 11-22.

⁶ Там же. С. 22-38.

утверждении о том, что даже при наличии географических особенностей время начала и завершения поста должно быть законодательно установленным и единым¹.

Вопросу распространения вести о наличии молодого месяца и тому, на каких основаниях кади принимает или отвергает эту весть, посвящена шестая глава². В седьмой части, завершающей, автор пишет о допустимости и даже необходимости привлечения научных данных к решению столь сложного вопроса. Он ссылается на мнения имамов и ученых прошлого, в частности на Абу Ханифу, которые не отрицали, что рассчитывать время, например, при помощи астрономических формул, не возбраняется, поскольку в случае сомнений они могут помочь принять обоснованное и единственно верное решение³.

Заметим, что не только мусульмане Поволжья нуждались в дополнительных разъяснениях относительно времени начала и завершения поста. Так, М. Бигиев в работе «Пост в длинные дни» указывает на сложность расчета в приближенных к Северному полюсу регионах регионов Земли. Во время посещения Финляндии он был непосредственным свидетелем того, что солнце долго, несколько дней, не скрывалось за горизонтом. Заявляя, что вести правильный подсчет суток, дней, ночей и месяцев в этом случае очень сложно⁴, а проблема эта не изучена богословами, что Бигиев ставит им в вину, богослов обстоятельно и детально ее анализирует и предлагает свое решение.

Прежде всего Бигиев описывает свои наблюдения и впечатления, полученные им за время путешествия в эту расположенную на северных широтах страну. В контексте рассуждений о посте он указывает на две сложности: как определить начало месяца поста и как определить продолжительность времени дневного поста. По мнению богослова, вторая из названных проблем обусловлена тем обстоя-

¹ Там же. С. 38-44.

² Там же. С. 44-53.

³ Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма'рифата ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство Казанского университета, 1880. С. 63.

⁴ Бигиев М. Озын коннәрдә руза / Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. Казань: Татар.кн. изд-во, 2005. С. 217.

тельством, что аят «Ешьте и пейте до тех пор, пока не станут различимыми белая нить от черной на рассвете»¹ в местах, где рамадан приходится на период нескольких идущих подряд светлых ночей или дней, не актуален, ибо «белая нить» и «черная нить» в данном случае не различается в принципе².

М. Бигиев в попытке решить эту проблему исходит из известного религиозного постулата, который в сжатом виде можно сформулировать следующим образом: если что-либо может причинить вред или исполнение чего-либо крайне затруднительно, то принуждения в этом нет, такова мудрость Законодателя. Бигиев аргументирует свою точку зрения айатами, согласно которым болеющим или странствующим можно в целях получения помощи и облегчения трудностей отложить пост, восполнив его после выздоровления или возвращения на родину³. Это не противоречит религии, и на таком основании, по убеждению Бигиева, можно решить и связанные с особенностями поста в указанных географических регионах вопросы⁴.

Стоит отметить, что проблема определения времени поста актуальна и в настоящее время, и дискуссии вокруг нее, и попытки ее решить до сих пор не прекратились. Так, российский религиозный деятель Ш. Аляутдинов считает, что исчисление начала месяца и дней поста по мекканскому времени дало бы возможность избежать сложностей, главная из которых – это серьезное «обременение» поста для мусульман, живущих в регионах с большой продолжительностью дня. Поэтому, как утверждает Аляутдинов, стоит ориентироваться либо на расписание поста ближайших местностей с умеренной продолжительностью дня, либо на мекканское или мединское расписание⁵, поскольку именно там снизошло му-

¹ Коран 2:187.

² Бигиев М. Озын коннэрдэ руза / Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. Казань: Татар.кн. изд-во, 2005. С. 215.

³ Коран 2: 185.

⁴ Бигиев М. Озын коннэрдэ руза / Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. Казань: Татар.кн. изд-во, 2005. С. 230.

⁵ Мухаммад А.Дж. ал-Калиму ат-таййibu (фатава ‘асриййа). Каир: Дар ас-салям, 2010. С. 92.

сульманам от Всевышнего их главное руководство – Коран¹. Следует отметить, что богослов, установивший данную фетву, принимает во внимание лишь ситуацию, связанную с регионами с продолжительностью дня, в то время как области с длительными ночами им не рассматриваются. Это значит, что проблема до сих пор открыта и может стать объектом для более глубоких и развернутых научных и богословских изысканий в дальнейшем.

Возвращаясь к историографии вопроса, не будет лишним повторить, что для татарских богословов актуальность этой проблемы стала очевидной еще в XIX в. Позднее значительный вклад в ее решение внес Марджани, труды которого до сих пор признаются ценным руководством при определении времени поста как в Казани, так и в близлежащих к ней регионах.

Привлекая обширный материал из разных по характеру источников – религиозных, в том числе не только ханафитских, а также научных, литературных и пр., богослов сформулировал систему положений, суть которых сводится к следующим тезисам: 1) назначенные на должность ОМДС имамы приходов, расположенных на территории, где исполнение того или иного предписания может быть затруднительно, вправе принимать самостоятельное решение; 2) визуализация месяца и надежное освидетельствование данного факта в одном регионе – это основание для начала поста в географической зоне, где имеются указанные выше особенности; 3) точные расчеты, если они не ведут к нарушению предписаний религии, а, наоборот, облегчают процесс определения времени начала месяца рамадан, допускаются.

По-своему решал вопрос М. Бигиев. В частности, он предлагал мусульманам, живущим в северных широтах, где имеют место периоды полярных дней и ночей, перенести пост на время, когда время смены дня и ночи станет очевидным.

Примечательно, что дискуссия на эту тему стала столь развернутой, что к участию в ней были вовлечены не только представители классической татарской

¹ Аляутдинов Ш. Пост по мекканскому времени // Умма. URL: <https://umma.ru/post-po-mekkanskomu-vremeni/> (дата обращения: 22.03.2018).

богословской мысли. Так, на страницах местных газет начала XX в. можно увидеть заметки, где даются рекомендации такого рода: если верующий по объективным причинам, например, по болезни, прервал пост, то он может его восполнить. Однако сознательное, преднамеренное прерывание поста – это нарушение.

Актуальна обозначенная выше проблема не только для российских мусульман, а ее нерешенность до настоящего времени подтверждается тем, что она обсуждается и зарубежными богословами, нередко использующими для своих дискуссий интернет-площадку. Так, в статье «Фетва о сокращении поста в северных странах»¹ ее автор Х.Г. Хаддад со ссылкой на ряд известных богословов сообщает о не нарушающей границ дозволенного допустимости расчета времени поста по мекканскому и мединскому времени. Обстоятельно и со ссылками на авторитетные источники написанную статью «Обязаны ли живущие на Севере мусульмане поститься по 20 часов в сутки?»² автор начинает с заявления о том, что по мере увеличения мусульман, в том числе в этих «особенных» регионах, а также в результате активизации миграционных потоков данные вопросы приобретают все большую актуальность. Далее он последовательно описывает существующие сегодня фетвы и в отношении каждой из них дает краткое оценочное суждение. На основании такого анализа автор делает вывод, что наиболее верными и удовлетворяющими потребности современных мусульман можно признать четыре варианта фетв: 1) поститься в соответствии мекканским или мединским временем; 2) определять время начала и окончания поста по календарю ближайшего региона, где продолжительность дня умеренная; 3) в регионах, расположенных на широте в 45 градусов, поститься не более шестнадцати часов в сутки; 4) в регионах, расположенных на широте в 48 градусов, – в течение 18 часов .

¹ Haddad H.G. Fatwa about shortening the fast in Northern countries. eShaykh. URL: <https://eshaykh.com/uncategorized/fatwa-about-shortening-the-fast-in-northern-countries/> (дата обращения: 23.01.2020).

² Jasser A. Should Muslims in the North Fast 20 Hours a Day? About Islam. URL: <https://aboutislam.net/shariah/shariah-and-humanity/shariah-and-life/muslims-north-fast-23-hours-day/2/> (дата обращения: 23.01.2020).

Таким образом, мы можем заключить, что на сегодняшний день вопросы, связанные с постом в северных широтах, стали актуальными для мусульман, живущих в северных странах. И мусульманские богословы продолжают предпринимать как личные, так и коллективные попытки в поиске их решений.

Приходится констатировать, что, с одной стороны, согласие в этом вопросе, история которого насчитывает не одну сотню лет, еще не достигнуто, с другой стороны, его актуальность бесспорна и не подвергается сомнению большинством современных богословов. Многие из них считают, что в соответствии с религиозным предписанием о не причинении неудобства и трудностей верующим решение должно быть дифференцированным – живущим в районах Крайнего Севера мусульманам нужна одна фетва, мусульмане регионов, где закатное время накладывается со временем рассвета, нуждаются в иной фетве.

Следующая богословско-правовая проблема, рассмотренная татарскими богословами, посвящена имеющимся в исламе особенностям, связанным с ритуалами погребения умерших. Данная проблема стала особенно актуальной после того, как 27 июня 1913 года Министерством внутренних дел Российской империи в Государственную думу был представлен проект закона № 802 о деятельности крематориев. Необходимость решения данной проблемы была обусловлена и обширностью территории России, каждому региону которой присущи географические и климатические особенности, в частности, имеются они в местах, расположенных на Севере и в Заполярье.

В Коране по данному вопросу сказано: «Мы сотворили вас из нее (земли), в нее Мы вас вернем и из нее выведем еще раз» 20:55, также в суре «Корова» приводится рассказ о похоронах одного из сыновей Адама, а в сборнике Ибн Маджи приводится хадис: «Ляхд – для нас, расселина – для других»¹. Исходя из этого богословы сделали заключение о порядке погребения и требованиях, которым должна соответствовать могила. В частности, в одном из известных ханафитских

¹ Ибн Маджа М. Сунан. Дар ал-ихйа ал-кутуб ал-‘арабийя. С. 496.

богословских трудов «Мухтасар ал-кудури» сказано: «Выкапывается могила с нишей...»¹.

В основном данная проблема была рассмотрена только М. Бигиевым. По его словам, мусульманская фракция обратилась к нему с просьбой дать богословское заключение по данному вопросу.

Анализ М. Бигиев начинает с изложения цитат из основных источников ислама по данному вопросу. Саму традицию погребения богослов связывает с историей, повествующей о сыновьях первого человека и пророка Адама. В частности, он ссылается на три айата Корана: «Мы сотворили вас из земли, в нее Мы вас вернем и из нее выведем еще раз» 20:55, «... потом умертвил его и предал погребению» 80:21, «Разве Мы не превратили землю в обитель для живых и мертвых?» 77:25-26.

Поясняя эти айаты, богослов указывает: «Мы уже указали, что погребение тела умершего человека в могилу является единогласным мнением всей уммы, основанным на Коране. И по этой причине оно считается фардом (обязательным предписанием)»².

Бигиев считает, что обязательность этого действия связана с такими обоснованиями, как выражение уважения к человеческой личности и защита воздуха и поверхности земли от вредных и ядовитых веществ, выделяемых при разложении тел³.

Богослов заявляет, что погребение является традицией, распространенной у большинства народов мира, за исключением некоторых народов, например, живущих в Индии и Японии. Согласно его мнению, данная традиция также преследует упомянутые благие цели. Он высказывает идею о том, что в будущем на пла-

¹ Ал-Кудури А. Мухтасар ал-кудури фи ал-фикх ал-ханафи. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1997. С. 48.

² Бигиев М. Мәет якмак мәсәләсе. СПб, Тип. М-А. Максимова. С. 5.

³ Там же. С. 5-6.

нете возможен рост населения, и это приведет к тому, что кремация станет необходимостью¹.

Но затем он указывает, что мусульманская традиция похорон с точки зрения этики превосходит кремацию. Во-первых, как говорит Бигиев, погребением оказывается больше уважения к человеческой личности, нежели кремацией. При этом он ссылается на хадис пророка Мухаммада: «Тело умершего верующего подобно телу живого. Ломать кости умершего – то же самое что ломать кости живого»². Во-вторых, Бигиев указывает на то, что погребение является сакральным ритуалом. В-третьих, погребение тела умершего человека в могилу можно осуществить в любой точке земли. В-четвертых, при соблюдении всех религиозных предписаний погребение соответствует необходимым санитарно-эпидемиологическим требованиям³.

Таким образом, основные источники ислама и богословские труды указывают лишь на один вариант решения данного вопроса – это погребение. Именно его придерживается татарский богослов М. Бигиев. Однако, в отличие от авторов классических богословских трудов, он не ограничивается только религиозной аргументацией, а делает заключение о том, что погребение доступно с экономической точки зрения и отвечает всем санитарно-эпидемиологическим требованиям.

Не меньшее внимание татарские богословы в своих трудах уделяли проблеме межконфессиональных браков. Это было связано, во-первых, с тем, что после завоевания Казани начался процесс насильственной христианизации татар, в рамках которого нередко по принуждению заключались браки между татарами и русскими. Во-вторых, развитие капитализма способствовало увеличению численности татарского городского населения, их отрыву от традиций, что также становилось причиной межконфессиональных браков.

Как известно, семья – основа общества, и чем прочнее эта основа, тем сильнее и здоровее само общество. Чем крепче отдельно взятая семья, чем более спло-

¹ Там же. С. 8.

² Там же. С. 9–10.

³ Там же. С. 10–11.

ченно между собой контактируют ее члены, тем больше у всего человеческого рода возможностей стать цивилизованным и процветающим союзом, а если, наоборот, семья становится институтом ненадежным, фиктивным, то с каждой утраченной семейной ценностью человечество все более стремительно опускается в бездну.

В аспекте обозначенной в диссертационном исследовании проблематики считаем, что поводом для анализа являются два типа брачных союзов – межэтнические и межконфессиональные. Однако они не равнозначны по сложности и значимости. Так, в отношении первого из обозначенных типов особых споров не возникало, поскольку на браки такого рода в Коране имеются однозначные и ясные по смыслу предписания, из которых понятно, что по замыслу Творца люди созданы, в том числе, и для того, чтобы «узнавать друг друга», будучи мужчиной и женщиной, представляющими разные племена и народы, и в этом есть «благочестие», которое, согласно Корану, декларируется как одна из высших ценностей человеческой сущности.

В большей степени проблема заключения брака первого из указанных видов волновала богословов не сама по себе, а в контексте вопроса о том, могут ли в него вступать не равные по статусу, а также какими критериями это «равенство/ неравенство» определяется. Например, некоторые ханафитские источники содержат указание на то, что отец дочери, вышедшей замуж без его дозволения, может добиться признания брака недействительным, если между заключившими его нет равенства. При том, что сам термин «равенство» (араб. *куф* ') богословами понимается не одинаково, чаще всего он трактуется ими как неравенство по социальному статусу и, в целом, за пределами этой ситуации межэтнический брак не рассматривается. Однако нельзя не учитывать, что были и те, кто видел в нем серьезную проблему национальной идентичности. Так, М. Бигиев с сожалением отмечал распространившуюся тенденцию, когда стали частыми браки между татарками и

представителями других народов. По мнению ученого, это может привести к уменьшению численности татар в будущем¹.

Проблема брачного союза второго типа в значительно большей степени волновала мусульманских богословов. Как правило, отправной точкой в этом случае является достоверный хадис, в котором Пророк утверждает, что праведная супруга есть «половина веры». Это значит, что брак с человеком иного вероисповедания, не ислама, ставит под сомнение крепость веры того, кто его с ним заключил, поскольку существует вероятность, что один из супругов в угоду второму со временем может отказаться от своей религии. Еще одно обстоятельство, по мнению богословов, обуславливающее важность решения данной проблемы, – это вопрос о том, в какой среде будет находиться рожденный в таком браке ребенок. Шариатом предписано, что дети с самого рождения должны воспитываться и обучаться в духе и в традициях ислама. И не только семья непосредственно, но и все мусульманское общество должно проявлять заботу о подрастающем поколении.

В Коране мусульманам однозначно запрещается заключать браки с язычниками, чему посвящается немалое количество аятов. Так, в одном из них содержится предупреждение о том, многобожники «зовут к адскому огню», а Аллах – к раю (Коран, 2:221). Бескомпромиссную оценку подобному брачному союзу дают и богословы, которыми запрет жениться в таком случае выражается предельно ясно².

Так же, как и запрет женитьбы мусульманина на язычницах и многобожницах, категорично выражено табу в отношении замужества мусульманки с немусульманином, то есть представителем любой другой, не ислама, религии. Обоснования тому есть и в Коране, и в трудах богословов. В частности, они утверждают, что хотя мусульманская семья и представляет собой союз двух равных людей, но все же ввиду ее традиционно патриархального уклада союз этот возглавляется мужчиной, за которым жена должна следовать. И недопустимо, если муж, будучи

¹ На это указал к.филос.н. А. Хайрутдинов в одном из своих докладов.

² Ал-Кудури А. Мухтасар ал-кудури фи ал-фикх ал-ханафи. Бейрут, 1997. С. 145.

представителем иной конфессии, потребует от жены идти иным путем, то есть изменить вере или поменять ее. Напротив, в исламской семье мужчина несет ответственность за благочестие своей жены, оказывает ей поддержку, дает защиту, всячески содействует ее религиозному просвещению, в то время как мужиноверец по понятным причинам обеспечить этого не может и, скорее всего, не захочет. Кроме того, муж отвечает за свою жену и семью в целом перед Всевышним в Судный день, а иноверец в этом абсолютно бессилён.

Жениться мусульманину на христианках и иудейках – на представительницах «людей Писания» – Кораном не запрещено. Главное требование к ним – целомудрие и благочестие, а к самому браку, как гласит аят, «если вы уплатите выкуп за них» (Коран, 5:5).

При очевидной однозначности и, казалось бы, бесспорности ситуации, до нашего времени дошли источники, из которых мы узнаем, что не все мыслители и богословы были относительно данного аята солидарны. Так, халиф ‘Умар ибн ал-Хаттаб приказал своим последователям развестись с христианками и иудейками из опасений, что женившиеся на них недалеки от распутства. Кроме того, он считал, что подобные браки негативно скажутся на судьбе женщин-мусульманок, поскольку некоторые из них рискуют не выйти замуж вообще¹. Сын халифа, ‘Абдалла ибн ‘Умар, тоже не допускал подобные браки, ссылаясь на аят, запрещающий жениться на многобожницах, «пока они не уверуют» (Коран, 2:221). По его утверждению, брак с немусульманкой – это дружба с врагами Аллаха². Следует подчеркнуть, что проблема смыслового неединообразия понятия «многобожник» сама по себе не нова. Так, еще ат-Табари сообщает, что одни богословы считают таковыми язычников, другие – иудеев и христиан, а третьи вводят в данное понятие и эту категорию³.

¹ Ат-Табари М. Джамий‘ ал-Байар ‘ан та’вил аййи ал-Кур’ан. Каир, 2001 Т.4. С. 714-716.

² Ас-Сабуни М. Равай‘ ал-байан тафсир ал-айат ал-ахкам мин ал-кура’н. Бейрут, 1980. Т.1. С. 536.

³ Ат-Табари М. Джамий‘ ал-Байар ‘ан та’вил аййи ал-Кур’ан. Каир, 2001. Т.4. С. 711.

Разрешение жениться «на обладательницах писания» тоже воспринимается не однозначно и некоторыми богословами квалифицируется как теоретически допустимое, но не желательное. Так, автор «Фатх ал-кадир» заявляет, что жениться на них, равно как и употреблять мясо животного, забитого человеком писания, возможно только в исключительной ситуации, когда нет иного выбора. Нежелательно жениться на обладательнице писания, если она из той местности, с которой умма враждует или воюет. Объяснения тому очевидны: это и опасение, что дети останутся с матерью, то есть на территории врага, и риск оказаться в плену, и вероятность гибели, и т. д.

Трактовка понятия «обладатель писания» большинством богословов сводится к пониманию, что это тот, кто верит в писание и в пророка, божественную сущность которого он отрицает. Во всех иных случаях брак под запретом¹.

Обозначенная проблема входила в круг пристального исследовательского интереса и у представителей татарской богословской мысли. Так, Ш. Марджани в специально посвященном ей трактате делает заключение, что православие суть многобожие. Он аргументирует это тем, что вера «в троицу, в Иисуса и его вознесение, обращение к священнику с исповедью» – это и есть проявление многобожия². В качестве доказательства он приводит и слова Пророка, который указывал на слепое следование за предводителем христианского духовенства, «запретившего разрешенное» и «разрешившего запретное», в чем и выражается поклонение этих людей³. Однако в случае, если ничего из вышеперечисленного, обладателям писания не присуще, например, они не употребляют недозволенную пищу, не верят в троицу и божественность Иисуса, то брак с ними легитимен⁴.

Таким образом, позиция Марджани следующая: противником межконфессиональных браков в случаях, если убеждения человека писания не противоречат

¹ Ибн Хумам М. Шарх фатх ал-кадир. Бейрут, 2003. Т.3. С. 218–219.

² Марджани Ш. Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского. № 692. ар. Л. 186.

³ Там же. Л. 136.

⁴ Марджани Ш. Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского № 692. ар. Л. 13а–136.

исламской догматике, он не был. При этом стоит подчеркнуть, что в некоторых классических исламских сочинениях, посвященных шариатским вопросам, авторы не давали подобного уточнения, считая брак с обладательницей писания допустимым без указанных Марджани требований¹.

Не упустили из виду исламские богословы и еще одну проблему, в основе которой тоже специфика и условия легитимности межконфессионального брака.

Речь идет о ситуации, когда брак заключается с тем, кто прежде был язычником. В Коране одним из аятов утверждается, что мусульманам разрешается жениться на женщинах, прибывших или бежавших к ним из мест обитания неверных, но только после того, как будет очевидна крепость их веры в Аллаха и будет возвращен их мужьям уплаченный при заключении брака выкуп (Коран, 60:10). Это означает, что обращение в ислам и возвращение суммы махра – это главные условия, при соблюдении которых брак дозволителен. При этом ни в Коране, ни в хадисе не конкретизируется, по истечении какого срока прежний брак считается прекращенным, поскольку может получиться так, что сначала один из супругов принимает ислам, а спустя какое-то время и другой. То есть жениться на вновь обращенных в ислам бывших язычницах, не удостоверившись в том, что их мужья так и остались язычниками или, наоборот, что муж-язычник собирается вслед за женой принять ислам, – это нарушение. И тогда вопрос о сроке ожидания актуален. Например, дочь Пророка Зайнаб приняла ислам, а ее муж сделал это, приехав к ней в Медину, только спустя шесть лет. А были случаи, когда мужья принимали ислам спустя лишь два или три месяца.

Развернутое исследование данной проблемы провел Ибн ал-Каййим ал-Джавзи. Он считает, что при многочисленности точек зрения на этот вопрос их можно сгруппировать в несколько положений. Первое мнение представляют такие богословы, как ‘Умар ибн ал-Хаттаб, Са‘ид ибн Джубайр, ‘Азиз, Хасан ал-Басри и др., утверждавшие, что брак расторгается сразу. Другая группа ученых заявляла, что если муж-иноверец живет на территории ислама, то ему предлагает-

¹ Ал-Кудури А. Мухтасар ал-кудури фи ал-фикх ал-ханафи. Бейрут, 1997. С. 145.

ся принять эту религию, и тогда брак между супругами сохраняется, а если местом его проживания является «территория войны», то, когда принявшая ислам жена переехала в исламское государство, брак считается расторгнутым сразу же, а в случае, если осталась, то расторгается после срока 'идды¹. Есть и мнение, согласно которому разрешение ситуации зависит от того, мужчина или женщина принимает ислам первым. Так, во втором случае брак расторгается мгновенно, в первом – после 'идды. В соответствии с другой точкой зрения расторжение брака возможно только по решению представителя власти, в частности султана. Сам Ибн ал-Каййим придерживается следующего мнения: расторжение брака сроком не ограничивается, содержать жену муж обязан в любом случае, но до принятия ислама близость с ней запретна.

В настоящее время решение данной проблемы стало еще более актуальным. Активная миграция мусульман приводит и к распространению ислама, последователями которого часто становятся те, кто территориально, ментально, по духу и традициям прежде находился на значительном от данной религии расстоянии.

Известный богослов Ю. ал-Кардави относительно браков между мусульманином и иудейкой или христианкой высказывается как о допустимых, каких-либо ограничений на этот случай нет. Если принимает ислам женщина, изначально относящаяся к немусульманской семье, то, чтобы разрешить ситуацию в этом случае, богословов считает необходимым рассмотреть все точки зрения. В результате своих рассуждений и анализа богослов заключает, что в указанной ситуации развод не обязателен, муж и жена без каких-либо дополнительных требований могут остаться супругами.

С вышеизложенным выводом соглашается и современный российский ученый, правовед и исламский проповедник Ш. Аляутдинов, утверждающий, что в условиях российской действительности такая ситуация имеет место, следовательно, фетва, которую вывел ал-Кардави, может признаваться для России оптимальной.

¹ Ал-Джавзи И. Ахкам ахл аз-зимма. Даммам (КСА), 1997. Т.1. С. 642–643.

Итак, проблемой межэтнических браков богословы прошлого не занимались специально, так как ввиду неактуальности подобной ситуации вопросы эти не поднимались. Однако позднее, особенно по мере расселения мусульман по разным территориям, ее решение стало представлять практическую важность.

Историографию данной проблемы можно считать стартовавшей с исследований М. Бигиева. При этом она и сегодня не только не потеряла своей значимости, но стала еще более острой по разным причинам, одна из которых – активная миграция и увеличение числа мусульман по всему миру. И если часть вопросов до сих пор находится на стадии анализа и окончательной фетвы по ним нет, то есть положения, относительно которых между богословами практически не существует разногласий.

Так, брак между мусульманкой и не мусульманином однозначно запрещен. При этом дискуссионным остается вопрос о допустимости брачного союза мусульманина и христианки: одни считают, что они безусловно разрешены, другие – разрешены, но есть исключения, третьи категоричны в своих утверждениях об их религиозной нелегитимности.

Как отмечалось выше, запрет брака между мусульманином и последовательницей христианской религии довольно обстоятельно обосновал известный мусульманский просветитель Ш. Марджани. Если современными богословами его позиция может считаться неактуальной, а запрет – нецелесообразным или не подкрепленным догматически, то мнение самого Марджани относительно межконфессиональных браков вообще и указанных выше в частности необходимо анализировать в контексте именно той эпохи, представителем которой он являлся. Уже к началу XIX века утративший государственность и вследствие этого почувствовавший угрозу своей национальной идентичности татарский народ пытался защитить собственную конфессию и связанные с ней традиции. Представители татарской интеллектуальной элиты, к числу которых, безусловно, относится и Марджани, старались находить разные методы и использовали все доступные им средства, чтобы противостоять этой угрозе.

В круг рассматриваемых в настоящем исследовании вопросов нам видится необходимым внести еще один, поскольку он был довольно дискуссионным и актуальным в мусульманском обществе прошлого.

Имеется большое количество источников и документально подтвержденных данных о том, что татары издавна отличались чистоплотностью и аккуратностью, высоким уровнем бытовой культуры. В определенной степени это связано и с религиозно обусловленной необходимостью, поскольку телесная чистота, чистота одежды и жилища – это требования в исламе к совершающему молитвенное преклонение. А подобная чистота, как утверждает религия, – залог духовной чистоты и в конечном итоге признак крепости веры.

Стоит отметить, что необходимость пребывания в состоянии ритуальной чистоты не менее чем пять раз в день для совершения намаза выразилось в том, что татары были довольно придирчивы к ней и в повседневной жизни, вследствие чего ряд вопросов, например, относительно того, каким способом и из каких материалов изготавливается одежда или обувь, был предметом активного обсуждения. Так, этой важной теме посвятил специальное исследование Г. Утыз-Имяни. В сочинении с красноречивым названием «Трактат о выделке кож» он путем рассуждений и анализа ситуации пытается ответить на вопрос о дозволенности или запрещенности использовать мусульманину для личных нужд кожу, выделкой которой занимались иноверцы.

Как и в случае с Марджани, о котором сообщалось выше, позицию богослова по этой проблеме нельзя рассматривать в отрыве от историко-культурного контекста. К началу XIX татары активно контактировали с представителями иных конфессий практически во всех сферах жизни, и в условиях этой интеграции от мусульман требовалось суметь сохранить свою идентичность, в которой регия была, пожалуй, главной составляющей.

В работе Утыз-Имяни, посвященной, казалось бы, узкоспециальному вопросу, о чем может говорить ее заголовок, содержательное наполнение значительно шире, и богослову удалось выйти за рамки собственно богословского рассуждения. Так, одним из ключевых утверждений автора является идея о том, что

жизнь человека вообще и мусульманина в частности – это сложное сочетание различных явлений, фактов, поступков, желаний и пр. И в этом сложносоставном со-творении, по мнению. Утыз-Имяни, не может быть чего-либо малозначимого и частного, ибо из малого состоит большое.

Автор трактата указывает, что имеется два диаметрально противоположных мнения относительно того, дозволена ли выделанная немусульманином кожа: од-ни утверждают, что она чистая, следовательно религиозно легитимная для ис-пользования в любых целях и для разных нужд, другие – она скверная. Следует подчеркнуть, что автор уделяет пристальное внимание трактовке понятия «чисто-та», которое при рассмотрении данной темы сводится им к обозначению довольно широкого в содержательном смысле явления. Богослов сетует на то, что татары к тому времени, столь активно контактирующие с иноверцами, стали «заражаться» от них непозволительными и недозволенными нововведениями, то есть фактиче-ски «погрязли» в плохом и запретном с точки зрения религиозных канонов. Это самым печальным образом отражается на их поведении, мыслях, одежде, привыч-ках и пр.

Богослов утверждает, что хотя на территории Волги и Урала проживают мусульмане, но их численность по сравнению с иноверцами небольшая, и в этом случае, согласно шариатскому предписанию, как трактует позицию Утыз-Имяни исследователь Кемпер, она признается территорией войны (дар ал-харб). Следо-вательно, здесь в большей степени преобладают традиции и законы неисламского общества. А потому при выделке кожи немусульманин может не знать предъявля-емых исламом требований к технологии ее изготовления или сознательно их нарушать. Очевидно, что Утыз-Имяни не выражает враждебного отношения к христианам как таковым, а лишь выражает небезосновательное сомнение в их компетентности в данном вопросе с точки зрения религиозных предписаний.

Исследователь М. Усманов также не видит оснований утверждать, что Утыз-Имяни настроен категорически против иных религий. Так, представители

верований, обладающие каноническим писанием – божественным откровением, богословом признаются и даже уравниваются в правах¹.

В труд, посвященный вопросам легитимности использования выделанных немусульманами кож, Г. Утыз-Имяни включил множество примеров, цитат, ссылок на различные источники. При этом некоторым авторам данных трудов он выражает несогласие и обстоятельно излагает свою позицию. Богослов считает, что в случаях, когда имеются различные мнения, в том числе противоположные, следует руководствоваться самым строгим правилом, поскольку так мусульманин проявит свою предосторожность и сможет гарантированно избежать нарушения шариатских предписаний.

Ихтийат, или принцип предосторожности, хотя и признается основанием для выведения фетвы, но факихи нередко ссылаются на него. Так, Утыз-Имяни, ссылаясь на труды богословов-ханафитов заявляет, что в решении некоторых вопросов религии ихтийат первостепенен². Автор утверждает, что данный подход совершенно не противоречит ни одной из правовых школ. И даже наоборот, при наличии разных точек зрения он является скрепляющим и объединяющим все четыре мазхаба правилом, и потому нет ничего предосудительно пользоваться им в таких существенно важных вопросах³.

Несмотря на то, что данная проблема была актуальной для мусульманского сообщества, анализ показывает, что она затронута только в трактате Г. Утыз-Имяни, а более поздние богословы ее не рассматривают. Исходя из того, что Г. Утыз-Имяни чистоту выделки кож связывал с чистотой (в религиозном смысле этого понятия) используемых растворов, можно предположить, что она не перестала быть актуальной даже в связи с развитием капиталистических отношений в России, когда произошел переход от ремесленной выделки кож к промышленной. В настоящее время проблема частично решена хотя бы тем, что любой потреби-

¹ Утыз-Имәни әл-Болғари Г. Шигыръләр, поэмалар. Казан, 1986. Б. 359.

² Утыз-Имяни Г. Рисаля ад-дибага / Г. Утыз-Имяни // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. 39 фонд. № 46. Л. 8.

³ Там же.

тель (мусульманин и не только) может получить при желании информацию о том, как, где, кем, с помощью каких ингредиентов совершалась выделка кожи и пр., и после этого принять решение о допустимости ее использования или эксплуатации изделия из нее. Данные о запрещенности веществ и растворов имеются в открытом доступе, а в случае появления новых (или если эти вещества малоизвестны), можно обратиться к компетентным специалистам за рекомендациями.

Еще одна проблема, на которой заостряют свое внимание татарские богословы, касается совершения пятничной и праздничной молитв. Одним из первых эту проблему поднимает Г. Утыз-Имяни, а позднее Р. Фахретдинов обратил внимание на точку зрения своего предшественника и тоже предпринял попытку в ней разобраться. Так, по его мнению, Утыз-Имяни связывал эту проблему с тем, что в Волго-Уральском регионе пятничный намаз в силу разных причин проводится только в крупном населенном пункте (миср), что по религиозным предписаниям считается одним из обязательных условий его совершения.

В классических ханафитских трудах по фикху утверждается, что совершается пятничный или праздничный намаз только в мечети этого конкретного населенного пункта и лишь тогда он действителен¹. Для обозначения населенного пункта используется понятие «миср». Однако в трактовке данного понятия богословы разошлись. Одни утверждают, что миср – это территория, где имеются свои амир (глава) и кади (судья), причем последний наделен полномочием самостоятельно выносить судебные решения и постановления относительно мер наказания. Другие богословы-ханафиты придерживаются мнения, согласно которому этим понятием обозначается пункт с населением, по причине своего большого числа не имеющим возможности разместиться в расположенной на его территории мечети². Относительно первого утверждения, которому Утыз-Имяни нашел обоснования и с которым фактически согласился, он добавлял, что «миср» – это

¹ Имам Камал ад-дин Мухаммад ибн Габдулвахид ас-Сиваси ас-Сакандари ибн ал-Хумам. Шарх фатх ал-кадир. Бейрут, б.г. Т. 2. С. 50.

² Габдулла ибн Махмуд ибн Маудуд ал-Мусыли ал-Ханафи. ал-Ихтияр ли таглил ал-мухтар. Бейрут, б.г. Т. 1. С. 82.

самостоятельная административно-территориальная единица, и потому наличие судьи и главы в ней обязательно, однако так же обязательна их принадлежность к исламской религии, то есть они непременно должны быть мусульманами. Ввиду указанных обстоятельств – отсутствия соответствующих религиозным предписаниям условий, по мнению Утыз-Имяни, исполнение пятничных молитв в Волго-Уральском регионе не может считаться легитимным. Обратного мнения придерживаются те богословы, которые строят свои доказательства на исторических фактах. Так, намаз, совершаемый по пятницам и в праздники, они считают действительным, ссылаясь на то, что первая пятничная молитва вершилась до прибытия Пророка в Медину, следовательно, не существовало еще ни самого государства, ни его правителя¹. На этом основании богословы делают вывод: наличие по крайней мере одного из условий – осуществляемого мусульманским главой правления – не обязательно для совершения как пятничного, так и праздничного намазов.

Отдельного рассмотрения требует и политическая подоплека данной проблемы. Поскольку очевидно, что признание или отрицание действительности пятничной и праздничной молитв напрямую связано с вопросами власти, представителем которой в данном случае, по мнению Утыз-Имяни, должен быть глава-мусульманин, то от его решения во многом зависели положение в России мусульман и религии ислам в целом. И хотя прямых свидетельств тому, что Утыз-Имяни анализировал проблему именно в таком ключе нет, Р. Фахретдинов и Ш. Марджани в своих работах утверждают, что подобные выводы богослов все же делал.

Данная проблема также нашла отражение в богословском наследии Г. Курсави, современника и оппонента Г. Утыз-Имяни. Он раскрывает свои взгляды по данному вопросу в своем трактате «ал-Иршал ли ал-‘ибад». В первую очередь богослов исходит из того, что пятничная молитва является обязанностью (фард) ве-

¹ В мусульманской-богословской литературе считается, что первое мусульманское государство появилось именно после прибытия пророка Мухаммада в Медину.

рующих¹. В качестве аргумента он ссылается на аят из Корана: «О вы, которые уверовали! Когда вас зовут на соборную молитву в пятницу, спешите к поминанию Аллаха, оставив торговые дела» 62:9, а также приводит ряд высказываний пророка Мухаммада.

Далее Курсави заявляет, что условием ее совершения, согласно Абу Ханифе, является миср (крупная административная единица), в которой есть эмир и кадий, способные исполнять установления шариата и определять меры наказания². Из этого Г. Курсави делает вывод, что если строго придерживаться данной фетвы, то татарам вообще не следует исполнять пятничные молитвы, так как в Волго-Уральском регионе отсутствуют населенные пункты, соответствующие требованиям миср. В частности, он указывает: «И если бы мы ставили его (миср – А.Р.) условием в нашей стране, то все пятничные и праздничные молитвы были бы полностью отменены»³.

И если Г. Утыз-Имяни воспринимает ханафитскую фетву в качестве последней инстанции, то Г. Курсави смотрит на этот вопрос шире. Он сравнивает священные тексты, которые легли в основу упомянутых предписаний, и приходит к выводу о том, что обязательность пятничной молитвы предписана категоричным, императивным текстом Корана (кат'и), а условие «миср» – текстами хадисов, информация которых носит вероятностный характер (мухтамал). Исходя из этого он делает вывод о том, что законоположение, «утвержденное императивным, категоричным текстом, не может быть отменено текстом, имеющим вероятностный характер»⁴.

Продолжая эту идею, Г. Курсави заявляет, что его фетва нисколько не противоречит основам ханафитского мазхаба, наоборот, она соответствует им. Так

¹ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) Пер. с араб. Казань, ТКИ, 2005. С. 60.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 61.

⁴ Там же.

как ханафитский мазхаб всегда отдает предпочтение наисильнейшему заключению перед наислабейшим¹.

Таким образом, можно заключить, что история фетвы о пятничной молитве может быть яркой иллюстрацией адаптации мусульман к жизни в немусульманском государстве. Если в подходе Г. Утыз-Имяни мы видим неприятие этой ситуации, результатом которой стала фетва о необязательности пятничной молитвы, так как не соблюдается условие миср, где имам должен быть назначен мусульманским правителем. Что же касается Г. Курсави, то, на наш взгляд, в ее основе лежит признание того, что несмотря на то, что татары живут в условиях немусульманского государства, им необходимо соблюдать все религиозные предписания. Особенно, если они прописаны в категоричных текстах Корана. Продолжение этой идеи мы видим в труде Ш. Марджани «Хакк ал-ма'рифат...», где он, руководствуясь основными источниками ислама и богословскими трудами, обосновывает легитимность решений татарских имамов и ахунов, получивших от российских властей официальное разрешение на осуществление своей деятельности².

Еще одна проблема, актуальная как для татар Российской империи, так и других народов, кроме арабов, была связана с правильностью рецитации Корана. Первым этой проблеме уделил внимание Г. Утыз-Имяни, посвятив ей трактат «Дар любимым о верном чтении книги Всевышнего»

Богослов, в свое время побывавший в Средней Азии, делится воспоминанием о том, что, находясь там во время рамадана, он был свидетелем тому, как с большим количеством ошибок, торопливо, не соблюдая правил, небрежно хафизы читают Коран. С большим сожалением и даже негодованием Утыз-Имяни пишет о том, что такое отношение к чтению Священного Писания недопустимо³.

Коран – главная книга всех мусульман, от правильности чтения которой зависит понимание религии и верность соблюдения ее предписаний. Одним из та-

¹ Там же. С. 62.

² Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство казанского университета, 1880. С. 8

³ Утыз-Имяни Г. Тухфат ал-ахбаб фи таджвид калам ар-Рабб. Казань, 1900. С.3.

ких столпов является намаз. Следовательно, неправильно прочтенный аят – это искаженный смысл и, соответственно, недействительная молитва.

Утыз-Имяни в своем трактате обстоятельно излагает вопрос, разделяя его на несколько составляющих в зависимости от того, кто читает Коран, как он это делает, какие ошибки допускает, насколько они осознаются читающим и пр. Композиция рассуждения богослова представлена пунктами: 1) необходимость не только знания правил чтения Корана (таджвида) всеми мусульманами, но и обязательность их соблюдения; 2) действительность/ недействительность молитвы того, кто читает Коран с ошибками, при этом правила знает или имеет возможность их изучить; 3) разрешенность не выполняющему правил таджвида человеку стать имамом, если среди молящихся есть знающие и соблюдающие их; 4) особенность совершения молитвы человеком, имеющим не от него зависящие проблемы с дикцией и памятью, однако проявляющим усердие и прилежание в обучении.

Практически во всех богословских трудах, посвященных мусульманскому праву, проблема таджвида многоаспектно анализируется, поскольку общим для всех мазхабов положением является утверждение о том, что чтение Корана с ошибками – это нарушающее молитву и искажающее смысл самого Писания деяние¹. Из этой проблемы логично проистекает и другой дискуссионный вопрос – какие требования предъявляются к имаму и какими требованиями при его выборе и назначении нужно руководствоваться

В классических трудах ханафитского мазхаба сообщается о том, что имамом из двух претендентов становится лучше знающий Сунну, а в случае их равенства в этом – знающий лучше Коран². Следующие за имамом мусульмане до-

¹ ‘Ашик М. Тасхил ад-дарури ли масаил ал-Кудури. Медина, 1990. С. 60.

² Сначала можно решить, что Абу Ханифа в данном вопросе противоречит словам пророка Мухаммада: «Имамом становится тот, кто лучше знает Коран, если же они (претенденты) равны, то тот, кто лучше знает Сунну». Однако Абу Ханифа разъясняет это противоречие тем, что во времена Пророка сподвижники, знавшие Коран, также были лучшими знатоками Сунны, однако позднее положение дел поменялось. Не все знатоки Корана были осведомлены в вопросах шариата и не каждый знал все тонкости молитвы. Исходя из этой логики Абу Ханифа предположил, что знаток шариата в любом случае будет вынужден знать хоть небольшую часть Корана, поэтому и отдал ему предпочтение при назначении или выборе имама.

веряют ему и видят в нем того, кто доводит их молитвы до Всевышнего таким образом, чтобы они были услышаны и приняты Им. Безусловно, это налагает на имама огромную ответственность, и тем более это требует от имама безупречного знания Корана и правил его правильного чтения и рецитации. Ш. Марджани приводит в пример историю о том, как Утыз-Имяни и ал-Багдади при личной встрече читали друг другу суры Корана, чтобы проверить, правильно или с ошибками они это делают. При этом они объективно оценивали и другого чтеца, и себя, делали замечания, признавались друг другу в своих ошибках, сокрушались по этому поводу и в дальнейшем работали над их исправлением¹.

Отметим, что грамотность для татар всегда была приоритетом, и потому обучение начиналось с малых лет, а стремление к знаниям всегда поощрялось. При этом грамотность предполагала, прежде всего, теоретическую осведомленность и наличие хорошо сформированных навыков в религиозных вопросах. Утыз-Имяни, сам будучи человеком высокообразованным и всесторонне просвещенным, приветствовал тягу к знаниям и призывал не лениться на этом пути, а прикладывать усилия и проявлять усердие, ибо постижение знаний – процесс нелегкий. Богослов утверждает, что научиться правильно читать Коран не только возможно, но и необходимо. Однако в тех случаях, когда человек в силу объективных, не зависящих о него причин, не может читать без ошибок, то, по мнению Утыз-Имяни, предпочтительно не читать Коран во время молитвы, дабы не нарушить ее. То есть лучше преодолеть себя и не допускать того, что явно будет во вред молящемуся. Утыз-Имяни ссылается на фетвы, которыми можно руководствоваться в намазе не знающим аятов Корана и не умеющим их читать.

Имеются в богословском наследии и другие советы относительно обсуждаемой темы. Так, в случае, когда велика вероятность допущения ошибок при чтении Корана, мусульманину рекомендуется следующее. Если он усерден в учении, прилежен и серьезен, старается во что бы то ни стало читать Коран верно, но у

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1900. Б. 239-240. Дамма – огласовка, обозначающая краткий звук «у».

него бывают ошибки, то его намаз все равно действителен¹. Однако если молящийся обеспокоен вопросом, зачтется ему намаз или нет, то он может во время молитвы читать такие аяты, где нет букв, которые он не может прочитать, и звуков, произнесение которых ему затруднительно². Следует в этой связи напомнить, что, как было отмечено выше, Г. Утыз-Имяни одним из главных для себя принципов считал ихтийат (предостережение). Это значит, что он полагал более предпочтительным преодолеться, чем совершить сомнительное в аспекте религиозной легитимности деяние.

Для Г. Курсави, одного из самых ярких представителей татарской богословской мысли, эта тема также представлялась чрезвычайно актуальной. Он осуждал тех мусульман, в особенности имамов, которые не в состоянии верно прочитать хотя бы одну из сур Корана, а таких недобросовестных чтецов, по наблюдениям богослова, немало³.

Позиции Г. Курсави и Утыз-Имяни практически схожи, что подтверждает наш вывод о татарах как о нации, стремящейся к знаниям и просвещенности. Татары-мусульмане, для которых чтение пяти намазов в день – это обязательное предписание, обучение грамотности осуществляли посредством чтения Корана. Татарские богословы, в свою очередь, понимали, что неумение читать Коран – это не столько неграмотность в узком смысле слова, сколько общая интеллектуальная и экономическая отсталость народа, его неспособность к развитию, следовательно, слабость его веры, а в дальнейшем, если ничего не менять, и ее возможный крах. Невзирая на разное отношение к теории вопроса, различие методов и нередко противоположность выводов, татарские богословы всегда были последовательны в утверждении необходимости получать знания, просвещаться, бороться с темнотой и неграмотностью, самолично являя тому пример.

Еще одним серьезным вопросом, который пытались решить татарские богословы в своих трудах, была проблема прав женщины, а также ее участия в обще-

¹ Ибн ал-Хумам М. Шарх фатх ал-кадир. Шарх фатх ал-кадир... Т. 1. С. 323.

² Там же.

³ Курсави Г. ал-Иршад ли ал-‘ибад. Казань: Лит. тип. И. Н. Харитонова, 1903. С.41

ственной, экономической и политической жизни социума. Одним из богословов, часто к ней обращавшихся, был Р. Фахретдин. Некоторые из наиболее проблемных моментов, связанных с женским вопросом, он упоминает в своем «Джавами‘калим шәрхе». Так, рассуждая об образовании уммы в целом и женщин в частности, богослов указывает: «В исламской умме были женщины, учившиеся по книге “Амали”, принадлежащей перу Абу ‘Али ал-Кали¹, а также знавшие сотни и тысячи хадисов с именами и цепочками всех передатчиков. Однако на пять-десять таких женщин приходится десять миллионов, у которых не было даже начального знания, содержащегося в “Илм ал-хал”². Они были даже не в состоянии совершать молитву и найти себе учителя»³. По мнению богослова, необразованность стала одной из причин упадка мусульманской уммы.

Другим актуальным вопросом для татарского общества была проблема разводов, которая особенно обостряется желанием мужчин избежать после него выполнения финансовых обязательств. Риза казый пишет: «Однако в нашей стране есть мужчины, которые неверно распоряжаются правом развода, которое им доверил исламский шариат. Несмотря на то, что женщины проявляют покорность, вместе с мужьями делят тяготы жизни и даже участвуют в работах на поле, которые шариат на них не наложил, некоторые мужчины либо по причине неприязни, либо по причине симпатии к другой женщине принимают решение развестись с женой. Однако при этом для того, чтобы избежать вопросов, связанных с махром и содержанием после развода, они начинают издеваться над женами, избивать их, вынуждая уйти, отказавшись от содержания»⁴. При этом он резко осуждает подобное поведение и со стороны мужчин, и со стороны имамов, которые их поддерживают: «Если источником притеснения является мужчина, то закон ислама запрещает подобное отношение. Известно, что имамы, пособничающие мужчинам

¹ Абу ‘Али Исма‘ил ибн ал-Касим ал-Багдади ал-Кали (288–356/900–966) – знаток арабского языка и поэзии, имел тюркское происхождение. Родился в Диярбакыре (на территории современной Турции), учился в Багдаде, жил в Андалусии.

² Жанр учебников, разъясняющих базовые понятия ислама.

³ Фәхретдин Р. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995. С. 4.

⁴ Там же. С. 17.

в подобных поступках, являются их соучастниками в этом грехе»¹. Как известно, шариат налагает на мужчину обязанность выплатить жене махр, содержать свою бывшую жену в течение трех месяцев после развода, а в случае, если она беременна, то вплоть до рождения ребенка. В дополнение к этому, в обязанности мужчины вменяется содержание детей до достижения ими совершеннолетия. Таким образом, Риза хазрат решает данный вопрос не только как социальную, но и как юридическую проблему, так как наличествует факт нарушения прав женщин и детей.

В силу того, что среди татар до революции нередко встречались полигамные браки, Р. Фахретдин затрагивает также проблему равноправного отношения ко всем женам. В частности, он пишет: «Если же в силу каких-то причин, по стечению обстоятельств человек уже состоит в браке с несколькими женщинами, то ему следует прилагать все усилия для того, чтобы соблюдать между ними справедливость, как об этом сказал Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. В противном случае в Судный день этот человек может быть опозорен»².

Следующим интересным вопросом, который Риза казый считал актуальным, была проблема путешествия женщин без сопровождения мужчины-опекуна (вали). Если в ханафитском мазхабе это считалось недопустимым, то были богословы, которые придерживались и иного мнения. После долгого анализа аргументов обеих групп богослов делает заключение: «Современные передвижения по России и Европе по железной дороге и на пароходе было бы правильнее сравнить с путешествиями целого города, нежели с древними перемещениями на верблюде и лошади. По всей видимости путешествия, где очень много других мужчин и женщин, сопровождаемых сотрудниками жандармерии и полиции, регулируемые нормами права, даже более безопасны, чем в сопровождении мужа или близкого

¹ Там же.

² Там же. С. 44.

родственника»¹. По всей видимости актуальность данной проблемы была связана с тем, что женщины начали принимать все более активное участие в жизни общества. Они получали образование, занимались предпринимательством, вели общественные проекты.

Также в татарском обществе заявленного периода было распространено представление о том, что «женщин нельзя обучать письму. Хотя богослов не останавливается на данной проблеме подробно, однако он касается ее в толковании к хадису: «Закрепляйте знания письмом». Отмечая роль женщин-сподвижниц в сохранении духовного наследия пророка Мухаммада, богослов высказывает идею: «Цель вышеупомянутого хадиса – спасти умму от невежества, подарить им книги и мудрость, и женщины в данном случае не могут быть исключением»². В подтверждение своей позиции он приводит ряд доводов из хадисов. Поскольку женщина играла и играет важнейшую роль в воспитании, просвещении и образовании детей, то решение данной проблемы давало возможность насытить татарские мектебы и медресе женским кадровым составом, что оказывало позитивное влияние на интеллектуальный уровень всей нации в целом.

Следующим актуальным вопросом, анализируемым Р. Фахретдином, является допустимость посещения мечетей женщинам. Богослов прямо заявляет: «В соответствии с исламским шариатом каждая мечеть, которая не находится в частной собственности, считается собственностью Аллаха. Поэтому и мужчины, и женщины обладают одинаковым правом пользоваться ими»³. Он приводит аргументацию из Корана и Сунны, а также примеры из жизни пророка Мухаммада и сподвижников. Данную проблему он напрямую связывает с проблемой женского образования. При этом, по его мнению, она имеет глобальный характер, влияющий на интеллектуальный уровень мусульманской уммы в целом. Аргументируя свою позицию, он указывает, что мусульманские проповедники первых веков, распространявшие ислам в различных уголках мира, были воспитаны сподвижни-

¹ Там же. С. 168.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 335.

цами, получавшими знания лично у пророка Мухаммада и именно в пророческой мечети. Таким образом, богослов считал, что находиться женщине в мечети не только не запрещено, но в некоторых случаях даже рекомендовано, например, во время обучения детей в качестве преподавательницы, поскольку от этого в конечном счете зависит образованность и просвещенность всей татарской нации.

Следует отметить, что Риза казый не ограничивался лишь теоретическими размышлениями по женской проблематике, а предпринимал реальные шаги для решения наиболее актуальных вопросов. Это наглядно видно на примере его работы над сборником «Мөталәга (Мутала‘а): Идарә-и Исламия Ырынбургья үзәрәнә галимләремез тарафындан никах хосусында язылмыш әфкярләрнең холясасы жәмегь иделмеш рисаләдер» («Размышление: сборник направленных в Оренбургское духовное собрание мнений улемов по вопросу о браке»), в который он включил правовые решения наиболее известных богословов из числа своих современников. История данного сборника была связана с его работой в качестве казия, в рамках которой он 3 сентября 1896 г. разослал имамам, ахундам и богословам письма от имени ОМДС с опросником с целью узнать, какими правилами следует руководствоваться, чтобы при расторжении брака не допустить ущемления прав женщины. В числе респондентов были двадцать один ахунд и мударрис, двадцать три ахунда, один армейский ахунд (‘аскари ахунд), один административный ахунд (мулкия ахунды), четырнадцать имамов и мударрисов и три имама. География охватила Казань, Уфу, Оренбург, Стерлитамак, Петропавловск, Верхнеуральск, Семипалатинск, Томск, Петербург, Москву, Пензу, Орск, Троицк, Челябинск, Самару, Симбирск, Буинск, Мензелинск, Мамадыш, Бугульму, Новоузенск, Ставрополь. Р. Фахретдин в данном сборнике приводит точки зрения как своих оппонентов, так и своих сторонников.

Обосновывая актуальность проблемы, богослов указывал: «Российская империя развивалась, дальние путешествия становились проще, нередко это приводило к росту числа мусульман, покидавших свои дома в поисках лучшего дохода (кәсеб вә эш). Других же ссылали в Сибирь за совершенные ими преступления. Большинство из этих мужчин не могли обеспечить должное содержание (нафака)

своим женам. Более того, некоторые из них даже не сообщали женам о своем новом местонахождении. Если человек умирал, жена могла даже не получить об этом известия. Часть таких жен с малолетними детьми на руках были вынуждены ходить из деревни в деревню, прося милостыню. Эти женщины ходатайствовали о расторжении своих браков (фасх)»¹.

Одной из основных идей вышеназванного сборника стала необходимость отказа от мнения ханафитов в некоторых вопросах развода, так как они были излишне строгими и усложняли положение женщин в Российской империи. Также было внесено решение при заключении брака, в рамках брачного договора, включить условие о том, что женщина имеет право на развод, если муж не содержит ее в течение года и более, если он приговорен к ссылке, избивает жену, употребляет алкоголь. Кроме этого, он не имеет права жениться на второй, если не в состоянии содержать первую семью².

Еще одним из татарских богословов, изучавших женскую проблематику, был З. Кадыри. Как было сказано выше, данной теме он посвятил переводные работы. И интерес для данного исследования представляют его вводные статьи. В частности, в предисловии к работе «ал-Мар'а ал-джадида» («Новая женщина»), рассуждая о положении татарской женщины, он указывает: «Несмотря на то, что жизнь этих тиранов, их детей и всей нации в руках этих обиженных, вместо заботы и уважения они подвергаются различным видам издевательств и истязаний. Их выдают замуж за восьмидесятилетних, девяностолетних стариков, по указке имамов и религиозных предводителей различных регионов их продают диким туркменам, имеющим совершенно другие традиции и нравы»³. Подобная активная позиция татарских богословов указывает на то, что проблема соблюдения прав женщины стояла довольно остро и требовала решения. И именно в решении этой

¹ Фәхрәддин Р. Мөталәга (Мутала'а): Идарә-и Исламия Ырынбургья үзәрәнә галимләрәмез тарафындан никах хосусында язылмыш әфкярләрнең холясасы жәмегь иделмеш рисаләдер. Казан: Думбравский, 1897. Б. 25.

² Гарипова Р. Роль Ризаэтдина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 2. С. 212.

³ Амин К. ал-Мар'а ал-джадида. Казань: Урнэк. С. 3. 4.

проблемы они видели возможности возрождения исламской уммы в целом и татарской нации в частности. Раскрывая данную идею в своей лекции, которая потом была опубликована, З. Кадыри указывает: «Женский вопрос очень актуален и имеет непосредственное отношение к нашей жизни. Мы можем существовать в этом мире только благодаря женщине. И любые заявления о том, что нация может существовать в то время, когда к ним не относятся как к людям, являются беспочвенными»¹.

В рамках своей лекции богослов проводит исторический обзор положения женщин различных цивилизаций и регионов, в том числе на Востоке, в Европе, Америке и отдельно у тюрков. В итоге он приходит к выводу, что зачастую у народов, развитых в экономическом и политическом плане, женщина имела высокий статус. По его мнению, процесс ограничения прав мусульманской женщины начался в эпоху аббасидов и достиг своего апогея в XIX в., когда она не имела прав овладевать профессиями и участвовать в общественной жизни нации². Причем положение горожанок не сильно отличается от положения сельских женщин.

Некоторые идеи, имеющие отношение к проблеме женщины, высказывает и З. Камали. В первом томе «Фэлсэфэ исламия» он затрагивает вопросы хиджаба и полигамии. Относительно первого вопроса он высказывается, что полный хиджаб, подразумевающий покрытие лица, был предписан лишь женам пророка Мухаммада, и соответственно остальные мусульманки этого делать не обязаны. По второму вопросу он высказывает мнение о том, что изначально ислам стремился искоренить полигамию, в то же время в тексте также есть и аргументация в пользу позитивных сторон полигамии как для отдельного мужчины, так и для общества в целом. В качестве примера он ссылается на пророка Мухаммада и упоминает, что большинство его браков преследовало прагматические цели³.

Еще более либеральные взгляды по данному вопросу высказывал М. Бигиев. Отдельно женской проблематике он посвятил такие разделы книги «Женщина

¹ Кадыри З. Хатын-кыз мэсьлэсе. Уфа: Турмуш, 1915. С. 4.

² Там же. С. 44.

³ Камали З. Фэлсэфэ игтикадия. Фэлсэфэ исламиядэн 1. кис. 254 б.

в свете аятов благородного Корана», как: «Женщина в Торе», «Женщина в “Илиаде”», «Женщина в сборниках хадисов», «Женщина в Евангелии». По его мнению, статус женщины в обществе имел прямое отношение к могуществу государства и нации. Богослов писал: «Если достоинство женщин не обеспечивается наравне с силою мужчины, тогда семья не будет крепкой и здоровой. Если семья не здорова, тогда и государство не может быть могучим, а нация – сильной»¹. В отличие от многих своих современников, М. Бигиев не считал полигамию основой семейно-брачных правовых отношений². Он предлагал закрепить равноправие полов в мусульманских странах на государственном уровне³.

Таким образом, на примере идей татарских богословов мы видим общую для исламского мира тенденцию, когда мыслители различных регионов начинают искать причины экономического, научного и промышленного отставания уммы. Одной из таких причин им виделся низкий статус женщины в мусульманском социуме, нарушение ее прав, ограждение от образования и участия в общественной жизни.

Кроме вышеназванных тем, вопросы у верующих вызывало и отношение ислама к музыке. Отвечая на них, богословы не всегда ограничивались короткими фетвами, а иногда писали полноценные трактаты. В частности, следует обратить внимание на труды Х. Габаши, Х. Килдебаки, Р. Фахретдина. Перу первого принадлежит рукописный трактат «Шигыр вэ гыйна хакында голяма вэ фикһы исламының фикерләре», перу второго – «Музыка вэ ислам», изданный в Уфе в 1909 г., третий раскрыл свои взгляды по данному вопросу в комментарии к хадисам пророка Мухаммада «Жавамиг кэлим шэрхе».

В исламской богословской традиции встречаются различные оценки богословов, начинающиеся от крайнего неприятия и низведения музыки в статус запретного до определения ее как дозволенного. Габаши Х. довольно основательно

¹ Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. Т. 2. С. 135.

² Там же. С. 208–210.

³ Там же. С. 139–140.

подходит к изучению данной проблемы и рассматривает аргументы обеих групп богословов. Он анализирует айаты Корана и толкования к ним, после чего приходит к выводу, что в Коране нет категоричного запрета музыки. Изучив предания от пророка Мухаммада, он заключает, что запретительные хадисы не являются достаточно достоверными, чтобы на основе них можно было бы вывести соответствующую фетву. В итоге он приходит к двум заключениям: «Запреты, касающиеся стихов и песен, относятся к тем, кто только в этом жизнь и проводит. Потому что это – беспечное занятие делом, не приносящим пользы... Если же цель распевания стихов связана с похвальными делами, например, воспеванием близости и любви к Аллаху, воодушевлением в таких делах, как хадж и джихад, с раскаянием в грехах, подобно стихам, произносимым в проповедях с минбара, тогда это может быть и любимым /мухиб/, и желанным»¹. Подводя итог, он делает вывод: «Таким образом, согласно приведенным доказательствам и ривайатам, и стихи, и песни, и пение в основе своей разрешены /мубах/. И сколько бы ни находили слов об их “запретности”, места для сомнений здесь нет. Противоположные же доводы безосновательны и ущербны – это все слова, говорящиеся из чрезмерной осторожности»².

В отличие от Х. Габаши, Хади Кильдебаски начинает свой труд с исторического экскурса относительно отношения к музыке в доисламской Аравии, на заре ислама, а также взглядов некоторых известных исламских мыслителей. Далее, как и Габаши, он проводит анализ основных источников ислама на предмет запретности и дозволенности музыки. Во вводной части трактата, отмечая позитивное влияние музыки на человека, богослов указывает: «Музыка способна вывести человека из животного состояния, она воспитывает дух, очищает кровь, бегущую в венах, успокаивает нервы, развивает мышление, выправляет характер, обостряет память»³. Подводя итог своему исследованию, богослов заключает: «На основе вышеупомянутых хадисов, разрешающих /музыку/, можно заключить, что в ряде

¹ Ислам и музыка / сост., пер., вступ. ст. Г. Сайфуллиной. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 84.

² Там же. С. 87.

³ Там же. С. 249

случаев и ситуаций, таких как свадьбы, праздники, встречи путешественников и другие радостные моменты, музыка и одобряется, и необходима, и при условии, что она не способствует пустому времяпрепровождению и ей не посвящается вся жизнь, она, безусловно, дозволена (мубах). Однако если музыка оказывается связанной с такими вещами, как расточительство, любовь к излишествам, аморальное поведение, если она используется в недостойных целях, способствует блуду и разврату, приносит вред религии, разуму, душе, состоянию и имуществу, зовет к пороку или оказывается причиной совершения всего этого, тогда она, как и другие дозволенные (мубах) дела в таких случаях, превращается в запретное (харам), и этого отрицать никак нельзя»¹.

Свои идеи по данному вопросу высказывал и Р. Фахретдин. В «Джавамиг кэлим шэрхе», толкуя хадис «В некоторых словах содержится магия (они показывают ложь в образе истины), а в некоторых стихах есть мудрость», он обозначил точки зрения богословов по данной проблеме: «Среди мусульманских богословов не прекращаются разногласия по поводу декламации стихотворений, игры на музыкальных инструментах, а также слушания всего этого. Все эти разногласия можно свести к следующим основным точкам зрения: 1) Все это запрещено, 2) Игра на музыкальных инструментах и пение запрещены, а все остальное разрешено, 3) Разрешено без каких-либо ограничений, 4) Не только разрешены, но даже одобряемы»². Подобно своим единомышленникам, чьи идеи были раскрыты выше, богослов рассматривает аргументацию сторонников и противников музыки и приходит к выводу о том, что ни в Коране, ни хадисах пророка Мухаммада нет категоричного запрета музыки.

Отмечая позитивное влияние музыки на человека, богослов указывает: «В дополнение к этому звуки музыки могут лечить печаль, успокаивать, помогают

¹ Там же. С. 275.

² Фахретдин Р. Жэвамигуль кэлим шэрхе. Казан, 1995. С. 139.

выносить (трудности). Современные медики рекомендуют даже лечить при помощи музыки душевные болезни»¹.

Завершая свое исследование по данной проблеме, Р. Фахретдин делает вывод: «Если поэзия, исполнение и слушание музыки сопровождается распитием опьяняющих напитков, распутством, глупостью и аморальными деяниями, становятся прелюдией, побуждая к запретному, или исполняются там, где совершается распутство, становятся причиной пустой траты времени, то в этом случае они в зависимости от степени сопутствующего деяния становятся нежелательными либо запретными. ...Если же поэзия и музыка не сопровождаются вышеупомянутыми деяниями, то сами по себе не могут стать запретными или нежелательными»².

В то же время можно прийти к выводу о том, что богослов считал необходимым строгое соблюдение этноконфессиональных традиций и призывал ограничивать исполнение музыки в том случае, когда это не является исконно исламской традицией. В частности, в толковании хадиса о проводах верующего в последний путь он указывал: «В соответствии с военным уставом и порядком мусульман-офицеров провожают в торжественной обстановке с музыкой. Это не является традиционным для нас, мусульман, но в то же время и не в традициях, присущих иным религиям. Это относится к особому виду почестей, введенному государством. Мусульманам же не следует самостоятельно практиковать эту традицию, более того, она запрещается. Эта традиция не несет никакой пользы ни в этом, ни в вечном мире»³.

Кроме упомянутых богословов, свои идеи относительно музыки высказывал и Г. Баруди. Поскольку они были опубликованы в форме его ответов на страницах журнала «Дин вэ эдэп», то их анализ будет приведен в параграфе, посвященном татарской периодической печати.

Как указывал Ш. Марджани в первом томе «Мустафад ал-ахбар...», вплоть до XIX в. татары больше ассоциировали себя с религией, нежели с нацией. Одна-

¹ Там же. С. 143.

² Там же.

³ Там же. С. 529.

ко по мере роста самосознания своей национальной идентичности у них возникали вопросы относительно тех или иных культурных феноменов. И вполне естественно, что имамы и рядовые верующие начали адресовать улемам вопросы, связанные с музыкальным творчеством, что актуализировало данную проблему. Анализ источников показывает, что в среде татар были как сторонники категоричного запрета музыки, так и сторонники мнения о ее полной легитимности с точки зрения шариата.

Обобщая фетвы богословов по данной проблематике, можно прийти к выводу, что, отдавая предпочтение объективному анализу, они приходили к выводу о том, что конечный вердикт относительно музыки связан с ее влиянием, содержанием слов и конкретной ситуацией, когда она исполняется. И главным критерием оценки этого феномена является ее «полезность для мирской и вечной жизни». По их мнению, если исполнение и слушание музыки не влечет за собой духовную деградацию человека, не противоречит традиции, то она является дозволенной, в противном случае – запретной.

Рассмотрим еще одну не менее актуальную для решения обозначенных в исследовании задач тематику – проблемы выплаты закята, торговли, аренды, долговых сделок. В шариате они были прописаны довольно подробно и практически не изменялись в течение столетий. Однако развитие капиталистических взаимоотношений и колонизация мусульманских стран поставили перед богословами ряд вопросов. Актуальность новых проблем была связана с тем, что мусульмане оказались под властью немусульманских государств, были обложены новыми видами налогов, в мусульманских регионах начали распространяться процентные взаимоотношения между финансовыми институтами и потребителями финансов. В этой связи богословы начали искать пути решения проблем, ставших актуальными.

Одним из татарских богословов, уделявшим значительное внимание социально-экономическим и политическим вопросам, был М. Бигиев. Свой труд «Закят» он посвятил таким актуальным для татар проблемам, как закят, правомерность государственных налогов для мусульман и ростовщичество.

По мере того, как различные мусульманские народы входили в состав Российской империи, для них становился актуальным вопрос налогообложения. Ведь теперь помимо выплаты закята, предписанного нормами шариата, с них требовалась выплата различных налоговых сборов. И у них возникал закономерный вопрос: может ли выплата налогов быть засчитана как закят. В этой связи М. Бигиев подвергает критике идеи одного из преподавателей медресе «Хусайния», а позднее «Галия», Закира-эфенди Аюхана. Он указывает: «Что касается Закира-эфенди Аюхана, то он отважился при существовании земского налога отбросить важнейший столп и неопровержимую обязанность (фард) ислама»¹. Продолжая, он признает право на свободомыслие, однако отмечает, что оно не может распространяться на вопросы, связанные с богослужением. Богослов пишет: «Допустим, что с позиций идеалов свободы позволительна смелость называть такие сокровенные институты мусульманства, как закят, ушр, хумс, словом “налог”. Однако ошибка в различении закята и налогов не присуща формату ответа и особенно таким молодым муджтахидам, деятельным учителям, имеющим дело со всеми богословско-правовыми школами (мазхаб)»². Критикуя своего оппонента, М. Бигиев выделяет главную особенность закята: «Затем обязательным условием для выплаты закята и ушра является исповедание ислама, а их основной смысл – поклонение Богу (ибада)»³. Также он отмечает, что выплата налогов подразумевает возможность получения какой-либо выгоды в перспективе, что же касается выплаты закята, то она, по мнению богослова, должна быть абсолютно безвозмездной. Как видим, в данном вопросе богослов занимает классическую позицию, обозначенную в исламском праве. Но при этом он признает законность налогов: «Налог ни коим образом не может противоречить мусульманскому закяту»⁴.

Переходя к основному вопросу своего трактата, Бигиев погружается в историю хозяйственных и экономических взаимоотношений. Сравнивая особенность

¹ Бигиев М. Закят / под общ. Ред. И. А. Зарипова. Наб. Челны: «Духовно-деловой центр «Ислам-Нурь», 2013. С. 36.

² Там же. С. 37-38.

³ Там же.

⁴ Там же.

ссудных взаимоотношений прошлого и настоящего, богослов указывает: «Первоначальные ссуды имели целью поддержание прожиточного уровня. Ссуды настоящего времени во многие разы превышают этот уровень. ...Если в прежние времена ссуда бралась по необходимости для оплаты самых простых и мелких потребностей в еде и одежде, то сегодня ссуда берётся для приобретения величайших произведений культуры, обеспечения самых последних достижений прогресса»¹.

Анализируя проблему, автор не ограничивается только установлениями ислама и отмечает: «Каждая из мировых религий строго, открыто и решительно запрещает ростовщичество»². При этом он не ограничивается только доводами из Корана и Сунны, а приводит цитаты из иудейских и христианских источников.

Переходя непосредственно к самой проблеме, он выделяет два вида ссуды: «Ссуды разделяются на два вида: потребительская ссуда и производственная ссуда»³. При этом, по мнению автора, между ними есть принципиальная разница: «Первый вид ссуды основывается на благодеянии, вспомоществовании; ростовщичество здесь запрещается. Второй вид ссуды основывается на торговле и ремёслах; получение доли из прибыли здесь будет законным»⁴.

Анализируя проблему, богослов отмечает различные позитивные и негативные стороны ссудно-кредитных отношений. С одной стороны, по мнению автора, ссуды способствует росту экономики и прогресса, но с другой стороны – могут лишать население предпринимательского рвения и становиться бременем для целых государств и многих поколений их граждан.

В последней, пятой, главе своего трактата богослов анализирует проблему с точки зрения ислама. Он отмечает, что риба (ростовщичество) в исламе исторически делится на два вида: *насиа* и *фадль*. Он разъясняет особенности каждой из них

¹ Там же. С. 40.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же.

и приходит к выводу, что запретным является процент, предоставляемый взамен отсрочки выплаты.

В итоге богослов выносит свое решение: «Поэтому я отделяю ссуды, взятые из-за нужды, от ссуд, взятых для приобретения выгод, проценты за предоставление отсрочки от процентов за участие. Ссуды, взятые из-за нужды, не дают роста, в них нет процентов, поэтому брать или требовать процент с них запрещено. Ссуды, взятые для приобретения выгоды, обращаются в сфере приобретения выгоды, дают рост, возникает прибыль. Получать процент путём участия возможно и позволительно»¹. Такая точка зрения полностью совпадает с классическим видением мусульманских богословов.

Подводя итог, богослов сокрушается о том, что многомиллиардные финансы исламского мира хранятся в банках немусульман, что, по мнению автора, наносит ущерб исламской умме. Из этого он делает вывод о необходимости учреждения исламских банков, при этом он использует классический богословский термин «байт ал-мал».

Таким образом, анализ идей татарских богословов, посвященных проблемам исламского права, выявил особенности богословской мысли второй половины XVIII – первой четверти XX в. Во второй половине XVIII – начале XIX века богословы в основном ратовали за строгое следование положениям мазхаба, допуская иджтихад в рамках мазхаба для способных его совершать, и уделяли внимание в основном проблемам богослужения. Особенностью методологии их трудов является использование преимущественно богословской аргументации. Начиная с середины XIX в. в богословских трактатах наблюдается переход к идее об абсолютном иджтихаде. В своей аргументации богословы начинают прибегать к основным источникам ислама, а также современным для них данным естественных наук. В период конца XIX – начала XX в. проблематика трактатов начинает смещаться с проблемы богослужения к экономическим и социально-политическим вопросам, актуальным для татарского общества.

¹ Там же. 118.

4.3. Обсуждение проблем исламской богословско-правовой мысли в татарской периодической печати

Площадкой для обсуждения связанных с религиозными вопросами проблем и местом, где излагались решения по ним, были, как, собственно, и сейчас, периодические издания.

В печатных изданиях того времени проблематика в основном включала такие темы для обсуждения, как: иджтихад и таклид; ислам и торгово-экономические взаимодействия между мусульманами и между мусульманами и государством; брак и отношения между членами семьи; наследственное право по шариату; вопросы религиозной практики; отношение ислама к музыке и игре на музыкальных инструментах; повседневная жизнь мусульман, а также множество иных вопросов, которые в силу своей частности и беспрецедентности можно пометить как «Разное».

Относительно иджтихада точки зрения у богословов разнятся. И хотя более детально освещалась данная проблема выше, напомним круг вопросов, послуживших поводом и предметом для довольно жарких богословских дискуссий. В частности, это следующие вопросы: как сформировались мазхабы; кто является их основоположниками; допустимо ли, а если да, то всегда или в каких-то конкретных случаях, следовать за другими мазхабами, кроме ханафитского; какие требования предъявляются к муджтахидам; как относиться к разногласиям между муджтахидами и стоит ли признавать утверждение о том, что разногласие – это «милость», ибо, по замыслу Всевышнего, они дают возможность приблизиться к истине, и другие не менее актуальные темы.

В одном из ведущих религиозных журналов обозначенного времени «эд-Дин вә эл-эдәб» статьи, посвященные истории и причинам формирования мазхабов, печатались настолько часто и регулярно, что это позволяет сделать вывод об интересе к данному вопросу не только самих авторов, но и широкого круга читателей.

Так, в номере за 1915 г.¹ на вопрос читателя о времени возникновения мазхабов дается в статье ответ, что это произошло во II в. х. Автор фетвы сообщает, что основоположники – Абу Ханиф и Малик, жители двух важнейших центров исламской цивилизации – Ирака и Хиджаза, ставших, соответственно, колыбелью для этих мазхабических школ. Впоследствии, как пишет автор статьи, каждый из мазхабов распространился и на других территориях.

Относительно количества мазхабов в статье содержится ответ, согласно которому читатели узнают, что, в отличие от настоящего времени, когда основными являются четыре мазхаба, ранее их было значительно больше. Автор перечисляет имена их основателей, в числе которых, например, Лайс ибн Са‘д, Исхак Рахавайхи, Ибн Хузайма ан-Найсабури, ‘Али ибн Ахмад ибн Хазм и многие другие. Автор довольно сдержан в оценках². Так, например, он не устанавливает приоритетность мазхабов, считая какой-либо из них единственно правильным. При этом для новообращенных мусульман или для тех, кто недостаточно осведомлен в шариатских вопросах, рекомендует полагаться на предписания своего мазхаба, чтобы не совершить ошибку³.

На вопрос того же читателя о том, насколько достоверны сведения о существовании призывов основателей мазхабов к тому, чтобы мусульмане следовали исключительно за ними, автор как представитель редакции дает отрицательный ответ. В такой же обстоятельной манере изложения он сообщает, что принуждения не было, наоборот, основоположники правовых школ настоятельно рекомендовали сподвижникам и последователям анализировать фетвы, тщательно проверять их, обращать внимание на источники тех или иных высказываний, знать сведения о биографии их авторов и т. д. И главное, что требовалось от мусульманина, – это проверять, соответствует ли фетва основным источниками исламского права. В случае, если достоверно и однозначно будет установлено соответствие,

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. №1. Т.5. Б. 26 – 28.

² Автором ответов на вопросы, опубликованных в первом номере журнала за 1915г., является Мухаммад Наджиб ат-Тунтари.

³ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. Т.5, №1. Б. 28–29.

эти фетвы принимаются, при этом не столь важно, факихом какой именно из четырех школ она выведена. Напротив, если выявлено несоответствие фетвы, то требуется ее отвергнуть.

Иджтихад, как заявляет автор статьи, не является досужим времяпрепровождением. Это серьезнейшее занятие, цель которого – вывести принципы, базовые концепции, чтобы они стали руководством для практического решения частных вопросов. И если одни способны на иджтихад, то есть имеют возможность и заслуженное право анализировать коранические айаты, делать выводы, сопоставлять их с данными из Сунны и с мнением религиозных авторитетов, то для других он по разным причинам недоступен. И тогда мусульманин должен уповать на таклид. Это совершенно естественно и не противоречит ни религиозному учению, ни здравой логике.

Относительно «закрытия врат иджтихада» автор статьи категоричен. Он утверждает, что допускающие такую возможность имамы – это непросвещенные и недалекие богословы. От их неверных идей много вреда, а главная проблема в том, что они сеют неграмотность и невежество, в результате которого сами мусульмане перестанут стремиться к знанию, а это в свою очередь приведет общество к упадку и будет нести прямую угрозу исламу. Более того, автор статьи обвиняет отвергающих иджтихад имамов в злословии и лживости. Так, он утверждает, что они часто приписывали основоположникам мазхабов слова и поступки, которые им не были присущи, и, пользуясь незнанием мусульман, выдавали их за достоверные¹.

Похожие вопросы можно встретить и в 11 номере журнала «Шура» за 1908 г. Имам деревни Тубэн Биэнеш Исхак сын Марданши интересуется историей возникновения мазхабов, их количеством, а также имела ли место агитация со стороны основоположников мазхабов следовать за ними. Его второй вопрос касается проблемы легитимности иджтихада в настоящее время.

¹ Там же. Б. 29–30.

Автор ответа указывает на то, что изначально основоположников мазхабов было больше четырех, и перечисляет имена многих богословов раннего периода. Отвечая на вопрос относительно пропаганды следовать мазхабам, он приводит высказывание: «Не следуйте за нашими словами, если вам не известно доказательство (на котором оно основано – А.Р.)». Что же касается вопроса об иджитхаде, то задавшего вопрос отсылают к прочтению книги «Манасиб динийа»¹.

Проблематике иджитхада, таклида и следования мазхабу в журнале «Дин вэ магыйшэт» посвящен цикл статей «Появление муджтахидов», который начинается в первом номере 1906 г.², ряд статей, раскрывающий биографии основоположников мазхабов, «Таклид и следование»³, «Предатели мазхаба»⁴.

Читатель адресует редакции и такой вопрос: дозволяется ли последователю одного мазхаба – ханафитского, руководствоваться фетвами богословов другого мазхаба, например, шафи‘итского? Автор статьи отвечает, что руководствоваться необходимо только тем, насколько содержание фетвы соотносится с главными источниками ислама, при этом не имеет значения, имамом какой из правовых школ она выведена. Если противоречия нет, то использование фетвы шариатом разрешено, поскольку ни один из мазхабов не уводит от истины. Но при этом есть важная рекомендация: если на искомый вопрос в своем мазхабе ответа нет, то предпочтительна в этом случае фетва на данную проблему, выданная имамом маликитского мазхаба⁵.

Анализ первого номера газеты «эд-Дин вэ эл-эдэб» за 1915 г. (Казань) приводит к выводу, что большой интерес у мусульман вызывал вопрос о значении выражения «разногласие – милость», которое имеется в хадисе, а также достоверен ли такой хадис и как его понимать мусульманам. Редакция поясняет, что сборники, в которых данный хадис содержится, авторитетны, и, действительно, в одном из них есть предание, в котором Пророк сообщает, что неопровержимым

¹ Шура. Оренбург: Вақыт, 1908. № 11. Б. 358.

² Дин вэ магыйшэт. Оренбург: 1906. № 1. Б. 2–3.

³ Мәнсуров Ә. Тәкълид вэ мутәбәга. Дин вэ магыйшэт. Оренбург: 1910. № 22. Б. 339–340.

⁴ Хәсәнәтдин З. Мәзһәб хайннәре. Дин вэ магыйшэт. Оренбург: 1917. № 6. Б. 63–65.

⁵ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Милләт, 1915. №1. Т.5. Б. 30.

довод бывает тогда, когда с ним соглашаются единогласно все богословы. При этом, как правило, по ключевым шариатским вопросам между мазхабами нет противоречий, и потому сам вопрос для таких ситуаций не целесообразен. Но иногда в вопросах частного характера или касающихся той или иной практической задачи «разногласие» между богословами возникает, и тогда оно становится «милостью», поскольку дает повод мусульманину проанализировать эти фетвы и выбрать ту, которая ему наиболее близка. «Милость» именно в облегчении, в том, что можно руководствоваться в таких вопросах правовым решением любого из четырех мазхабов¹.

В том же номере активный читатель задает вопрос о том, как понимать хадис, в котором сообщается, что начало каждого века будет сопровождаться появлением «обновителя». О ком или о чем в нем идет речь? Ответ редакции довольно краток, но в то же время конкретен. Этим хадисом утверждается, что будут обновления в науках, прежде всего религиозных, к которым автор ответа причисляет, например, этику, право, таджвид и т. д. То есть, по нашему мнению, от лица редакции было заявлено, что мусульманскую умму, согласно хадису, ждет научный прогресс².

Следует подчеркнуть, что вопросы адресовали редакции не только обычные мусульмане, но и имамы. Так, один из них просит разъяснить, каким критериям должен соответствовать муджтахид. Прежде всего, спрашивающего интересует, изменились ли предъявляемые к муджтахидам требования со времен первых веков ислама, и, во-вторых, если изменились, то на какой достоверный источник нужно ссылаться. Ответ от редакции такой же обстоятельный и убедительный, как и на все другие вопросы. Автор пишет, что требования для муджтахитов того времени не являлись актуальным вопросом, а сами критерии детализированы не были. Что касается современных муджтахидов, то богословами разработаны требования и условия, которым муджтахид должен соответствовать. Однако эти кри-

¹ Там же.

² Там же. Б. 30–31.

терии в определенном смысле формальны, исходят из соображений здравого смысла и не нуждаются в дополнительных комментариях. Например, понятно, почему муджтахиду-арабу не обязательно соответствовать требованию – в совершенстве знать арабский язык во всем богатстве его оттенков и грамматических форм, в то время как неараб должен этому условию отвечать. Главное, как утверждает автор статьи, чтобы муджтахид был знающим, разбирающимся в тонких смыслах Корана и Сунны человеком. Интересное, с нашей точки зрения, заявление редакции о том, что ничего нарушающего шариатский закон нет, если иджтихадом будет заниматься группа муджтахидов и если все ее члены отвечают предъявляемым к одному муджтахиду требованиям¹.

Другой тематический раздел, не менее актуальный для мусульман, – это ислам и экономика. Развивающиеся торговые и финансовые отношения и активные контакты в этой сфере между мусульманами требовали от деловых людей знания и понимания многих законов, установленных шариатом прежде, и фетв, выводимых современными имамами по каким-либо частным ситуациям. Так, огромный практический интерес вызывал вопрос, связанный с ссудами, кредитами и способами хранения и приумножения материальных средств.

Один из читателей задает вопрос, какое имеется шариатское заключение относительно дозволенности получения процентов от банковских вкладов, а также легитимны ли в исламе денежные выигрыши. От редакции поступает следующий ответ. Ростовщические сделки (риба) могут быть двух видов. В широком смысле слова одна – это дача денег в долг под проценты (риба ан-насийа²), другая – это обмен чего-либо на неравнозначное по качеству с компенсацией (риба ал-фадл³). При этом в каждой из указанных групп, безусловно, есть нюансы. Нелегитимность первой сделки сомнений не вызывает, так как Коран на такие случаи содержит ясно выраженный запрет. Относительно второго вида рыбы коранического

¹ Там же. Б. 208.

² Вид рыбы, при которой деньги даются под проценты, а сумма долга может увеличиваться в зависимости от срока выплат.

³ Вид рыбы, при которой производится обмен одним и тем же товаром разного качества с надбавкой

указания нет, и сподвижники высказывали разные точки зрения по поводу его позволительности. По сложившейся редакционной традиции ответ начинается с обращения к историческим сведениям. Так, автор сообщает, что в первые века ислама эти вопросы не были принципиально важными, так как взаимодействие, в том числе в торговле и коммерческих делах, мусульмане вели лишь между собой. Но в настоящее время актуальность этой проблемы обусловлена активными торгово-экономическими контактами мусульман с предпринимателями-иноверцами, следовательно, сделка, основанная на втором подходе, теоретически возможна. Однако, как утверждает автор, она не должна нарушать шариатские законы, даже если партнер их не знает или предлагает ради обоюдной выгоды ими поступиться. Чтобы не возникла такая рискованная ситуация, мусульманину надлежит тщательно всё взвесить и решить, есть ли острая необходимость в совершении подобной сделки. Если таковой нет, то следует от нее отказаться. Но при этом автор ответа напоминает, что в религии нет ничего, что направлено на вред человеку, и потому иногда, в случае крайней необходимости и отсутствия иного выхода, например, если без заключения сделки второго вида коммерческая деятельность мусульманина не может осуществляться, то в данном случае она дозволяется¹.

Редакция журналов не ограничивалась лишь ответами на вопросы верующих. Так, в 1913 г. на его страницах была опубликована статья Мухаммад-Наджиба ат-Тюнтери «Проблема ростовщичества и банки». Автор также делит ростовщичество на два вида, указывая, что первый упомянут в Коране, а второй – в хадисах пророка Мухаммада. Если первый он признает категорически запретным и вредоносным для общества, то второй, по его мнению, может быть разрешен в случае необходимости, в зависимости от тех условий, в которых живет общество. В этой связи он приходит к заключению о том, что учреждение банков упрощает экономические взаимоотношения и несет пользу обществу. В своих идеях он заходит еще дальше и высказывает мысль о необходимости учреждения

¹ эд-Дин ва эл-эдэб. Казан: Милләт, 1913. № 15. Т.3. Б. 465–468.

мусульманских банков, которые стали бы препятствием перетекания капиталов мусульман к иноверцам¹.

Один из читателей задает вопрос, касающийся частной ситуации, однако по ответу на него мы можем сделать важное заключение, актуальное и для настоящего времени. Он спрашивает о том, допустимо ли в шариате, чтобы какая-либо организация давала деньги в долг с целью получить прибыль и израсходовать ее на свои нужды. Автор ответа утверждает, что однозначно запретна такая сделка, если сумма прибыли заранее определена, поскольку данная операция по своей сущности будет аналогичной рибе первого из вышеназванных типов. Но если организация отдает денежные средства под управление во временное пользование другой организации, а затем они обе получают прибыль согласно договору ал-мудароба², то такая сделка допустима, но при условии, что ни одной из сторон обязательства, прописанные в договоре, нарушаться не будут³.

Далее следует еще один частный вопрос, суть ответа на который в аспекте обсуждаемой проблематики нам представляется важным. Читатель интересуется, можно ли заемщику объявить себя банкротом, каковым он на самом деле не является, и не отдавать кредит. Представитель редакции отвечает, что мусульманину не вернуть взятое на время не дозволяется. Тем более, если речь идет о присвоенном в результате обмана. Поэтому и кредит должен быть возвращен, а все взятые финансовые обязательства исполнены. Неопровержимым доказательством сказанному, как считает автор, является однозначный запрет самого Пророка, изложенный в Сунне: мусульмане не должны ущемлять друг друга и наносить вред ни имуществу друг друга, ни капиталам, ни чему бы то ни было еще⁴.

¹ Тунтәри М. Рибә мәсьәләсе вә банклар // әд-Дин вә әл-әдәб. 1913. № 16. Б. 498–505.

² Мудароба – банковский продукт, при котором банк отдает свои средства в управление мадарибу (предприятию с достаточным опытом деятельности и репутацией). Последнее занимается инвестированием средств. В случае успешного исхода доходы будут разделены согласно заключенному договору. Но если убытки несет только банк, то мудариба не получит своих комиссионных.

³ Әд-Дин вә әл-әдәб. Казан: Милләт, 1915. № 9. Т.5. Б. 14.

⁴ Әд-Дин вә әл-әдәб. Казан: Милләт, 1913. № 1. Т.3. Б. 13–15.

Анализ периодики тех лет показывает, что вопросы, так или иначе связанные с финансовыми делами, вызывали большой практический интерес. Так, один читатель, имам, спрашивает, можно ли организации предоставить кредит частному лицу, и получает однозначный ответ о недопустимости такой сделки, поскольку дача денег в долг и взимание процентов (ростовщичество) категорически запрещено шариатом¹.

В журнале «Шура» также можно найти вопросы, посвященные экономическим и финансовым взаимоотношениям. В частности, большой интерес представляет вопрос мусульманина с прииска Кучкар. Вопрос касается легитимности лотереи с точки зрения шариата. И если она легитимна, он предлагает использовать ее для поддержки школ и учреждений детского образования. Такой же вопрос был задан и в 10 номере² журнала «Шура» за 1916 г.

В ответе упоминается доисламская арабская традиция, согласно которой выигрыш в азартной игре всегда передавался нуждающимся. Но 92 аят из суры «Маида» («Трапеза») указывает на запретность лотереи. Автор заявляет, что участие в лотерее становится причиной дурного нрава, привычки лениться и вести праздный образ жизни. И в заключение делается вывод о том, что вред лотереи десятикратно превосходит экономический эффект³.

Не обошел стороной данную проблематику и журнал «Дин вә мәгыйшәт». Так, на его страницах можно встретить следующие статьи: «Риба хакында» («О ростовщичестве»)⁴, «Кәгазь акча, алтын вә көмеш» («Бумажные деньги, золото и серебро»)⁵, «Кәгазь акчаның сәмән түгеллеге» («О том, что бумажные банкноты не являются деньгами, имеющими ценность»)⁶, «Страховка»⁷.

¹ Эд-Дин вә эл-әдәб. Казан: Милләт, 1915. № 9. Т.5. Б. 12.

² Шура. Оренбург: Вакыт, 1916. № 10. Б. 254.

³ Шура. Оренбург: Вакыт, 1909. № 6. Б. 186.

⁴ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 24. Б. 373.

⁵ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1909. № 7. Б. 99–101.

⁶ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1909. № 20. Б. 310–311.

⁷ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1909. № 44. Б. 715–716.

Еще один тематический блок связан с вопросами относительно таких явлений и понятий как закят и ‘ушр. Ответы на эти вопросы чрезвычайно важны, поскольку в соблюдении данных шариатских предписаний заключается одна из основ богослужения.

Один читатель, имам, задает вопрос, необходимость ответа на который обусловлена случаем из его собственной практики. Он интересуется, допустимо ли не забирать отданные средства в долг, простить их должнику в качестве закята.

Редакция, не нарушая установленных традиций, в ответе дает ссылки на авторитетные источники, из которых очевидно, что мнения известных ханафитских имамов на этот счет разные. В частности, ал-Халвани считает подобную ситуацию недопустимой, поскольку тем самым у нуждающихся мусульман нарушаются их права, гарантированные исламом. Затем автор статьи приводит точки зрения и других имамов, занимающих более лояльную позицию в этом вопросе, а в заключительной части вопроса делает вывод о том, что необходимо всё взвесить и принять решение исходя из соображений нанесения вреда общественному благу в целом и конкретному мусульманину в частности¹.

Суть другого вопроса, входящего в круг обсуждаемой проблематики, чрезвычайно интересна и сама по себе, и не менее примечателен ответ на него. Читатель спрашивает, можно ли каким-то образом избежать закята тому, для кого он необходим. Ответ редакции категоричен: никаких уловок быть не должно. Свое заявление автор подкрепляет конкретным примером. Так, если кто-либо не желает выплачивать закят и с целью достижения задуманного отдает свое имущество, а потом, после времени выплаты закята, возвращает его, то это недозволительно. Шариатом однозначно такие поступки причисляются к обману и недопустимым махинациям, поскольку мусульмане, которым положен закят, экономически и морально страдают².

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1913. № 22. Т.3. Б. 694–695.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1913. № 1. Т.3. Б. 12-13.

Примечательно, что ответы нередко давали известные религиозные деятели. Так, сам Г. Баруди стал автором ответа на вопрос о том, можно ли выплатить ‘ушр в пользу медресе, чтобы на эти средства содержались его ученики и преподаватели. Баруди не только признает такие действия допустимыми, но и заявляет об их желательности¹.

Примерно такого же характера, но с зеркальной позиции, задает вопрос и другой читатель. Он интересуется: если медресе владеет земельным наделом, то обязано ли оно выплачивать ‘ушр. Автор заметки отвечает, ссылаясь на труды авторитетных богословов и высказывания самого Пророка, что независимо от того, кто хозяин земли и каким образом она используется, выплата ‘ушра обязательна². Подкреплен ссылками и цитатами ответ на вопрос того же читателя, согласно которому обязателен ‘ушр и с урожая, выращенного на этой земле³.

Читатели проявили интерес и к такой ситуации: можно ли передать закят организации, а не одному человеку. В своем ответе редакция приводит мнения авторитетных богословов, большинство которых считают, что ситуация должна разрешаться исходя из принципа – тот, кому положены закятные средства, должен получить имущественное право на них. А поскольку организации передача имущественных прав от конкретного физического лица, выплачивающего закят, практически невозможна, то и такой закят не является верным. Однако если закятные средства будут переданы кому-либо, кто представляет данную организацию или имеет к ней отношение, а он впоследствии как обладатель прав на эти средства передаст их по собственному желанию в организацию, то такой закят не является нарушением⁴.

Следующий вопрос, связанный с данной тематикой, задал мулла. Суть его сводится к следующей ситуации: считается ли грешником не выплативший закят. Ответ, как всегда, сопровождается аргументами, извлеченными из авторитетных

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1913. № 3. Т.3. Б. 80-81.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. № 5. Т.5. Б. 149-150.

³ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. № 5. Т.5. Б. 150.

⁴ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. № 9. Т.5. Б. 271-272.

источников. Автор утверждает, что имущество мусульманина, не выплатившего закят, не будет запретным, он может пользоваться и распоряжаться им по-прежнему, однако такой человек считается грешником до тех пор, пока не выплатит. При этом, ссылаясь на Коран, автор ответа напоминает, что не выплатить в положенное время закят – это грех¹.

Также довольно актуальными для российских мусульман были проблемы брака и семьи. Например, легитимен ли с позиции шариата развод, инициируемой женщиной, если виновник такого решения – ее муж.

Автор, ссылаясь на мнения авторитетных имамов ханафитского мазхаба, отвечает, что шариатский судья имеет право вынести решение о разводе. Основной мотив такого решения – это исламский постулат: жизнь супругов должна строиться на согласии, взаимоуважении, доброжелательности, но если этот принцип нарушен и со стороны мужчины женщине наносится явный вред, то судья должен защитить ее и вынести решение в рамках гарантированных ей шариатом прав².

Интерес проявляют читатели и к такой ситуации. Если муж осужден и находится в местах лишения свободы, следовательно, жену содержать не может, то имеет ли право жена подать на развод. Автор не дает категорического ответа, заявляя, что в большинстве ханафитских источников развод только лишь ввиду невозможности мужем содержать жену не допускается. Женщина должна постараться найти средства, например, занять. Однако если это невозможно и нет никаких способов ей найти средства к существованию, то расторжение брака возможно³.

Еще один вопрос связан с ситуацией, когда муж желает развестись, а жена нет. Задавший его высказывает предположение, что запрет на такой развод позволил бы защитить права женщины и не оставить ее без материального содержания со стороны мужа. Автор ответа возражает, заявляя, что, что в шариате развод –

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казань: Маариф, 1916. № 8. Т.7. Б. 206.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казань: Миллэт, 1913. № 9. Т.3. Б. 280-281.

³ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казань: Миллэт, 1913. № 10. Т.3. Б. 306–311.

это право мужа, и, чтобы избежать подобных негативных ситуаций, необходимо работать на опережение, то есть вести просветительскую работу среди прихожан, чтобы мужа не ущемляли права своих жен, не обижали бы их, не наносили вреда ни настоящим, ни бывшим женам¹.

Задается и такой вопрос: каким должен быть возраст вступающей в брак? Задавший его имам сокрушается, сообщая, что среди верующих есть такие, кто выдает своих дочерей замуж, едва девочкам исполнится 12 или даже 10 лет. Как следствие, у них рождаются слабые дети или сами они во время родов погибают. Автор фетвы отвечает, что хотя допускается брак с неполовозрелой девочкой, физическая связь с ней до установленного законом возраста запрещена. Более того, автор напоминает о законе Российской империи, согласно которому брачный возраст женщины – не менее 16 лет².

Проблема развода также затрагивается и на страницах журнала «Шура». Не упомянувший своего имени житель деревни Пешпьяк рассказывает о том, что в их селе для мужчин, давших своим женам тройной развод, имам придумал хитрость. По той или иной причине он объявляет этих мужей неверными, после чего выносит решение о недействительности развода неверного. После этого рекомендует мужу, произнеся шахаду, вновь принять ислам и вновь жениться на своей бывшей жене.

В ответе разъясняется, что в основе подобных манипуляций лежит невежество, и они не представляют собой действие, дозволенное шариатом. И если даже у имама хватает смелости, чтобы подобным образом пытаться обмануть Аллаха, то жители деревни сами должны выступить с осуждением этого³.

Не проигнорировал проблему прав женщины и журнал «Дин вэ мэгийшэт». На его страницах можно встретить статьи «Ложность идеи о равенстве прав мужчин и женщин во всех вещах»⁴, «Никах зачавшей вследствие блуда»¹, «Филосо-

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1913. № 16. Т.3. Б. 494–497.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1915. № 9. Т.5. Б. 272–273.

³ Шура. Оренбург: Вакыт, 1914. №.1. Б. 24.

⁴ Дин вэ мэгийшэт. Оренбург, 1907. № 5. Б. 69-70.

фия полигамии»², «Вопрос о женщине, чей муж пропал без вести»³, «Об одновременном трехкратном разводе»⁴, «Покрывало женщины»⁵, «Об открытии хиджаба»⁶.

В журнале «Мәглүмәте махкамаи шаргыя Ырынбургыя» также поднималась данная проблематика. Зачастую вопрос мог обсуждаться на страницах нескольких номеров. Так, в № 2 за 1908 г. в статье «Тазавудж никах ва акд хакында» речь идет о том, что зачастую браки заключаются по рекомендации родственников и имама, и не только семьи, но даже и молодые не знают друг друга. Обе стороны не имеют представления о правах супругов, и имамам настоятельно рекомендуется вести разъяснительную работу⁷. А в № 5 этого же года в статье «Тазавудж “никах” хакында» поднимается проблема полигамии. Суть статьи сводится к тому, что второй и последующие браки должны заключаться не под влиянием страсти, а с осознанием меры ответственности за будущую супругу и детей, забота о которых является богоугодным делом и вознаграждается⁸. В № 42 за 1909 г. поднимается проблема ущемления прав невестки. Автор указывает на необходимость составления определенного свода законов, который бы регулировал эти взаимоотношения⁹. Одной из наиболее интересных является статья в № 47 за 1910 г., посвященная проблеме ситуаций, когда муж не содержит жену и детей. Автор статьи приводит классическое мнение ханафитского мазхаба, шафи‘итов, ханбалитов и маликитов. Подводя итог, он указывает, что надо удостовериться в жалобе женщины, что муж ее реально не содержит, установить реальность вреда, если она не будет разведена. После чего он предлагает прислать данные разбиратель-

¹ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 23. Б. 357.

² Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 25. Б. 391-392.

³ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 37. Б. 585-587.

⁴ Могазый Г. Бер дәфгадә талак сәләс хакында. Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 20. Б. 312-313.

⁵ Фәхретдин М. Морад М. Тәсәттур ән-нисван. Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1914. № 19. Б. 295-297.

⁶ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1915. № 25. Б. 394-396.

⁷ Мәглүмәте мәхкәмәи шаргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат, 1908. № 2. Б. 26.

⁸ Мәглүмәте мәхкәмәи шаргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат, 1908. № 5. Б. 92-94.

⁹ Мәглүмәте мәхкәмәи шаргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат, 1909. № 42. Б. 1039-1044.

ства в ОМДС для принятия решения кадиями¹. На примере данной статьи мы видим тенденцию отказа от фетвы мазхаба в случае крайней необходимости. Причем она прослеживается как в трудах богословов, так и на страницах печати.

Также этот журнал заостряет внимание и на проблеме хиджаба. Некто задает вопрос редакции журнала по поводу того, что дочь одного из татарских фабрикантов обучается во Франции, будет ли допустимым для нее отказаться от ношения хиджаба. Автор ответа, ссылаясь на ряд аятов, указывает, что шариат предписывает женщине покрывать все тело, кроме лица и кистей рук, а отказ от хиджаба является греховным деянием². Как видим, официальная позиция ОМДС соответствовала классическому видению исламского богословия по данному вопросу.

С проблемами брака и семьи тесно связана и проблема наследования. Мулла буинской деревни Соешь Файзрахман Фахри поднимает данную проблему и высказывает точку зрения, что она является социально значимой для прихожан. Это связано с тем, что в его практике встречались случаи, когда ухаживал за родителями один из детей, например, младший ребенок, а старший после их смерти забирал себе все наследство, лишая такой возможности младшего.

Автор ответа считает, что для разрешения ситуации необходимо ответить на несколько вопросов, в частности: имеет ли право на наследство тот, кто покинул своих родителей; равны ли в правах на наследство старший и младший; может ли тот из детей, кто ухаживал за родителями, получить вознаграждение; может ли получить имущество не проживающий с отцом; допускается ли отцу завещать все имущество только одному из детей; может ли ухаживавший за родителями получить вознаграждение из оставленных в наследство средств и т. д.

Автор дает развернутый вопрос по каждому из составляющих его пунктов. Так, в числе прочего он утверждает, что мусульманин-родитель при жизни должен разделить свое имущество между своими детьми – и покинувшими отеческий

¹ Мәглүмәтә мәхкәмәи шәргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат, 1910. № 47. Б. 1213–1215.

² Мәглүмәтә мәхкәмәи шәргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат, 1910. № 61. Б. 1613–1615.

дом, и оставшимися в нем. Имущественные права на наследство имеются у всех детей, и наследодатель должен позаботиться о том, чтобы после его смерти разногласий между ними не было¹. Отвечая на вопрос о вознаграждении, автор заявляет о том, что уход за родителями – это обязанность детей, в силу объективных причин часто это делают именно младшие дети, следовательно, оплата этих услуг недопустима. Исключением является ситуация, когда оставшийся в родительском доме сын ведет с отцом совместное хозяйство, в этом случае он может претендовать на оплату своего труда или компенсацию, размер которой рассчитывается до начала деления наследства. Относительно того, может ли отец не оставить детям наследства, ответ положительный, но с оговоркой: такое допустимо тогда, когда дети не проявляют заботу о нем².

Автором еще одного вопроса на тему наследства является имам. Он интересуется, есть ли у внуков право на наследство деда, и приводит в пример случай из практики. Один из братьев умер, а его дети были отданы в детский дом. После смерти отца этих братьев второй забирает себе наследство, тем самым лишая племянников имущества и объясняя, что, согласно шариату, они не имеют права наследования. Автор ответа сначала высказывает возмущение подобным инцидентом, а потом заявляет, что, во-первых, как и в случае с наследством от отца детям, так и в ситуации наследства от деда внукам, необходимо вопросы наследования решать при жизни и выделять соответствующие доли по справедливости и по предписанным шариатам законам. Во-вторых, ситуация показательна тем, что вскрывает проблемы недостаточной работы имамов, которым необходимо разъяснять верующим, что подобные конфликты подрывают крепость мусульманской уммы. Завершается ответ настоятельной рекомендацией оставшемуся брату взять на себя опеку над детьми умершего брата³.

¹ Со ссылкой на предание Джурджани от Абу ал-‘Аббаса ан-Натифи. См. Татар галимнэренен фэтвалары / Мифтахетдинов Альмир. Казан: «Рэшидэ» Коръэн ойрэнү узэге нэшрияте, 2013. Б. 116.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1914. №13. Т.4. Б. 408–415.

³ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1914. №15. Т.4. Б. 468–471.

Официальный журнал ОМДС также затрагивает некоторые проблемы наследования. Так, в одной из статей описывается ситуация, когда у некоего верующего были две жены – старшая и младшая. Дети старшей жены уже успели вступить в брак, а дети младшей еще нет. Отец перед смертью, желая, чтобы его наследство досталось только детям младшей жены, составил акт дарения. Автор статьи осуждает данный поступок, говорит о необходимости справедливого раздела наследства в соответствии с нормами шариата и напоминает об ответственности оставляющего наследство¹.

Поскольку богослужение является повседневной духовной практикой мусульман, оно также не осталось без внимания. В тематическом плане данные вопросы группируются в следующие блоки: совершение молитвы, пост и паломничество. Все они довольно хорошо изучены, однако до сих пор вызывает споры вопрос о специфике поста в летнее время, когда длительность дня такова, что это создает сложности для постящихся. Автор фетвы заявляет, что если держащий пост видит в продолжительном воздержании от еды и питья вред или угрозу своему здоровью, то нет сомнения, что пост допустимо прервать. Однако свое нарушение поста он будет обязан искупить. При этом причина прерывания поста должна быть веской. Автор ответа рекомендует верующим быть очень внимательными, чтобы правильно интерпретировать свое внутреннее состояние и не обмануться, приняв легкое недомогание или обычный голод за угрозу своему здоровью, в то время как реальной опасности мусульманину пост не несет².

В журнале «Шура» также встречается ряд вопросов относительно особенностей богослужения. Среди них вопросы, посвященные пятикратной молитве³, погребальной молитве⁴, пятничной проповеди⁵, языке проповеди⁶, времени утренней

¹ Мәглүмәтә мәхкәмәи шәрғия Оренбургия. Уфа: Маглюмат. 1908. №11. Б. 223–224.

² Эд-Дин вә әл-әдәб. Казан: Милләт, 1915. №9. Т.5. Б. 272.

³ Шура. Оренбург: Вакыт, 1913. №22. Б. 698.

⁴ Шура. Оренбург: Вакыт, 1913. №24. Б. 764.

⁵ Шура. Оренбург: Вакыт, 1914. №2. Б. 57–58.

⁶ Шура. Оренбург: Вакыт, 1915. №3. Б. 92.

молитвы¹, коллективной молитве женщин², чтении и посвящении Корана покойным³ и др. Анализ ответов позволил прийти к выводу, что все они соответствуют традиционным положениям исламского права.

В журнале «Дин вә мәгыйшәт» эта проблематика была отражена в статьях «Ай башы тәгъине» («Определение начала месяца») ⁴, «Ай башы тәгъин хакында» («Об определении начала месяца») ⁵, «Озын көннәрдә руза» («Пост в длинные дни») ⁶, «Илга ал-хисаб фи хакк ал-фитр ва ал-имсак» («Отмена расчетов в отношении начала и конца поста») ⁷, «Ана теле берлә намаз укырга дәгъват» («Призыв к совершению молитвы на родном языке») ⁸.

В официальном журнале ОМДС также довольно много статей, посвященных данной проблематике. Наиболее интересными являются статьи «О хутбе» из № 11 за 1908 г. и «Определение начала месяца» из № 46 за 1910 г. Первая статья затрагивает проблему произнесения проповеди на татарском языке. В рамках статьи автор указывает на обязательность канонической проповеди – хутбы, перечисляет ее составляющие и заявляет, что после нее было бы полезно, если бы имам прочел проповедь на родном для прихожан языке⁹. Во второй статье анализируется допустимость использования астрономических расчетов для определения начала и конца лунного месяца. В отличие от Ш. Марджани, автор считал, что данные расчеты указывают лишь на приблизительное время изменения фаз луны, следовательно, не могут быть использованы в данном случае. Таким образом, автор склоняется к классической идее – к визуальному наблюдению за фазами луны¹⁰.

¹ Шура. Оренбург: Вакыт, 1914. №3. Б. 87.

² Шура. Оренбург: Вакыт, 1914. №3. Б. 88.

³ Шура. Оренбург: Вакыт, 1916. №9. Б. 228–230.

⁴ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1909. № 1. Б. 5–8.

⁵ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1909. № 6. Б. 83–84.

⁶ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1912. № 8. Б. 119–121.

⁷ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1915. № 48. Б. 750.

⁸ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1917. № 19. Б. 249–251.

⁹ Мәглүмәте мәхкәмәи шәргыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат. 1908. № 11. Б. 226–227.

¹⁰ Там же. 1910. № 46. Б. 1169–1170.

Хотя следующий круг вопросов можно классифицировать как бытовые, однако они также были важными для мусульман. Вопрос касался следующей ситуации. Деревенские жители наняли двух сторожей охранять земельные угодья. Последние, увидев, что на общей земле пасется чья-то личная скотина, ловят ее и отводят к хозяину, с которого берут штраф. Читатель задает вопрос: легитимен ли поступок нанятых общиной сторожей. Автор фетвы отвечает, что штраф допустим, так как земельные угодья общие, а сторожа выполняли свою работу, целью которой в конечном счете было достижение общественного блага¹.

Еще одна тематическая рубрика обращает на себя внимание актуальностью представленных в ней вопросов. Читатели интересуются: как исламом предписано относиться к музыке?

Как показывают исследования, народная, а позднее и авторская музыка для татарского народа всегда была особо значимой, так как посредством музыкальных произведений выражалась его национальная самобытность и культура.

Читатель интересуется, запрещена или дозволена игра на музыкальных инструментах, а также допускается ли прослушивание музыки, звучащей по граммофону. Автор фетвы указывает на разногласие между богословами: одни безусловно запрещают, другие разрешают, третьи разрешают, но при определенных условиях

Разрешающие музыку богословы объясняют это тем, что в исламе нет запрета на приносящее человеку явную пользу. Если музыка спокойная, приятная, мелодичная, не провоцирует человека на дурное и греховное, а главное – не мешает исполнять религиозные предписания, то ни игра, ни слушание музыки не запрещены. Однако если мусульманин сомневается, например, он чувствует, что музыка заворожила его и может отвлечь от молитвы, то, безусловно, следует воздержаться. Автор ссылается на предписание, согласно которому в шариате есть дозволенное, запретное и сомнительное. И поскольку сомнительность деяний не

¹ Эд-Дин вә эл-эдәб. Казан: Милләт, 1913. №13. Т.3. Б. 410-411.

регламентируется, то верующий сам должен принимать решение, совершать их или нет, а в случае сомнения в легитимности этих поступков, воздержаться¹.

Еще один вопрос на данную тему задает читатель, который интересуется, действительно ли принадлежит Пророку заявление о том, что слушать музыку запрещено, находиться рядом с играющим на музыкальном инструменте безнравственно, а получать удовольствие от музыки – это неверие.

В своем ответе редакция убеждает задавшего вопрос, что ни авторитетные (достоверные), ни содержащие вымышленные хадисы источники подобного изречения не содержат. Поэтому приписывать эти мысли пророку Мухаммаду нельзя. Кроме того, автор фетвы напоминает, что, в сущности, человек может получить удовольствие не только от музыки, и не всегда только музыка может его отвлекать от богоугодных занятий. Есть множество забав, которые по силе своего влияния на человека могут быть не менее разрушительными. Так, безоговорочно запрещено употребление алкоголя и распутство, следовательно, если в процессе слушания музыки это происходит, то нет никакого сомнения, что она тоже запрещена. Однако если музыка не провоцирует человека на дурное, а, наоборот, полезна, успокоительно на него действует, то ничего предосудительного в ней нет, тем более что ни в Коране, ни в Сунне запрета на музыку нет. Автор фетвы ссылается на изречение из хадиса, согласно которому сам Пророк утверждал, что не любит «излишней строгости в религии», и своим поведением и словами показывал, что считает допустимым развлечения, игры, забавы, шутки. Из достоверных источников известно, что и сам он нередко шутил и играл с детьми, а иногда вместе со подвижниками слушал пение служанок. Завершает свой ответ автор фетвы кратко изложенными выводами, в числе которых следующие тезисы: ни в одном из четырех мазхабов нет категоричного запрета на музыку и игру на музыкальных инструментах; все, что не создает угрозу соблюдению религиозных предписаний, не препятствует сохранению жизни, имущества и чести, разрешено; если человек имеет сомнения, то ему следует воздержаться от этого; всё несущее вред запрет-

¹ Эд-Дин ва эл-эдэб. Казан: Милләт, 1913. №1. Т.3. Б. 15-17.

но; если дозволенное ведет к греховному, то оно запретно; если музыка сопровождающееся запретным, то она также запретна¹.

Другой читатель задает вопрос, вызванный утверждением некоторых запрещающих музыку имамов о том, что одобрение игры на музыкальном инструменте, высказанное имамом ал-Газали в трактате «Воскрешение наук о вере», – вымысел, и на самом деле он якобы так не считал. Читатель спрашивает, верно ли данное утверждение. Представитель редакции отвечает, что имам ал-Газали очень положительно относился к музыке и в своем труде ссылаясь на коранический текст, в котором сообщается, что нет запрета в том, что прекрасно².

Представляет интерес и тематический блок «Разное», из содержания которого становится понятно, что волновало обычных мусульман, какие практические вопросы они решали, какие бытовые ситуации были для них затруднительными и т.д. Так, читатели задают вопросы, допустимо ли ношение золотых и серебряных зубных протезов, разрешается ли женщинам ездить верхом на лошади, дозволено ли совершать жертвоприношение в городе Булгаре, можно ли брать и давать плату за чтение Корана и пр.

Следует подчеркнуть, что последний из вышеперечисленных вопросов актуален и сегодня. Дело в том, что в условиях, когда из бюджета государства на содержание религиозных институтов средства не выделяются, приходы существуют, как правило, на самофинансировании или за счет подаяний и спонсорской помощи. Аналогичная ситуация была и в Российской империи.

Спрашивающий заявляет, что, с одной стороны, ханафитами плата за чтение Корана запрещена, а с другой стороны, такая традиция у татар практикуется при чтении Корана целиком, когда хоронят умершего.

На вопрос о допустимости или запретности платы за чтение Корана редакция дает развернутый и аргументированный ответ. Фетва строится следующим образом.

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Милләт, 1914. №9-10. Т. 4. Б. 267–274.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Мэгариф, 1916. №7. Т. 7. Б. 173–175.

Прежде всего, отвечающий обращает внимание на то, что прочтение полного текста Корана является Сунной и актом богослужения, совершаемым, согласно религиозному предписанию, с единственным намерением – получить довольство Всевышнего. Следовательно, главное, чтобы читающий Коран преследовал именно данную цель, и если это так, то нет ничего запретного в получении им вознаграждения. Однако если кто-либо читает Коран исключительно с намерением получить материальную выгоду, то такое чтение не будет принято в качестве богослужения¹.

В журнале «Шура» к разделу «Разное» можно отнести вопрос относительно тюленьего жира. Автор вопроса – Габдулла, сын Ахмада из деревни Новая Казанка. Суть вопроса сводится к выяснению дозволенности в пищу мяса животных, откормленных тюленьим жиром.

Отвечая на данный вопрос, редакция указывает, что речь должна идти в первую очередь о дозволенности самого тюленьего жира. Ссылаясь на фетвы имамов Малика и аш-Шафии, он указывает, что они считали дозволенным употребление в пищу и мяса, и жира тюленя. При этом мнение ханафитов вообще не упомянуто несмотря на то, что татары традиционно исповедовали ханафитский мазхаб.

В журнале «Әд-Дин вә мәгыйшәт» к категории дозволенного-запрещенного относятся статьи, связанные со спиртосодержащими лекарственными препаратами², особенностями посещения бани³, посещением театра⁴, использованием музыкальных инструментов⁵, изобразительным искусством⁶.

Похожий вопрос поднимается и в официальном журнале ОМДС. Так, в № 13 за 1908 г. приводится вопрос о допустимости рисования. Автор дает ответ, ссылаясь на хадис «Все дела по намерению», указывает на то, что изобразитель-

¹ Әд-Дин вә әл-әдәб. Казан: Мәгариф, 1916. №14. Т.7. Б. 12–14.

² Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1906. № 1. Б. 4.

³ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 2. Б. 28.

⁴ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 20. Б. 312–313.

⁵ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1911. № 22. Б. 341–343.

⁶ Дин вә мәгыйшәт. Оренбург, 1907. № 32. Б. 508–509.

ное искусство является дозволенным в том случае, если дает какую-либо пользу, например при изучении медицины¹. Как видим, данная фетва представляет собой некоторый компромисс между полным запретом и разрешением заниматься изобразительным искусством.

Также довольно интересными представляются вопросы относительно дозволенности фотографии, использования фонографа и граммофона. Отвечая на данный вопрос, автор исходит из дозволенности самого контекста, в рамках которого используются вышеперечисленные приспособления. То есть, если они используются в целях, которые шариатом разрешены, то и сами становятся разрешенными, в противном случае их использование будет запретным, как запретны и деяния, для которых они используются².

Наряду с вопросом о граммофоне спрашивают и относительно пломбирования и протезирования зубов. Автор ответа указывает: «Так как пломбирование и протезирование зубов является прерогативной медицины и заботой о здоровье, то к шариату никакого отношения не имеет»³.

Похожие проблемы, связанные с новыми для того периода изобретениями, рассматриваются и на страницах журнала «Дин вэ мэгийшэт». Среди них отношение ислама к фотографии⁴, свидетельским показаниям посредством телефона⁵.

Довольно интересной является статья «Животные, заколотые иудеями и христианами» в № 38 за 1909 г. в официальном журнале ОМДС. Ее автор Абдурахман Мустакими, анализируя статус «ахл китаб» («людей писания»), приходит к выводу, что они хотя и признаются язычниками, однако являются последователями Пророка и писания, а следовательно, отличаются от общей массы политеистов. По этой причине мясо животных, заколотых ими, является дозволенным для мусульман⁶. И если Ш. Марджани по данному вопросу высказывает довольно

¹ Мэглүмате мэхкәмәи шәрғыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат. 1908. № 13. Б. 283–285.

² Шура. Оренбург: Вақыт, 1910. № 2. Б. 62; Шура. Оренбург: Вақыт, 1910. № 10. Б. 309.

³ Шура. Оренбург: Вақыт, 1910. № 10. Б. 309.

⁴ Дин вэ мэгийшэт. Оренбург, 1908. № 21. Б. 319–322.

⁵ Дин вэ мэгийшэт. Оренбург, 1909. № 47. Б. 763.

⁶ Мэглүмате мэхкәмәи шәрғыя Оренбургия. Уфа: Маглюмат. 1909. №38. Б. 937–938.

крайнюю точку зрения, то позиция ОМДС учитывает тот факт, что некоторые мусульмане проживали в регионах Российской империи, где преобладает христианское население.

Исследователи отмечают, что татарское общество так или иначе постепенно сближалось с европейской культурой, и вопросы, некогда для него не актуальные, постепенно становились довольно значимыми. Одна из таких острых и вызывающих разногласие тем – это положение женщин в исламе.

Так, в кругу проблем, дискуссионность которых была очевидной особенно под влиянием идей джадидизма, можно особо выделить две: допустимость ли женщине заниматься верховой ездой и необходимо ли ей покрывать лицо перед мужчинами.

Один из читателей относительно первой из названных проблем уточняет, что его вопрос связан с хадисом, согласно которому женщина, сидящая в седле, проклята Всевышним. Автор ответа утверждает, ссылаясь на авторитетного хадисоведа, что указанный хадис действительно имеется, но в сборнике недостоверных (вымышленных) хадисов. При этом у подобного запрета есть вполне логичные обоснования. Так как шариатом предписано, чтобы женщина прикрывала некоторые части своего тела, а это невозможно осуществить, сидя верхом на лошади, то и сам запрет – это мера, позволяющая женщине не допустить ничего приводящего к греху¹.

Другой читатель интересуется, нужно ли женщине прикрывать лицо в присутствии мужчин, если они являются ее близкими родственниками. Ответ редакции таков: по шариату женщине необходимо скрывать все тело, кроме лица и кистей рук, относительно того, что надо скрывать лицо, указания нет. Сказанному автор находит подтверждение, ссылаясь на Коран, Сунну пророка Мухаммада и цитаты из авторитетных ханафитских источников².

¹ Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1913. №22. Т.3. Б. 692–694.

² Эд-Дин вэ эл-эдэб. Казан: Миллэт, 1916. №3 Т.7. Б. 23.

Анализ проблем исламского права, рассмотренных на страницах татарской периодической печати, показал довольно обширную тематику вопросов, которые были актуальными для верующих. Среди них можно выделить проблемы иджтихада, таклида, вопросы, связанные с использованием экономических и финансовых инструментов, проблемы брачно-семейных взаимоотношений, правила наследования, особенности совершения молитв, соблюдения постов, исполнения обрядов хаджа, а также бытовые вопросы и связанные с дозволенностью исполнения и слушания музыки. В отдельный блок «Разное» следует выделить проблемы, не относящиеся к основным вопросам вероучения и исламского права. Решение большинства упомянутых проблем было соответствующим канонам шариата и имело для татар практическое значение при выстраивании социальной и экономической жизни общества. Безусловно, это свидетельствует об основополагающем влиянии ислама на общественную жизнь татар.

Кроме того, обсуждаемый круг проблем дает возможность сделать выводы относительно активности жизненной позиции татарских имамов, мудarrisов и рядовых верующих, стремившихся в своей жизни и в интеллектуальной деятельности не отходить от предписаний шариата.

4.4. Применительная практика циркуляров ОМДС в общественной жизни татарского общества

Как было сказано выше, циркуляры ОМДС являются внутренней документацией этой организации. И для данного исследования они представляют значительный интерес. Это связано с тем, что на их примере мы можем увидеть механизмы практической реализации теоретических вопросов исламского права в Российской империи заявленного периода. Как правило, содержание циркуляров становилось руководством к действию для имамов и ахундов, проводивших богослужебные обряды, осуществлявших заключение брака, проводы усопших, выносивших решения о порядке раздела наследства, примирении или разводе между супругами и др. Кроме этого, имамы вели регистрацию фактов рождения, смерти,

заключения браков и разводов среди мусульманского населения Российской империи.

Значительная часть циркуляров посвящена различным проблемам брака, бракосочетания, развода и взаимоотношениям между супругами.

Так, при муфтии Абдулвахите Сулейманове были разработаны специальные положения, регулирующие многие вопросы, связанные с обрядом бракосочетания и правами супругов. Они назывались «Правила, изданные на основании шариата и закона». Данные правила разработаны на основе «Высочайшего повеления» от 1 марта 1835 г. и начали действовать 29 января 1841 г.

Самый первый пункт этих положений устанавливал брачный возраст для мужчин в 18 лет, а для женщин – 16 лет¹. Данная норма соответствовала законному акту, принятому в 1830 году. Во втором пункте опекунам и вступающим в брак запрещалось заключать брачный договор самостоятельно, эту процедуру должен был осуществить приходской имам. Следующие три положения посвящены вопросу брачного вознаграждения невесты – махру. Разъясняется, что махр передается непосредственно самой невесте, а не ее родителям. Размер махра объявляется во время акта бракосочетания. Махр делится пополам, первую половину женщина получает сразу же после бракосочетания (мугаджжал), а вторая половина передается ей в случае развода или смерти мужа². При этом при заключении брака обязательным условием прописано, что социальный статус будущего мужа не может быть ниже социального статуса будущей жены, а также размер махра должен соответствовать социальному статусу женщины³.

Далее, согласно положениям, при заключении брака имам обязан удостовериться, что возраст вступающих в брак соответствует тому, что прописан в законодательстве⁴. Кроме этого, имаму следует выявить семейное положение женщины, не является ли она близкой родственницей жениха, является ли замужней на

¹ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 г. Казань: «Иман», 2004. С. 15.

² Там же. С.16

³ Там же. С.16

⁴ Там же. С.16

момент заключения брачного договора, и если у нее уже осуществился развод, то завершился ли послеразводный период¹. При заключении брака женщины с мужчиной, который является представителем казачьего сословия, имам обязан требовать разрешения начальства на заключение брака².

Остальные положения посвящены конфликтным ситуациям между супругами и разводам между ними. В случае возникновения конфликтной ситуации между супругами имаму рекомендовано провести примирительные процедуры, условия примирения следует зафиксировать письменно³.

Положения допускают как разводы по инициативе мужа – «талак», так и по инициативе жены – «хул'». Второй вид развода осуществляется с согласия мужа после того, как жена передаст ему выкуп, а затем имущество делится между супругами согласно вкладу каждого из супругов. В случае развода на основе талака имаму предписывается осуществить процедуру при свидетелях. В обоих случаях в метрическую книгу вносится соответствующая запись, а в первом случае женщине выдается копия «разводной статьи»⁴. Также имаму предписывается препятствовать сожительству супругов, если развод был окончательным – «баин», вплоть до написания доносов в Духовное Собрание.

Если в целом эти положения соответствовали классическим предписаниям шариата, то установление рамок брачного возраста и необходимость получения разрешения начальника для казачьего сословия не были прописаны в богословских источниках. Данные пункты были установлены под влиянием соответствующих нормативных актов Российской империи.

Следующей темой, посвященной вопросам брака, в циркулярах ОМДС была проблема межэтнических и межконфессиональных браков. Данной проблеме посвящено несколько документов. В частности, в деле № 2210 от 28 мая 1885 г. в циркуляре приводится ответ Департамента духовных дел иностранных исповеда-

¹ Там же. С.17.

² Там же. С.18.

³ Там же. С.17.

⁴ Там же. С.17.

ний (ДДИИИ) МВД на запрос Уфимского губернатора по поводу жалобы еврея Шмуля Зейгера о том, что без его согласия состоялось бракосочетание его дочери с магометанином Зиянтюриным. В ответе, подписанном должностными лицами министерства, поясняется, что данное бракосочетание не противоречит ни государственному, ни мусульманскому законодательству, из чего автор ответа делает вывод, что жалобу следует отклонить¹.

Этой же проблеме посвящено дело № 183 от 28 марта 1898 г. В нем сообщается о том, что некая еврейка Хана Мардахова (по мужу Краскондерова) изъявила желание выйти замуж за мещанина г. Петропавловска Мустафу Аблакова, однако ахун Абдулвагап Яушев отказал ей и порекомендовал обратиться за разрешением в ОМДС. В ответе сообщается, что на основании сообщения министра от 28 мая 1885 года за № 2210 упомянутой женщине разрешается вступить в брак с Мустафой Аблаковым².

Также данной проблеме посвящен и циркуляр № 70 от 9 января 1892 г. В циркуляре упомянуто распоряжение МВД для ОМДС, где имамам было предписано воздерживаться от заключения браков между мусульманами и язычниками, а также язычниками, принявшими христианство. В циркуляре отмечается, что муллы не только нарушают данное предписание, но даже и «сворачивают в магометанскую веру крещеных язычников»³. Согласно повторному предписанию, муллам воспрещается «под строгою ответственностью вмешиваться в религиозные дела лиц, принявших христианство»⁴.

Похожую проблему рассматривает циркуляр номер 64 от 14 января 1889 г. В нем сообщается, что ОМДС 12 июня 1888 г. за № 182 издало циркуляр, согласно которому духовным лицам давалось разрешение заключать браки между мусульманами и язычницами. Последний же циркуляр предписывает отменить дей-

¹ Там же. С.29–30.

² Там же. С.110–111.

³ Там же. С. 48.

⁴ Там же.

ствие предыдущего: духовным лицам необходимо отказаться от заключения подобных браков, так как они противоречат положениям исламского шариата¹.

В силу того, что православие являлось государственной религией Российской империи, правительство было заинтересовано в христианизации населения. Браки же христианок с мусульманами несли угрозу «отпадения» жен от православия, в силу чего ОмДС получило соответствующие инструкции и было вынуждено контролировать имамов, чтобы они не осмеливались заключать подобные браки.

Далее, в 612 циркуляре от 23 ноября 1887 г., рассматривается проблема браков мусульманок, являющихся подданными Российской империи, с «заграничными азиатцами». Муфтий в данном циркуляре наделяет имамов обязанностью заключать такие браки только с «тагаллюком», то есть с особым условием, благодаря которому женщина может быть признана разведенной в том случае, если ее муж покинул ее на срок более двух лет или оставил без содержания².

Похожая проблема рассматривается в деле № 83 от 26 февраля 1898 г. На заседании в ОмДС было рассмотрено обращение персидского подданного шафи'ита Мирзы Мухсина Хаджи Багырова с просьбой выдать ему фетву о дозволенности браков между шафи'итами и ханафитами. Эта просьба связана с отказами имамов заключать подобные браки. ОмДС подготовило фетву о допустимости данного брака, однако оговорило, что Багыров должен составить письменную расписку со следующими условиями: 1) Багыров не имеет права покинуть свою семью на срок более двух лет, 2) в случае отъезда ему следует оставить семье достаточное содержание, 3) в случае отсутствия Багырова более двух лет его жена будет считаться разведенной³.

Действительно, данная проблема была актуальна для татарского общества заявленного периода, и, как было сказано выше, она поднималась также в трудах богословов и на страницах периодической печати. Классическое ханафитское

¹ Там же. С. 35–36.

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 105–105.

право в случае, когда муж пропал без вести, допускает расторжение брака только после того, как пропавшему мужу исполнится девяносто лет. В силу этого татарские женщины, вышедшие замуж за жителей других регионов Российской империи и иностранных подданных, оставались без содержания в том случае, когда муж уезжал и по какой-либо причине не возвращался. Для решения данной проблемы татарские богословы и руководство ОМДС было вынуждено в данном вопросе отдать предпочтение мнению маликитов, допускавших расторжение брака по решению кадия через два года после исчезновения мужа. Как видим, в среде татарского духовенства намечается тенденция к либерализации в вопросах заимствования фетв других мазхабов.

Циркуляр номер 3683 от 25 августа 1890 г. затрагивает проблему ранних браков во «Внутренней Киргизской Орде». И предписывает гражданам не заключать брак, если супруги не достигли возраста, установленного законом, в противном случае опекуны (валии) малолетних могут быть наказаны¹. Похожую проблему затрагивает циркуляр под номером сорок два. Он связан с делом муллы Байбекова, который якобы женил своего сына, не достигшего возраста восемнадцати лет. Данное дело ОМДС направило в Пензенское Губернское правление для суда над упомянутым имамом. Однако в ходе следствия было установлено, что была лишь помолвка молодых, а сам никах проведен муллой Хамзиным после достижения молодыми брачного возраста, о чем в метрической книге была сделана соответствующая запись².

Циркуляры № 218 от 3 июня 1892 г., № 658 от 9 июня 1892 г. и № 3895 от 2 сентября 1892 г. посвящены процессуальной стороне исламского бракосочетания (никах). Они являются ответом на запросы судебных следователей казанского и сарапульского окружных судов, а также на запрос ДДИИИ. ОМДС в своем ответе разъясняет, что основными условиями бракосочетания являются согласие обоих супругов (иджаб и кабул), а также наличие свидетелей – двух мужчин (мусуль-

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 62–63.

ман) или двух женщин и одного мужчины (также мусульман). Если проведение данной церемонии не занесено в метрическую книгу, то оно может быть подтверждено благодаря показаниям свидетелей¹.

Если в предыдущих циркулярах упоминалась необходимость присутствия имама, то в данном документе такое условие не прописано. Действительно, обряд никаха может быть проведен без присутствия имама, однако для его действительности необходимо наличие двух свидетелей-мужчин или одного мужчины и двух женщин, а также согласие обоих супругов. Несмотря на это, имамам вменялось в обязанность вносить информацию о бракосочетаниях в метрические книги. Это требование было связано с желанием властей контролировать мусульманское население региона.

Циркуляр № 4094 от 6 июня 1896 г. посвящен проблеме браков мусульман, состоящих на срочной службе. Он представляет собой обращение ОМДС к Уфимскому уездному воинскому начальнику за разъяснением особых правил, допускающих заключение брака для лиц, состоящих на военной службе. В ответе поясняется, что такие браки возможны только с разрешения воинского начальника².

Циркуляр № 18 от 24 июня 1897 г. посвящен проблеме попечительства над детьми. Он представляет собой запрос ДДДИИ в ОМДС по поводу допустимости попечительства над детьми дедушек и бабушек с отцовской стороны в случае смерти отца детей. В своем ответе ОМДС поясняет, что приоритетным правом воспитания детей обладает их мать. Сыновья живут при ней до достижения семилетнего возраста, а дочери – до достижения половой зрелости, после чего они переходят к отцу. Мать лишается своего приоритетного права либо по своему добровольному согласию, либо в случае повторного замужества. Точно так же, в случае смерти отца детей, они могут перейти к бабушке и дедушке, если их мать добровольно передаст их, либо если она выйдет замуж. Во всех упомянутых случаях обязанность содержать детей лежит на отце, а в случае его смерти – на де-

¹ Там же. С. 59, 62, 68.

² Там же. С. 92.

душке¹. Эту же тему затрагивает и первый циркуляр², являющийся постановлением ОМДС от 05.02.1898 г.

В шариате значительное внимание уделяется вопросам попечительства, содержания и соблюдения прав ребенка. Причем исламское право строго регламентирует порядок, в котором эти обязанности переходят от одного родителя или родственника к другому. Данный циркуляр полностью соответствует тому, что прописано в классических источниках по исламскому праву.

Циркуляр № 169 от 6 сентября 1897 г. является наставлением муфтия Султанова имамам. Один из его пунктов затрагивает обязанности родителей воспитывать своих детей в рамках догматов и канонов шариата, соответственно обучая их упомянутым догматам и канонам³.

Циркуляр № 242 от 1895, рассмотренный 23 марта 1898 г., посвящен внутрисемейному конфликту, во время которого Яныбай Кусякаев назвал свою жену Бибизарифу Кусякаеву прелюбодейкой. После этого жена, обратившись в ОМДС, провела процедуру ли‘ан⁴, на основе которой ОМДС приняло решение о расторжении брака между ними⁵.

Данный циркуляр интересен тем, что инициатором разбирательства была супруга, что указывает, во-первых, на знание положений шариата, во-вторых, готовность женщин защищать свои права, пользуясь аппаратом ОМДС.

Циркуляр № 133 от 22 апреля 1903 г. рассматривает проблему вступления в брак женщины без согласия ее родителей. Основанием для циркуляра было обращение Абдуллы Абдулгалимова и Малики Зейнитдиновой о том, что их дочь Камиля самовольно вышла замуж за рядового Хабибрахмана Мифтахитдинова. ОМДС, рассмотрев данную жалобу, пришло к заключению, что согласие родите-

¹ Там же. С. 97.

² Там же. С. 104–105.

³ Там же. С. 100.

⁴ Когда кто-либо из супругов без оснований обвиняет другого в прелюбодеянии, то обвиняемый четырежды призывает на себя проклятие Аллаха, если обвиняющий прав. После данной процедуры обычно происходит расторжение брака.

⁵ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Соборания 1836–1903 г. Казань: «Иман», 2004. С. 110.

лей не является обязательным условием для вступления в брак, если будущий муж женщины не ниже ее по своему социальному статусу¹.

Циркуляр № 9 по 3 столу от 14 июля 1903 г. является ответом на обращение ахуна Варшавского прихода с просьбой о разъяснении термина «нихах фудули (или фдули)». ОМДС разъясняет, что это такой вид брака, который заключают доверенные лица будущих супругов (иногда без их ведома). Если супруги, узнав о заключении брака, признали его действительным, то и сам брак признается таковым².

Циркуляр № 12 по 3 столу от 20 сентября 1903 г. связан с отказом от отцовства. В основе циркуляра лежит ходатайство Хусейна Фаткуллина-Аюпова. Свой отказ от отцовства он аргументировал тем, что в течение двух лет проживал в С. Петербурге, а по возвращении в родное село обнаружил свою супругу беременной на четвертом месяце. После чего он в присутствии свидетелей провел процедуру ли'ан. В ответе ОМДС сообщается, что данный вопрос относится к ведению Окружного Суда, куда и следует обратиться просителю³.

Как видим, полномочия ОМДС в подобных гражданских вопросах были ограничены, и их решением занимался Окружной Суд. В то же самое время на территории Российской империи были регионы, где местное население и руководство религиозной общины обладали более широкими правами.

Одной из основных целей создания ОМДС было регламентирование и управление деятельностью имамов, по этой причине содержание некоторых циркуляров посвящено деятельности имамов, ахунов, мударрисов, а также других сотрудников Духовного собрания.

Так, например, в циркуляре № 2460 от 28 мая 1892 г. имаму предписывается исправно заполнять метрические книги, соблюдать требования к брачному возрасту при заключении никаха. Кроме этого, циркуляром устанавливаются такие обязанности имамов, как проведение пятикратных молитв, преподавание основ

¹ Там же. С. 151–152.

² Там же. С. 153–154.

³ Там же. 154–155.

религии, произнесение различных проповедей, проявление милости и снисходительности к прихожанам, а также уважения к общечеловеческому праву¹.

Циркуляр 3999 от 15 октября 1893 г. дополняет обязанности имамов следующими пунктами: нарекать новорожденных именами, допускаемыми исламской традицией, осуществлять деятельность только в рамках своего прихода, при осуществлении бракосочетания вносить в метрические книги информацию о свидетелях акта, имамам не следует заключать никах своим собственным детям, это должен совершать имам другого прихода, своевременно запрашивать новые метрические книги, сравнивать экземпляры метрических книг, направляемых в ОМДС, с теми, которые имам оставляет у себя².

Далее циркуляр 1556 от 31 марта 1894 г. также дополняет обязанности имамов и разъясняет предписания, упомянутые выше. Здесь вновь поднимается проблема правильного заполнения метрических книг и поясняются особенности их заполнения. Но, помимо этого, имамам предписывается при увольнении или в случае отпуска передавать свои дела и метрические книги вторым имамам. Кроме этого, имамам предписывается «разъезжать по приходным деревням и наставлять прихожан своих на путь истины»³.

Циркуляр № 631 от 12 марта 1896 г сообщает о том, что имамам разрешается увольняться и уходить в отпуск только с разрешения местного губернского начальства⁴.

Наличие большого количества циркуляров с предписаниями для имамов указывает на то, что в системе работы ОМДС происходили сбои. Они были связаны с тем, что имамы в медресе получали классические богословские знания, которые в той или иной мере отличались от предписаний ОМДС. Либо преднамеренно, с целью исполнить букву шариата, либо по ошибке имамы не всегда осуществляли свою деятельность в строгом соответствии с циркулярами.

¹ Там же. С. 53–58.

² Там же. С. 76–79.

³ Там же. С. 84–85.

⁴ Там же. С. 91.

Циркуляр № 169 от 6 сентября 1897 г. посвящен проблеме воспитания детей, ухода за могилами предков и наставления прихожан на исполнение предписаний Бога согласно исламскому праву.

Распоряжение МВД № 5253 от 25 августа 1898 г. содержит напоминание имамам и улемам, что их основной обязанностью является способствование «укреплению в народе религиозных верований, упорядочению условий жизни и облагораживанию нравов»¹. В этой связи муфтий требует от имамов «говорить проповеди прихожанам если не каждую пятницу, то, по крайней мере, в две пятницы раз ... из стихов Корана и хадисов Пророка»²

Следующая группа циркуляров посвящена проблеме различных эпидемий, деятельности имамов в эпидемиологически неблагоприятных регионах, а также выезду для совершения хаджа из подобных регионов.

Циркуляры, содержащие указ императора № 1241 от 18 марта 1891 г., указ императора № 685 от 15 марта 1891 г., указ императора № 996 от 4 апреля 1891 г., распоряжение губернатору № 1930 от 5 апреля 1891 г., распоряжение на основе указа императора № 1738 от 23 мая 1891 г., затрагивают проблему отчетов о смертности в результате эпидемий, предписывают имамам разъяснять населению основы предохранения от оспы и пользу вакцинации против этой болезни³.

Циркуляр, пронумерованный в сборнике под номером 48 без указания даты, описывает подробности омовения и погребения мусульман, умерших от холеры в условиях карантина⁴.

Все эти вопросы были весьма актуальны для верующих в связи с тем, что шариат предписывает им определенную процедуру прохода усопших и погребения, которая возведена в ранг коллективной обязанности – «фард кифайа». Если община их не исполнит должным образом, то все ее члены будут являться грешниками. Данная проблематика и на сегодняшний день не теряет своей актуально-

¹ Там же. С. 114.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 41–45.

⁴ Там же. С. 69–70.

сти, особенно если учесть, что в ряде стран тело умершего подлежит обязательному вскрытию с целью установления, имеются ли признаки насильственной смерти.

Следующая группа циркуляров связана с особенностями погребения согласно предписаниям исламского права. Циркуляр о предложении ДДДИИ № 3448 от 15 июня 1891 г. связан с вопросом, адресованным ДДДИИ. В своем запросе Департамент желает получить справку по поводу допустимости перевозки тел умерших мусульман в «запаянных металлических ящиках из одного места в другое»¹. В своей справке ОМДС сообщает, что хотя это и не является запрещенным действием, однако богословие признает его крайне нежелательным (макрух). К данной справке ОМДС подготовило дополнение, в котором сообщается, что данная норма связана только с теми случаями, когда мусульманин похоронен на чьей-либо частной территории и хозяин требует перезахоронения, в противном случае это является запрещенным².

В циркуляре, расположенном в сборнике под № 73 от 8 августа 1898 г., излагаются предписания органов санитарно-эпидемиологического контроля, связанные с погребением мусульман, умерших от чумы. Основная часть предписаний связана с использованием химических растворов, средств защиты, а также карантинными мероприятиями для тех, кто оmyивает³.

Циркуляр № 7 стола 2 от 27 марта 1901 г. посвящен вопросу ахуна Пермской губернии Мухамета Касыма Мансурова по поводу сроков погребения умерших мусульман. ОМДС на его запрос ответило, что согласно положениям, установленным в законных актах, не допускается хоронить умершего ранее трех дней после его смерти. В исключительных случаях, если причиной смерти являются заразные болезни, чтобы не допустить их распространения, можно хоронить по

¹ Там же. С. 46.

² Там же. С. 45–46.

³ Там же. С. 102–103.

прохождении суток после смерти. Также последнее допускается в случае установления жаркой погоды¹.

Хотя богослужение и является личной обязанностью каждого верующего, однако некоторые его аспекты нуждаются в дополнительной аргументации, что связано с рядом факторов. Во-первых, это касается тех, которые становятся актуальными раз в год, и рядовые мусульмане могут не помнить, какой они получили ответ в прошлом году. Во-вторых, мусульманскими богословами в трактатах были прописаны одни меры расстояния и веса, а в Российской империи использовались совершенно другие.

Различным проблемам, связанным с богослужением, посвящены сразу три циркуляра – № 3726 от 17 августа 1892 г., № 3714 от той же даты, № 3687 от 12 августа 1892 г. ОМДС в числе прочих рассматривал вопрос, связанный с определением размера фидии и порядком ее выплаты. В своей справке Собрание указало, что фидия выплачивается за каждого умершего мусульманина в размере по три четверти фунта пшеницы или ее стоимости за каждую не совершённую молитву или не исполненный пост. Однако размер фидии не может превышать 1/3 наследства, оставленного умершим, если она выплачивается по его завещанию. Следующий циркуляр представляет собой справку на запрос судебного следователя Саратовского окружного суда об особенностях мусульманских богослужений. Согласно ответу ОМДС, мусульмане исполняют пятикратную ежедневную молитву, соборную молитву в пятницу. Молитвы представляют собой различные формы славословий и чтение Корана, а пятничная также сопровождается проповедью. Помимо этого, по умершим совершается погребальная молитва (еназа)².

¹ Там же. С. 138.

² Джаназа – погребальная молитва, совершаемая перед похоронами. Джаназа у ханафитов отличается от стандартных пятикратных молитв тем, что содержит только мольбу «сана», прославление пророка Мухаммада, мольбу по умершему и четыре такбира (славословие «Аллах велик!»).

Если пятикратную и погребальную молитву может возглавить любой верующий, то пятничная является исключительным правом имама¹.

В двух циркулярах – № 44 от 24 января 1897 г. и № 2844 от 1 июня 1897 г. – рассматриваются особенности мусульманского паломничества (хадж). В первом ОМДС рекомендует верующим отказаться от совершения паломничества в текущем 1897 году в связи с эпидемией чумы в Индии. При этом приводится высказывание пророка Мухаммада: «Не ходите на места, охваченные заразными болезнями, а если явятся они у вас, то не убегайте в чужие страны»². Тех же, кто решил совершить паломничество, муфтий призвал быть терпимым к карантинным мерам на границе. В следующем циркуляре сообщается о распространении чумы в Джидде, в связи с чем муфтий призывает верующих соблюдать карантинные меры³.

Следующие два циркуляра – № 137 от 14 октября 1902 г. и № 397 от 16 октября 1902 г. – посвящены проблеме своевременного исполнения праздничной молитвы и мольбы о здравии царя Российской империи. В первом циркуляре сообщается о том, что ахун из деревни Асяново Фатхулислам Шихабутдинов нарушил предписание ОМДС и провел праздничную молитву на один день раньше, чем было предписано в соответствующем циркуляре. В этом же циркуляре приводится объяснительная имама с богословской аргументацией правильности действий, опровержение объяснительной сотрудниками Духовного собрания и объявляется ахуну Шихабутдинову строгий выговор. Следующим циркуляром рассматривается вопрос имама Мухорского поста Уральской области Абдулхабира Ишкулова о допустимости «молебствия о здравии Его Величества». По этому поводу ОМДС разъяснило, что подобные молебствия должны совершаться в дни великих праздников, а совершать их в пятничные дни не является необходимым⁴.

¹ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 г. Казань: «Иман», 2004. С. 65–66.

² Там же. С. 93–94.

³ Там же. С. 93–96.

⁴ Там же. С. 143–149.

Еще один циркуляр представляет собой выписку из «Уфимских ведомостей» № 243 от 9 ноября 1900 г., касающуюся богослужения – проблемы, связанной с забоем жертвенных животных в праздник Курбан байрам. Это извлечение из «Уфимских губернских ведомостей» об особенностях жертвоприношения, согласно которому верующим разрешается производить забой жертвенных животных на своих личных подворьях при условии заблаговременного извещения Городского Управления и соблюдения всех необходимых санитарных норм¹.

Несмотря на то, что вопросы богослужения довольно подробно прописаны в богословских трактатах, они не перестают терять своей актуальности. Это связано с изменением цены золота и серебра в случае с выплатой фитра, фидия закята, с колебаниями валюты, появлением новых видов транспорта и многим другим.

Проблема наследования в среде мусульман остается актуальной вплоть до сегодняшнего дня. Это связано с тем, что в богословских трактатах точно прописаны различные случаи наследования и доли наследников в зависимости от родства и пола. Что же касается современного законодательства, то оно значительно отличается. В этой связи нередко возникают внутрисемейные конфликты, когда одна часть родственников желает, чтобы наследство было распределено в соответствии с шариатом, а другая отдает предпочтение законодательным нормам. Циркуляр № 4728 от 30 сентября 1891 г. посвящен проблеме наследования и начинается с упоминания ходатайства Ибетуллы Ахмерова о признании за ним наследственных прав на имущество, оставшееся после его единоутробного брата Хасана Квасникова. Суть проблемы сводится к тому, что Духовное Собрание выдало крестьянину Мухаммед-Рахиму Шамгулову удостоверение о кровном родстве с покойным. После разбирательства Духовное Собрание приняло решение о признании упомянутого удостоверения недействительным.

Следующий циркуляр, № 6357 от 5 декабря 1892 г., представляет собой ответ ДДДИИ на ходатайство Духовного Собрания с просьбой разрешить разногласия между ним и Енисейским губернским правлением. Разногласия связаны с за-

¹ Там же. С. 156.

вещанием крестьянина Бикзентея Бакиева, в котором он завещал 4000 рублей на постройку соборной мечети в г. Енисейске. Так как наследники отказываются выплатить упомянутую сумму, то Духовное Собрание обратилось с просьбой о содействии в решении данного вопроса к Губернскому правлению и, получив его отказ, обратилось в ДДДИИ. Департамент ответил, что Губернское Правление по запросу Духовного Собрания должно наложить арест на имущество наследников в размере упомянутой суммы¹.

В циркуляре № 2863 от 22 мая 1893 г. подробно расписываются правила, которыми должны руководствоваться муллы при разделе наследства.

Во-первых, имаму предписывается приступать к разделу наследства только по просьбе родственников усопшего либо по поручению ОМДС. Имам имеет право решать вопросы раздела наследства только в своем приходе и только по распоряжению начальства может делить наследство в других приходах. Перед разделом наследства имаму следует осведомиться о наличии опекунов у малолетних наследников, в противном случае ему нельзя приступать к разделу наследства. Причем перед разделом наследства имам должен получить согласие как малолетних, так и их опекунов. Сама процедура раздела должна осуществляться по книге «ал-Фараид». При разделе наследства имаму следует составить соответствующий акт и передать его копии наследникам².

Циркуляры № 83 от 25 августа 1898 г., № 7522 от 1 декабря 1898 г. и № 85 (без указания даты) посвящены проблеме исполнения предписаний, касающихся раздела наследства и изданных ранее. В одном из них сообщается о том, что имамы при разделе наследства не составляют акты, а во втором – что они не вручают их наследникам, и потому ОМДС настоятельно требует исполнения упомянутых пунктов. С этой целью в циркуляре № 85 приводятся формы «Раздельного акта» и форма «Тахариджа»³.

¹ Там же. С. 47.

² Там же. С. 74–75.

³ Там же. С. 118–21.

Циркуляр 1031 от 19 апреля 1903 г., посвященный проблемам наследования и завещания, представляет собой жалобу ОмДС в МВД на то, что душеприказчики купца Гайнуллы Гадильшина отказываются передать имущество, завещанное духовным учреждениям. Министерство в ответ предлагает ОмДС отстранить упомянутых душеприказчиков от управления завещанным имуществом¹.

Так как мусульманам предписано питаться только халяльной пищей и пользоваться, соответственно, продукцией халяль, данная проблема сохраняет свою актуальность вплоть до сегодняшнего дня. Это связано и с особенностями забоя, и с новыми технологиями производства и обработки продукции. Особо остро проблема халяльного питания ощущается мусульманами, направляющими своих детей в детские сады, школы, на военную службу по призыву, а также находящимися в местах заключения. Не менее актуальными эти проблемы также были и для мусульман Российской империи.

Циркуляр № 57 от 14 февраля 1894 г. приводит вопрос Попечителя Казанского учебного округа по поводу допустимости употребления мяса, забитого представителями русского населения. На данный запрос ОмДС ответило, что исламское право запрещает мусульманам употреблять мясо животных, заколотых по способу, принятому русскими мясниками.

Вышеприведенные циркуляры в свое время рассылались духовенству каждого прихода. Их публикация возобновилась с началом издания ведомственного журнала ОмДС «Мэглуматэ махкамаи шаргия Ырынбургья» (1908-1910, 1916-1917 гг.). Циркуляры религиозного управления и фетвы муфтия размещались в «официальном отделе» данного периодического издания.

Выводы по четвертой главе

Таким образом, анализ идей татарских богословов, посвященных проблемам исламского права, позволил выявить особенности богословской мысли второй половины XVIII – первой четверти XX в. Во второй половине XVIII – начале XIX века богословы в основном ратовали за строгое следование положениям

¹ Там же. С. 150.

мазхаба, допуская иджтихад в рамках мазхаба для способных его совершать, и уделяли внимание в основном проблемам богослужения. Особенностью методологии их трудов является использование преимущественно богословской аргументации. Начиная с середины XIX в. в богословских трактатах наблюдается переход к идее об абсолютном иджтихаде. В своей аргументации богословы начинают использовать основные источники ислама, а также современные для них данные естественных наук. В период конца XIX – начала XX в. проблематика трактатов начинает смещаться с проблемы богослужения к экономическим и социально-политическим вопросам, актуальным для татарского общества.

Анализ проблем исламского права и решения по наиболее острым вопросам представлены на страницах татарской периодической печати. В числе прочего, это такие темы, как: иджтихад и таклид; ислам и торгово-экономические взаимодействия между мусульманами и между мусульманами и государством; вопросы религиозной практики; отношение ислама к музыке и игре на музыкальных инструментах и т.д. Вопросы частного характера помещаются в рубрике, условно названной нами «Разное» и из содержания которой становится понятно, что волновало обычных мусульман, какие практические вопросы они решали, какие бытовые ситуации были для них затруднительными и т.д.

Решение проблем было соответствующим канонам шариата, и от них напрямую зависела жизнь как отдельного мусульманина, так и всего общества в целом. Законы шариата помогали татарам ориентироваться в различных ситуациях, а также взаимодействовать как друг с другом, так и с представителями иных этносов и конфессий.

Показателен и тот факт, что в обсуждении насущных проблем принимали активное участие не только имамы, но и рядовые верующие, а это в свою очередь демонстрирует, насколько основополагающим было влияние ислама на все сферы жизни татарского социума.

Анализ проблематики циркуляров ОМДС дает возможность сделать следующие выводы. Для татарского общества заявленного периода были актуальны проблемы брака и семьи, прав женщины и наследников. Наряду с семейными

проблемами, ОМДС также значительное внимание уделяло проблемам деятельности имамов, менеджмента в религиозной сфере. Часть циркуляров затрагивает вопросы относительно богослужения, погребения и халяль. В связи с паломничеством и заболеваемостью периодически становились актуальными различные вопросы, связанные с эпидемиологической ситуацией и правилами поведения в этих случаях. Изучение данных документов дает возможность заключить, что шел перманентный процесс адаптации мусульман к жизни в российском государстве. Ими предпринимались попытки найти такое решение, чтобы их действия соответствовали как нормам российского права, так и нормам шариата.

Заключение

Проникновение ислама на территорию Поволжья не только способствовало формированию конфессиональной самобытности сначала болгар, а затем и татар, но и стало одной из предпосылок становления в регионе уникальной богословской школы. И даже потеря государственности, политика насильственной христианизации и ассимиляции не смогли разрушить этноконфессиональные институты, традиционные для татар. Поэтому изучение истории и особенностей богословской мысли в регионе может помочь в понимании процессов и предпосылок для сохранения традиционных устоев в период глобализации.

В первой главе диссертации рассматривается изученность проблематики исследования, дается обзор использованных источников и описание методологии.

Имеющиеся на сегодняшний день исследования были разделены на дореволюционные, исследования советского и постсоветского периодов.

Обзор основных трудов татарских богословов показывает, что со второй половины XVIII века начинается процесс возрождения богословской мысли татар. Анализ содержания трактатов дает представление о проблемах, волновавших татарское общество последней четверти XVIII – первой четверти XX в. Изучение основных идей, изложенных в этих трудах, позволяет сделать вывод о том, что в рамках указанного периода проходил процесс эволюции богословской мысли по самым разным тематическим направлениям – от проблем богослужения до актуальных для татар экономических и социально-политических тем.

Использование вышеуказанных подходов и методов дало возможность рассматривать проблему комплексно, с учетом всех факторов, оказывавших влияние на развитие общественной и, в частности, богословской мысли Волго-Уральского региона в обозначенных хронологических рамках.

Сравнительный анализ взглядов богословов и исламоведов на периодизацию исламского права позволил выявить сходства и различия, а также отдать предпочтение периодизации Б. Хашматуллы с некоторыми дополнениями. Анализ истории становления правовой мысли в мусульманском богословии позволил

установить, что после пророческого периода иджтихад становится главным инструментом законотворчества мусульманских богословов и продолжает играть эту роль в настоящее время.

Изучение истории становления исламского права дало возможность сделать вывод о том, что первый, подготовительный, период возникновения исламского права начинается еще при жизни пророка Мухаммада, когда была произведена запись основных источников шариата: Коран к тому времени был зафиксирован письменно целиком, а Сунна – лишь частично. Кроме того, для выведения решений, соответствующих религиозным догматам, стал использоваться, хотя и не системно, иджтихад. Таким образом первый этап зарождения шариата следует соотносить с началом пророческой миссии Мухаммада.

При праведных халифах под их контролем и руководством осуществляется сбор и унификация коранического текста, при этом хадисы по-прежнему передаются в основном устно. Богословы данного периода занимались вынесением фетв и передаче хадисов пророка Мухаммада своим ученикам, что также не получало письменного закрепления.

Такая ситуация изменилась лишь в начале VIII в.: к этому времени хадисы в своем большинстве были проанализированы на предмет достоверности и после тщательнейшего отбора и систематизации вошли в сборники, часть из которых авторитетна и сегодня.

В этот же период, характеризуемый как второй этап в становлении исламского права, начинают активно формироваться в качестве самостоятельных методологических направлений исламского права «мадрасат ал-хадис» и «мадрасат ар-рай». Именно из них позднее образовались исламские правовые школы (мазхабы).

В это время все более активно производится запись идей богословов, заложивших основы правовых школ. Также оформляются основные правила иджтихада, заложенные в каждом из мазхабов, и зарождается наука усул ал-фикх.

Третий этап развития исламского права характеризуется процессом анализа трудов основоположников мазхабов и их учеников. Богословы данного периода дополняют труды своих предшественников необходимыми аргументами, выделя-

ют богословские заключения, наиболее близкие к основным источникам ислама и основам права.

Четвертый этап – это период расцвета Османской империи, оставившей след в истории как государство, в котором правовая система была регламентирована и стала представлять собой свод кодифицированных норм и законов, построенных на шариате.

Эти нормы излагались в различных источниках – в трудах по фикху, в сборниках фетв. При этом вершиной законотворчества в Османской империи следует считать свод законов «ал-Маджалла», с которого, собственно, и стартует история исламского права¹. Он признавался в Турции, Ливане, Иране, Иордании, а в таких, странах, как Израиль и Кипр, частично используется и по сей день.

Анализ современного периода исламского права показывает, что эволюция средств коммуникации и обработки информации способствовала новому этапу систематизации исламского права, что дало возможность объединить усилия богословов различных регионов исламского мира в процессе научных исследований и подготовке богословских заключений. В этот период происходит модернизации системы мусульманского богословского образования, составляются энциклопедии и справочные словари, а также проводятся международные конференции, во время которых богословы решают глобальные социально-экономические проблемы, актуальные для разных регионов исламского мира.

В конце XIX – начале XX в. возрождение и развитие богословской мысли татар проходило под влиянием двух основных трендов: традиционалистского и обновленческого. Следует отметить, что первый был обусловлен значительным влиянием системы образования Центральной Азии, идеями богословов Бухары, Самарканда и различных образовательных центров. Это было обусловлено наличием древних экономических и духовных связей между Поволжьем и Центральной Азией.

¹ Hassan H.H. An introduction to the study of Islamic law. Islamabad: 1997. P. 120.

Влияние идей западных и русских мыслителей было менее значимым, хотя и заметно в трудах М. Бигиева, Р. Фахретдина, З. Камали, Кадири и др.

Как было сказано выше, на татарскую богословскую мысль оказывали влияние два главных фактора – религиозное мировоззрение, в основе которого лежали догмы и законы ислама, а также идеи русских и европейских мыслителей о необходимости социально-экономических перемен. Религиозное мировоззрение как фактор объединяло в себе и общемуусульманские тенденции, и локальные. К первой тенденции следует отнести идею о необходимости строгого соблюдения предписаний основных источников ислама. Что же касается локальных факторов, то у татар, в первую очередь, они были обусловлены их политическим положением в качестве подданных Российской империи. Оно вынуждало их, с одной стороны, стремиться к сохранению этноконфессиональной самобытности, а с другой – способствовало выстраиванию толерантных взаимоотношений с представителями иных культур.

Несмотря на то, что идеи русских и европейских мыслителей стали доступны татарам только в XIX в., они оказали значительное влияние на формирование реформаторских идей в татарской богословской мысли.

Хотя влияние изученных факторов на идеи и развитие татарского социума было различным по своей силе и последствиям, при изучении идей татарских богословов необходимо учитывать роль каждого фактора, что поможет воссоздать реальный ход событий.

Анализ проблем методологии исламского права дал возможность установить, что ряд исламоведов сводят значение термина «иджтихад» к неограниченному применению рационального анализа, что может приводить к неточным выводам. Ведь в самом исламском богословии под «иджтихадом» имеется в виду деятельность богословов, направленная на поиск ответов на вопросы, не имеющие категоричного заключения в текстах Корана и Сунны.

Не менее значимой была и проблема легитимности иджтихада после периода великих факихов, основоположников мазхабов. Фактически дискуссия имеет свое продолжение вплоть до настоящего времени.

Анализ идей татарских богословов относительно проблемы соотношения таклида и иджтихада показывает, что в конце XVIII – начале XIX в. богословы отдавали предпочтение таклиду, а иджтихад ограничивали рамками мазхаба (ифта). Далее происходит процесс трансформации богословской мысли, когда социально-экономические изменения в обществе обусловили предпочтение татарскими богословами иджтихада. И в начале XX в. наблюдается тенденция к укреплению идеи абсолютного иджтихада. Если такие богословы, как Г. Утыз-Имяни, в своих трудах прибегают к аргументации посредством классических ханафитских трудов по праву и уделяют большее внимание аутентичности информации, то богословы следующих поколений – Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, Р. Фахретдин – непосредственно обращаются к основным источникам ислама: Корану и Сунне.

Однако даже богословы, которые придерживаются идеи о необходимости абсолютного иджтихада, утверждают, что он является инструментом правотворчества не для всех. Так, практически все богословы бескомпромиссны в вопросах установления требований к муджтахиду. Например, в числе прочего он должен безупречно владеть всеми тонкостями грамматики и стилистики арабского языка, располагать объемным и насыщенным словарным запасом, знать, какое конкретное значение имело то или иное слово во время Пророка и как оно могло измениться. Особенно это касается тех, для кого арабский язык не является родным и кому приходится иметь дело с переводами либо самостоятельно переводить тексты. Еще одно безусловное требование – знание Корана и каждого аята, в том числе историю их ниспослания и категорию каждого из них (например, является ли тот или иной аят отменяющим), большого числа комментариев (тафсиров), желательно написанных разными авторами. Кроме того, муджтахид – это специалист по Сунне. Особенно это актуально в той связи, что хадисы могут касаться частных вопросов, беспрецедентных случаев или быть отмененными более поздними хадисами. Требованиями к муджтахидам являются также владение методикой установления достоверности источников, общая грамотность, эрудированность, чистый и ясный ум. Не последним по значимости условием будет и умение

хорошо и правильно говорить, доступно излагать мысли. В противном случае обратившийся к муджтахиду мусульманин или совершенно не поймет сказанное, или исказит его суть и будет тиражировать такое решение как фетву, тем самым сея невежество и в результате отход от ислама. Следует подчеркнуть, что в настоящее время многие проблемы, связанные с иджитихадом, уже решены, а само понятие «абсолютный иджитихад» не столь актуально, поскольку между всеми четырьмя мазхабами в ключевых вопросах права практически существует единство.

Подводя итог, мы можем заключить, что предположение о застое исламской правовой мысли после X в. является неточным, поскольку, на наш взгляд, в этот период произошли изменения в ее характере. Если начиная со времен пророка Мухаммада вплоть до формирования основных Суннитских мазхабов можно наблюдать экспоненциальный рост богословской мысли, выразившийся в решении большого количества возникших частных проблем, то после X в. наблюдается процесс осмысления сформировавшегося наследия. Последнее привело к окончательному оформлению таких наук, как усул ал-фикх, кава'ид ал-фикхийа, к классификации и ранжированию богословов, формированию аргументационной базы, отбору и предпочтению более точных богословских заключений.

Иджитихад приобрел новое терминологическое наименование «ифта'», но его суть сильно не изменилась. Отличие было лишь в том, что богословы при решении той или иной проблемы начали обращаться к наследию своего мазхаба в поиске прецедентов, если же такого не находилось, то они обращались непосредственно к источникам ислама с соблюдением принципов, установленных основоположниками конкретного мазхаба.

Экономическое и технологическое отставание мусульманской уммы от Запада актуализировало проблему поиска решений для выхода из сложившейся ситуации. Богословами было сделано предположение, что виной тому явился так называемый таклид, в результате чего появились лозунги, призывающие к освобождению богословской мысли. Однако попытки отказа от мазхабического наследия и поиска новых решений не дали ожидаемого результата и не устранили проблему отставания.

Поиск путей решения сложившихся проблем привел к формированию концепций коранитов, целей шариата и коллективного иджтихада. И если первые две концепции носят частный и довольно ограниченный характер, то последняя является весьма перспективной. В этой связи в российском исламском богословском поле именно ей было отдано предпочтение. Она нашла свое выражение в деятельности Советов улемов, сформированных при самых крупных Духовных управлениях мусульман РФ. Несмотря на проблему кадров, выработки методологии деятельности, Советы улемов относительно активно выполняют свою функцию. Хотя с начала 2000-х гг. предпринимаются попытки создания Совета улемов в общероссийском формате, на данный момент в связи с раздробленностью среди Духовных управлений данный проект остается не реализованным.

В настоящее время коллективный иджтихад представляет собой основной вектор развития исламского права как в традиционно мусульманских странах, так и в странах, где мусульмане по численности в меньшинстве.

Татарские богословы поднимали и пытались решать богословские проблемы, которые были актуальны для социума конкретного исторического периода. Анализ идей богословов позволил выявить эволюцию богословской мысли, формировавшейся под влиянием местных географических, экономических и социально-политических условий, а также научных достижений в естественных науках.

Изучение идей татарских богословов, посвященных проблемам исламского права, выявило особенности богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Так, богословы в основном ратовали за строгое следование положениям мазхаба, допуская иджтихад в рамках мазхаба для способных его совершать, и уделяли внимание в основном проблемам богослужения. Особенностью методологии их трудов является использование преимущественно богословской аргументации.

Начиная с середины XIX в. в богословских трактатах наблюдается переход к идее об абсолютном иджтихаде. В своей аргументации богословы начинают прибегать к основным источникам ислама, а также к современным для них данным естественных наук. Что же касается конца XIX – начала XX в., то проблема-

тика трактатов начинает смещаться с проблемы богослужения к экономическим и социально-политическим вопросам, актуальным для татарского общества.

Анализ проблем исламского права и решения по наиболее острым вопросам представлен на страницах татарской периодической печати. В печатных изданиях того времени проблематика в основном включала такие темы для обсуждения, как: иджтихад и таклид; ислам и торгово-экономические взаимодействия между мусульманами и между мусульманами и государством; брак и отношения между членами семьи; наследственное право по шариату; вопросы религиозной практики; отношение ислама к музыке и игре на музыкальных инструментах; повседневная жизнь мусульман, а также множество иных вопросов, которые в силу своей частности и беспрецедентности можно пометить как «Разное». Из содержания последнего из названных блоков становится понятно, что волновало обычных мусульман, какие практические вопросы они решали, какие бытовые ситуации были для них затруднительными и т.д.

Решение большинства упомянутых проблем было соответствующим канонам шариата, и от них напрямую зависела жизнь как отдельного мусульманина и его семьи, так и всего общества в целом. Законы шариата служили татарам ориентиром и ценным руководством при взаимодействии и друг с другом, и с представителями иных этносов и конфессий. Безусловно, это свидетельствует об основополагающем влиянии ислама на все сферы жизни татарского социума.

Показателен и факт того, что в обсуждении насущных проблем принимали активное участие как рядовые верующие, так и представители мусульманского духовенства, а также главы религиозных организаций. Не менее красноречив и обсуждаемый круг проблем: он демонстрирует, насколько активной была жизненная и гражданская позиция татар, стремившихся, с одной стороны, ни в чем не отступать от предписаний шариата, а с другой, не отставать от требований времени и общего цивилизационного движения в мире.

Подтверждает сказанное и анализ проблематики, представленной в циркулярах ОМДС и позволяющий сделать следующие выводы. Для татарского общества заявленного периода были актуальными вопросы брака и семьи, прав жен-

щины и наследников. Наряду с семейными проблемами, ОМДС также значительное внимание уделяло проблемам деятельности имамов, менеджмента в религиозной сфере. Часть циркуляров затрагивает вопросы относительно богослужения, погребения и того, что связано с понятием «халяль». В связи с паломничеством и заболеваемостью периодически актуализировались различные вопросы, связанные с эпидемиологической ситуацией и правилам поведения в этих случаях. Изучение данных документов дает возможность заключить, что шел перманентный процесс адаптации мусульман к жизни в российском государстве. Ими предпринимались попытки найти такое решение, чтобы их действия соответствовали как нормам российского права, так и нормам шариата. Как показало исследование, с решением этой задачи мусульмане-татары, идейно руководимые выдающимися представителями татарской богословской мысли, справлялись весьма успешно.

Список использованных источников и литературы

Источники

Богословские трактаты

1. Бигиев М. ал-Муафакат мокаддимэсе. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. – 13 с.
2. Бигиев М. Закат. – Петроград: Тип. М-А. Максудова, 1916 – 97 с.
3. Бигиев М. Избранные труды. В двух томах. Т. I / Пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – 336 с.
4. Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. / Муса Бигиев; Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2: Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию, Введение к трактату «Аль-Муафакат», Воззвание к мусульманским нациям, Женщина в свете священных аятов благородного Корана. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – 256 с.
5. Бигиев М. Кава‘ид фикхийя. – Казань: Электро-типография «Урнэк», 1910. – 232 с.
6. Бигиев М. Мәет якмак мәсьәләсе. – СПб: Тип. М-А. Максудова, 1914 – 16 с.
7. Бигиев М. Озын конләрдә рузә. – Казань: Электро-типография «Умидь», 1912. – 208 с.
8. Буби Г. Заман иджтиһад монкарийзме юкмы? – Казань, 1909. – 69 с.
9. Бубый Г. Хакыйкать, яхуд тугърылык. – Казан: Лито-типография И.Н. Харитоновна, 1906. – 32 с.
10. Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад) Пер. с араб. – Казань, ТКИ, 2005. – 304 с.
11. Курсави Г. ал-Иршад ли ал-‘ибад. – Казань: Лит. тип. И. Н. Харитоновна, 1903 – 67 с.

12. Марджани Ш. Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб. – Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского № 692 – ар. – л. 76а–79а.
13. Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. – Казань, 1883. – 411 с.
14. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. –: Казань: Типография Казанского императорского университета, 1900. – Т.2, 368 с.
15. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. – Казань: Типография Б.Л. Домбровского, 1897. – Т.1. – 264 с.
16. Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-‘иша ва ин лам йагыб аш-шафак – Казань, 2014. – 335 с.
17. Марджани Ш. Назурат ал-Хакк. – Казань: Хазина, 1870. – 151 с.
18. Мухаммад ибн Наджиб ибн мулла Биляль ибн дамулла Мазфар аш-Шаулянкари. Напоминание праведного о кознях. – Казань: Иман. 2004. – 67 с.
19. Рамзи М. М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. в 2-х т. – Оренбург: Каримов тип., 1908. – 716 с.; Т. 2. – 540 с.
20. Расулев З. Избранные произведения. – Уфа, 2000. – 152 с.
21. Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. / сост. Р. Фахретдинов. – Уфа, 1905. – 212 с.
22. Утыз-Имэни эл-Болгари Г. Шигырьлэр, поэмалар. – Казан, 1986. – 358 б.
23. Утыз-Имяни Г. Избранное. Сост. и пер. с араб. Р. Адыгамов. – Казань: ТКИ, 2007. – 320 с.
24. Утыз-Имяни Г. Рисала аш-шафакия / Г. Утыз-Имяни // Рук. ОРРК НБ КГУ. - № 2400г. – л. 76а–79а.
25. Утыз-Имяни Г. Рисала фи замм аш-шурб аш-шай / Г. Утыз-Имяни // Рук. ОРРК НБ КГУ. – № 1635г. – л. 3б–6б.

26. Утыз-Имяни Г. Рисаля ад-дибага / Г. Утыз-Имяни // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. – 39 фонд. – № 46. – 19с.
27. Фәхреддин Р. Асар. – 1901. – Т. 1, Ч 4. – 375 с.
28. Фәхреддин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. – Казан: Рухият, 2011. – 344 б.
29. Фәхретдин Р. Жәвамигуль кәлим шәрхе. – Казан, 1995. – 602 б.
30. Устав строительный // СЗРИ. – Изд. 1857 г. – Т.12. – Ч.1. – Ст. 261, б.

Периодическа печать

1. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Мәгариф, 1916 – № 8, Т. 7. – Б. 207–208.
2. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Мәгариф, 1916 – №14, Т.7. – Б. 12–14.
3. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Мәгариф, 1916. – №7, Т.7. – Б. 173–175.
4. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 1, Т.3. – Б. 13–15.
5. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 10, Т.3. – Б. 306–311.
6. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 15, Т.3. – Б. 465–468.
7. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 16, Т.3. – Б. 494–497.
8. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 22, Т.3. – Б. 694–695.
9. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 3, Т.3. – Б. 80–81.
10. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – № 9, Т.3. – Б. 280–281.
11. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – №13, Т.3. – Б. 410–411.
12. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1913. – №22, Т.3. – Б. 694–695.
13. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1914. – №13, Т.4. – Б. 408–415.
14. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1914. – №15, Т.4. – Б. 468–471.
15. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1914. – №9-10, Т.4. – Б. 267–274.
16. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1915. – № 5, Т.5. – Б. 271–272.
17. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1915. – № 9. – Б. 271–272.
18. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1915. – №1, Т.5. – Б. 28–29.
19. Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1916. – №3, Т.7. – Б. 23.
20. Баруди Г. Тәфсир // Әд-дин вә әл-әдәб. – 1916. – №13. – Б. 350.
21. Дин вә мәгыйшәт. – 1906. – № 1. – Б. 2–3.

22. Дин вэ мэгийшэт. – 1906. – № 1. – Б. 4.
23. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 2. – Б. 28.
24. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 20. – Б. 312–313.
25. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 23. – Б. 357.
26. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 25. – Б. 391–392.
27. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 32. – Б. 508–509.
28. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 37. – Б. 585–587.
29. Дин вэ мэгийшэт. – 1907. – № 5. – Б. 69–70.
30. Дин вэ мэгийшэт. – 1908. – № 21. – Б. 319–322.
31. Дин вэ мэгийшэт. – 1909. – № 47. – Б. 763.
32. Дин вэ мэгийшэт. – 1911. – № 22. – Б. 341–343.
33. Дин вэ мэгийшэт. – 1915. – № 25. – Б. 394–396.
34. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1908. - № 11. – Б. 226–227.
35. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1908. – № 13. – Б. 283–285.
36. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1908. - № 11. – Б. 223–224.
37. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1908. - № 2. – Б. 26.
38. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1908. - № 5. – Б. 92–94.
39. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1909. - № 42. – Б. 1039–1044.
40. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1909. – № 38. – Б. 937–938.
41. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1910. - № 61. – Б. 1613–1615.
42. Мэглүмате мэхкэмэи шэргыя Оренбургия. – Уфа: Маглюмат, 1910. - № 47. – Б. 1213–1215.

43. Мәнсуров Э. Тәкълид вә мутәбәга. – Дин вә мәгыйшәт. – 1910. - № 22. – Б. 339–340.
44. Могазый Г. Бер дәфгадә талак сәләс хакында. – Дин вә мәгыйшәт. – 1907. - № 20. – Б. 312–313.
45. Түнтәри М.-Н. Олугъ мосыйбәт. Шәйхе Зәйнуллаһ хәзрәтнең вафаты; тәржемәи хәлә // Әд-Дин вә әл-әдәб. – Казан: Милләт, 1917. – №6. – Б. 155–166.
46. Тунтәри М. Рибә мәсьәләсе вә банклар // әд-Дин вә әл-әдәб. – 1913. - № 16. – Б. 498–505.
47. Фәхрәтдин М. Морад М. Тәсәттур ән-нисван. – Дин вә мәгыйшәт. – 1914. - № 19. – Б. 295–297.
48. Хәсәнәтдин З. Мәзһәб хаиннәре. - Дин вә мәгыйшәт. – 1917. - № 6. – Б. 63–65.
49. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1908. – № 11. – Б. 358.
50. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1909. – № 6. – Б. 186.
51. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1910. – № 10. – Б. 309.
52. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1910. – № 10. – Б. 309.
53. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1910. – № 2. – Б. 62
54. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1913. – №24. – Б. 764.
55. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1913. – №22. – Б. 698.
56. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1914. – №1. – Б. 24.
57. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1914. – №2. – Б. 57–58.
58. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1914. – №3. – Б. 87.
59. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1914. – №3. – Б. 88.
60. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1915. – №3. – Б. 92.
61. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1916. – № 10. – Б. 254.
62. Шура. – Оренбург: Вакыт, 1916. – №9. – Б. 228–230.

Научная литература и диссертации на татарском и русском языках

1. Абдрашитова А.Р. Оренбургское духовное магометанское собрание как орган управления мусульман в XIX – начале XX в. // Вестник ОГУ 1'. – 2001. – С. 49–53.
2. Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. – Казань: ТКИ, 1976. – 319 с.
3. Абдуллина З.М. Джадидизм в Башкирии в конце XIX – начале XX в.: историко-культурологический аспект: дис. канд. культурологических наук. – Уфа, 2003. – 185 с.
4. Абдулхаков Р.Р. Языковые особенности произведений Мусы Джаруллаха Бигиева: дис. канд. филол. наук. – Казань, 2007. – 204 с.
5. Абидова Н.И. Суды казиев и особенности процесса их ликвидации в УзССР (1917-1928 гг.): автореф. дис. канд. ист. наук. – Т.: Инст. Истории АН УзССР, 1974. – 41 с.
6. Абулханов Н.Б. Политические воззрения Мусы Бигиева: по материалам выступления на конференции в Лакхнау (Индия) 19 августа 1931 г. // Вестник казанского государственного университета культуры и искусств. – 2021. – №2. – С. 40–46.
7. Абулханов Н.Б., Набиев Р.А. Отношение к суннитским правовым школам в традициях мусульман Поволжья: «Золотая середина» во взглядах муфтия Галимджана Баруди // Вестник российского университета дружбы народов. Серия: История России. – 2018. – Т. 17, № 3. – С. 538–550.
8. Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX вв. – Уфа: Гилем, 1999. – 194 с.
9. Азаматов Д.Д. Правовой статус Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XIX – XX в. // Религии в Башкортостане: история и современность: Мат-лы конф. – Уфа, 1999. – С. 14–18.
10. Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.): дис. канд. ист. наук. – М., 2002. – 282 с.

11. Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и государственных учреждений Российской империи: дис. канд. ист. наук / С.И. Алексеева. – СПб., 1997. – 384 с.
12. Алишев С. Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. – Казань: Таткнигоиздат, 1973. – 215 с.
13. Алмазова Л.И. Критика представлений о вере (иман) в традиционной исламской вероучительной литературе и проблема единства мусульманской уммы в работе З. Камали «Религиозные установления» (Дини тэдбирләр, 1913) // Исламоведение. – 2018. – Т. 9, № 4. – С. 38–52.
14. Алмазова Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов. – Казань: Тат. кн. издат., 2003. – 206 с.
15. Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905–1907). – М., 1986. – С.82.
16. Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток – Запад» (на примере развития русской культуры). – Казань: Татарское книжное издательство, 2002. – 239 с.
17. Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток - Запад» (на примере развития русской культуры). – Казань: Татарское книжное издательство, 2002. – С. 48–50.
18. Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. – Казань: Изд-во «Иман», 2002. – 189 с.
19. Ауда Дж. Цели шариата. – М.: Издательский дом Марджани, 2014. – 190 с.
20. Ахметова Э.Н. Муса Бигиев: жизнь и идея реформы образования // Татарское языкознание в контексте евразийской гуманитарной науки: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань: Казанский (При-волжский) федеральный университет, 2016. – С. 35–42.
21. Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдина. – Уфа: Китап, 1996. – 176 с.

22. Байбулатова Л.Ф. «Асар» Ризы Фахретдина: источниковая основа и значение свода. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – 174 с.
23. Байбулатова Л.Ф. Феномен Ризаэтдина Фахретдина (к 160-летию со дня рождения) // Из истории культуры народов среднего Поволжья, 2019. – Т.1, №9. – С. 142–151.
24. Бартольд В.В. Исламъ. – Петроград: Огни, 1918. – 97 с.
25. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. – М.: Наука, 1966. – Т. 6. – 785 с.
26. Басыров А.Х. Джадидизм социально-философский анализ: дис. канд. филос. наук. – Уфа: 2009. – 140 с.
27. Беляева У. Г. Утыз-Имәни. Борынгы татар адабияты. – Казан. 1963. – 156 с.
28. Биктемирова Э.И. Педагогические воззрения и деятельность Галимджана Баруди: дис. канд. пед. наук. – Казань, 2002. – 180 с.
29. Большаков О.Г. История халифата. – Москва, 2000 – Т.1. – 313 с.
30. Брилева Д.С. Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века (на материалах журнала «Шура» 1908-1917): дис. канд. ист. наук. – Казань, 2012. – 210 с.
31. Булгаков Р.М. Муфтий Ризаэтдин бин Фахретдин искал утешение, обращаясь к остаткам книжной культуры // Материалы к биобиблиографии Ризы Фахретдинова из Научного архива УНЦ РАН. – Уфа, 2010. – С. 22–34.
32. Валеев Э.Н. Истоки духовности: о книжной коллекции Галимджана Баруди // Вестник башкирского университета. – 2007. – Т. 12, № 4. – С. 119–121.
33. Валеева Р.А., Биктагирова Г.Ф. Проблемы семьи и семейного воспитания в трудах татарских просветителей Г. Буби и Р. Фахретдина // Образование и саморазвитие. – 2015. - № 1. – С. 44–47.
34. Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917г. – М., 1923. – 106 с.
35. Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.) (фрагменты книги). – Казань, 1992. – 48 с.

36. Валиуллин И.Р. Проявление религиозного фактора в выступлениях татар во второй половине XVI-XVIII вв. // Мир ислама. – 1999. – №3. – С.73–87.
37. Вильданова Р.К. Закир Кадыри – просветитель, журналист, общественный деятель // Симбирский научный вестник. – 2013. – №3. – С. 144–146.
38. Вильданова Р.К. Закир Кадыри (1878–1954) общественно-политическая и журналистская деятельность: дис. канд. ист. наук. – Ульяновск, 2013. – 268 с.
39. Вильданова Р.К. Закир Кадыри (1878–1954): общественно-политическая и журналистская деятельность: дис. канд. ист. наук. – Ульяновск, 2013. – 271 с.
40. Вильданова Р.К. Закир Кадыри в истории татарского народа начала XX века // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2018. – Т. 1, № 8. – С. 102–114.
41. Вильданова Р.К. Закир Кадыри и модернизация татарского образования в начале XX века // European social science journal. – 2012. – №5. – С. 247–250.
42. Вильданова Р.К. Закир Кадыри и трансформация идей татарского национального движения в начале XX века // Симбирский научный вестник. – 2011. – № 2. – С. 31–35.
43. Вильданова Р.К. Закир Кадыри и трансформация российского общества в начале XX века. – Ульяновск: Ульяновский государственный университет, 2011. – 159 с.
44. Вильданова Р.К. Закир Кадыри об основных этапах национального движения татар // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2016. – №6. – С. 307–313.
45. Вильданова Р.К. Изучение наследия региональных лидеров как вклад в развитие исторической памяти татарского народа (на примере Закира Кадыри) // Тюрко-мусульманский мир: идентичность, наследие и перспективы изучения. Сборник статей Международной конференции. К 80-летию профессора М.А. Усманова. – Казань: Издательство: Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2015. – С. 338–346.

46. Вильданова Р.К. По страницам жизни Закира Кадыри // Известия высших учебных заведений. Серия: гуманитарные науки. – 2013. – Т.4, №2. – С 139–142.
47. Гарипова Р. Роль Ризаэтдина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи // Историческая этнология. – 2020. – Т. 5, № 2. – С. 198 – 203, С. 206–224.
48. Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. – Казань, 2010. – 169 с.
49. Гилязов З.З., Айнутдинов Р.А., Ибрагимова Ф.А. Журнал “ад-Дин ва аль-адаб” в делах казанского временного комитета по делам печати начала XX в. // Галимджан Баруди – педагог, муфтий, издатель и общественный деятель. Материалы Всероссийской научной конференции, приуроченной к 160-летию со дня рождения (Казань, 14 ноября 2017 г.). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. – 180 с.
50. Гильмутдинов Р. Газета «Тормыш» (1913-1918) как артефакт дореволюционного сознания российских мусульман // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2018. – №8. – Т.1. – С.71.
51. Гилязов И. А. Татарское крестьянство Среднего Поволжья во 2-й половине XVIIIв.: дис. канд. ист. наук. – М., 1982. – 208 с.
52. Гимадеев И.Ф. Муса Джаруллах Бигиев. «Основы реформ», вступительная статья, перевод с татарского. – *Raх islamica*. – 2008. – № 1. – С. 33–45.
53. Гимазова Р.А. Некоторые дополнения в историю семьи Нигматуллиных-Буби (дореволюционный период) // Минбар. Исламоведческие исследования. – 2014. – Т. 7, № 2. – С. 63–69.
54. Гимазова Р.А. Проблема иджтихада в трудах Г. Буби // Минбар. Исламоведческие исследования. – 2015. – Т. 8, № 2. – С. 201–215.
55. Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: Конец XIX - начало XX в.: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2004. – 215 с.
56. Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. – Казань: Печатный Двор, 2004. – 220 с.

57. Гимранова Д.Г. Проблема женщин в литературных трудах Рихаэтдина Фахретдина («Салима, или Целомудрие», «Асма, или Деяние и кара»): автореф. дис. канд. филол. наук. – Казань, 2011. – 22 с.
58. Гордон-Полонская Л. Р История Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. – М.: Изд. вост. лит., 1963. – 325с.
59. Горохов В. М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. – Казань, 1941. – 260 с.
60. Горохов В.М. Школьное образование среди татар Поволжья в XIX и начале XX века: дис. докт. ист. наук. – Казань, 1947. – 388 с.
61. Гусева Ю.Н. «Дальневосточная» эмиграция Закира Кадыри в 1920-е годы в свете источников восточного отдела ОГПУ // Современное социально-гуманитарное знание в России и за рубежом. – 2013. – С. 193–198.
62. Гусева Ю.Н. Россия и страны востока: векторы взаимодействия и сотрудничества // Материалы Международной научно-практической конференции. – Уфа: Изд-во "Гилем", 2014. – С. 361–365.
63. Гусева Ю.Н., Вильданова Р.К. Закир Кадыри и тюрко-татарская эмиграция восточной Азии начала 1920-х гг. // Симбирский научный вестник. – 2012. – № 4. – С. 32–35.
64. Давлетшина Л.Ш. Татарская женщина начала XX века: положение, функции, миссия (на примере трудов Р. Фахретдина) // Современные научные исследования и разработки. – 2018. – Т.1, №5. – С. 176–178.
65. Даутов Г.Ф. Р. Фахрутдинов – писатель и литературовед: автореф. дис. канд. филол. наук. – Казань, 2001. – 19 с.
66. Денисов Д.Н. О Роли ахунов до учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания (на примере Южного Урала) // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв.: Материалы одноименного научного семинара, посвященного 220-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири (Казань, 18 декабря 2009 г.). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – С. 43.

67. Денисов Д.Н. Уфимское медресе «Галия» в период работы Закира Кадери // Симбирский научный вестник. – 2013. – №3. – С. 153–155.
68. Ергин Ю.В. Зия Камали – основатель медресе «Галия»: трагические 30-е годы // Педагогический журнал Башкортостана. – 2010. – № 3. – С. 145–160.
69. Загидуллин И.К. Уфимский курултай 1905 года. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. – С.175–176.
70. Загидуллин И.К. Записка Хасангаты Габаши 1905 г. // Тюркологические исследования. – 2019. – Т.2, № 3. – С. 27–33.
71. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. – 416 с.
72. Загидуллин И.К. Мөфтиләр һәм казылар (Мәхкәмәи шәрғия (1788 – 1917) рәисләре һәм әгъзалары турында очерклар). – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2021. – 41–47 б.
73. Загидуллин И.К. Мусульманские духовные лица округа оренбургского магометанского духовного собрания и воинская повинность (конец XVIII – начало XX века) / Филология и культура. Philology and culture. – 2013. – №4(34). – С. 255–259.
74. Загидуллин И.К. Р. Фахретдин о роли религиозно-культурных институтов в общественном развитии татар-мусульман (проект 1905 г.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2018. – Т.1, №8. – С. 5–27.
75. Загидуллин И.К. Татары Волго-Уральского региона в материалах правительственной статистики (вторая половина XVI – начало XX в.). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2021. – С.57–58.
76. Загидуллин И.К. Хасангата Габаши о реформировании управления духовными делами мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания // Роль ислама в стабилизации социальных процессов. Сборник статей и тезисов III Международной научно-практической конференции. – Наб. Челны, 2018. – С. 55–60.

77. Зайнобиддинов Н.С. История развития судебной системы в Средней Азии в конце XIX – начале XX вв.: автореф. дис. канд. ист. наук. – Ташкент, 2006. – 31 с.
78. Зайнутдинов Д.Р. Исламский консервативный реформизм в правовых идеях Габдрахима Утыз-Имяни // Юридический вестник ДГУ. – 2019. – № 1. – С. 18–27.
79. Зайнутдинов Д.Р. Правовые воззрения Зыяэтдина Камали в труде «Философия ислама» (Т. I) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2019. – Т. 15, № 1. – С. 119–138.
80. Закиров А.А. Введение к религиозно-философскому трактату Габдуллы Буби (1871-1922) «Хакыйкаты» [Истина] // Minbar. Islamic studies. – 2018. – Т. 11, № 3. – С. 592–607.
81. Закиров А.А. Взгляды Г. Буби на вопросы наследования в арабско-мусульманской культуре // Филология и культура. – 2013. – № 1. – С. 189–192.
82. Закиров А.А. Габдулла Буби – религиозный философ и просветитель // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2018. – Т. 14, № 1. – С. 137–150.
83. Закиров А.А. Иджтихад в концепции Габдуллы Буби // Минбар. Исламоведческие исследования. – 2009. – Т. 2, № 1. – С. 155–162.
84. Закиров А.А. Категория отменяющих и отмененных аятов Корана в трудах татарского богослова-просветителя Габдуллы Буби // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2016. – Т. 12, № 3. – С. 67–76.
85. Закиров А.А. Религиозно-философские взгляды Габдуллы Буби: 1871 – 1922.: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2018. – 183 с.
86. Закиров А.А. Семейное счастье по исламу согласно Г. Буби. – Минбар. Исламоведческие исследования. – 2012. – Т.5, № 2. – С. 75–83.
87. Закиров А.А. Социальная значимость закята в трудах Габдуллы Буби (1871-1922) // Казанская наука. – 2015. – № 9. – С. 38–41.

88. Закиров А.А. Философские размышления Г.Г. Буби о положении мусульманской уммы и путях ее развития // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2020. – Т.2, № 10. – С. 39–49.

89. Зарипов И. Гуманистическая интенция джадидистской экзегетики (по материалам работы М. Бигиева «Фикх ал-Кур’ан») // Islamology. – 2018. – Т. 8, № 2. – С. 29–39.

90. Зарипов И.А. Влияние идей религиозного реформаторства на развитие капиталистических отношений в татарском обществе начала XX в.: дис. канд. ист. наук. – Казань:2013. – 247 с.

91. Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. – Казань: ФЭН, 2005. – 171с.

92. Измайлов И. Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань: Издательство «ФЭн», 2006. – С. 34–51.

93. Имамова Л.Ф. Специфика развития религиозной прессы на татарском языке // Казанская наука. – 2019г. – Казань: Изд-во Казанский Издательский Дом, 2019. – №4. – С. 23–25.

94. Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к нетерпимости. – Казань, КГУ, 2001. – 214 с.

95. Исламские финансы в современном мире (Экономические и правовые аспекты). – Москва: Умма, 2004. – 243с.

96. Исмаил Т. Новые штрихи к творческой биографии Закира Кадыриугана // Tatarica. – 2019. – №1. – С. 121–135.

97. История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие / Под ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллиной, А.Г. Хайрутдинова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. – 374 с.

98. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-т. /под ред. Э. Ихсаноглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IR-SICA) пер. В.Б. Феоновой, под ред. М.С. Мейера. – М.: Вост. лит., 2006 – Т.1. – 367 с.

99. Исхаков Д. М. Историческая демография татарского народа: XVIII – начало XX в. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 1993. – 440 с.
100. Исхаков Д. М. От средневековых татар к татарам нового времени. – Казань: Издательство «Мастер Лайн», 1998. – 276 с.
101. Ишанова Ш.А. Нормы шариата и применение их казийскими судами Средней Азии до 1924 года: автореф. дис. канд. юр. наук. – Ташкент, 1992. – 26 с.
102. Кагиров Ш.Ш. Бедность как теологическая проблема в исламе (на примере полемики М. Бигиева и З. Камали) // Современная молодежь и духовные ценности народов России. Сборник материалов VI Республиканской студенческой научно-практической конференции. Казань. – 2021. – С. 103–109.
103. Кадымова Р.Р. Вклад Ризаэтдина Фахретдина в формирование нового статуса женщины в татарском обществе конца XIX – начала XX в.: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2013. – 205 с.
104. Калимуллина Ф.Г. Советский период биографии историка, богослова Ризы Фахретдина // Научный Татарстан, 2020. – №4. – С. 22–26.
105. Камалетдинов Г.А. Принципы перевода хадисов и их лингвистические особенности: на материале "Джавамигуль-Калим шархе" Р. Фахретдина: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2000. – 243 с.
106. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. – М.: Традиция - Прогресс-Традиция, 2000. – 168 с.
107. Каппелер А. Чуваши. Народ в тени истории: монография / пер. с нем. Е.В. Толстой; науч. ред. Л.А. Таймасов. – Чебоксары, 2019. – С. 70.
108. Карибуллин А.А. Ризаэтдин Фахретдин и Зайнулла Расулев: к проблеме осмысления суфизма // Минбар. Исламоведческие исследования. – 2013. – Т.6, № 2. – С. 201–208.
109. Кемпер М. Между Бухарой и Средней Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами // Мир ислама. – 1999. – №1. – С. 160–161.

110. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. – Казань: Российский исламский университет, 2008. – 675 с.

111. Кныш А. Реформация, которая не состоялась, или чтобы сказал Муса Бигиев сегодня? // Россия и мусульманский мир. – 2017. – № 4. – С. 135–142.

112. Крафт И.И. Судебная часть в Туркестанском крае и Степных областях. – Оренбург, 1898. – 114 с.

113. Крымский А.Е. История мусульманства / Вступ. ст. Баязитова Р.Ж., Кузнецова О.Л., Шеремета В.И. – М.; Жуковский: Кучково поле, 2003. – 464 с.

114. Кулбахтина А.З. Зия Камали – основатель новометодного медресе «Галия» // Казанская наука. – 2009. – № 1. – С. 79–85.

115. Маликов Р.И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX вв. – Казань: РИУ, 2013. – С.63–77.

116. Мамадиев Б.Б. Центры по изданию фетв в мусульманских странах и их особенности: диссертация на соискание ученой степени доктора философии (PhD) по историческим наукам. – Ташкент, 2020. – 144 с.

117. Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). – Казань, 2005. – 199 с.

118. Марданова Д.З. «Тафсир» Г.С. Саблукова в полемике между Е.А. Маловым и Х-Г. Габаши // Кряшенское историческое обозрение. – 2018. – № 1. – С. 55–73.

119. Марданова Д.З. Кулак или «ученый пролетарий» (по рукописи Хасан-Гата Габаши) // Татарское рукописное наследие: изучение и сохранение. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 130-летию С. Вахиди. – 2017. – С. 119–131.

120. Марданова Д.З. Полемика вокруг ‘ибadat между Шигабутдином Марджани и его оппонентами // Islamology. – 2017. – Т 7, №1. – С. 180 – 193.

121. Марданова Д.З. Ризаэтдин Фахретдин: реформатор и «сетевой менеджер» // Историческая этнология. – 2020. – Т. 5, № 2. – С. 198–203.

122. Марданова Д.З. Русский язык в рукописи Хасан-Гата Габаши «Нур ал-хакика» // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2018. – № 1. – С. 152–163.

123. Марданова Д.З. Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38, № 4. – С. 343–372.

124. Мартыненко А.В. Вклад концепции Исмаила Гаспринского в формирование российской идентичности // Известия высших учебных заведений. поволжский регион. гуманитарные науки. – 2017 – № 3(43). – С. 30–35.

125. Мартыненко А.В. Грачева Е.З. Поволжский регион в системе торгово-экономических связей России и Среднего Востока в XVII–XVIII вв. // Экономическая история. – 2018 – Т. 14, № 2. – С. 179–187.

126. Мартыненко А.В. Модернизация ислама в России: от джадидизма к новым религиозным сообществам // Регионоведение. – 2005 – № 1(50). – С. 237–247.

127. Мартыненко А.В. Основные тенденции развития интеллектуальной культуры ислама в Новое и Новейшее время // Исторические исследования. – 2012 – № 1. – С. 168–211.

128. Мартыненко А.В. Патриотизм в мусульманских концепциях нового и новейшего времени: постановка проблемы // Современный мусульманский мир. – 2018 – № 2. – С. 3–8.

129. Мартыненко А.В. Революционные преобразования 1917 года в сфере брачно-семейного законодательства // Материалы конференции «Влияние революционных событий 1917 года на становление и развитие государства и права» Москва, 26–27 октября 2017 г. – С. 182–185.

130. Махмутова А.Х. Габдулла Буби в первые годы советской власти // Эхо веков. – 2019. – № 4. – С. 115–126.

131. Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 261 с.

132. Мирдиянова Г.Р. Письменное наследие Галимджана Баруди в фондах научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского // «Историко-культурное наследие как

потенциал развития туристско-рекреационной сферы» Материалы Международной научно-практической конференции. – 2017. – С. 187–191.

133. Мирдиянова Г.Р. Труды Г. Баруди в системе татарской учебной книги // Вестник казанского государственного университета культуры и искусств. – 2018. – №1. – С. 26–30.

134. Мирзоев Г.Д. Реформаторские концепции и обновленческие движения в исламе (философско-критический анализ): дис. док. филос. наук. – Душанбе: 2020. – 303 с.

135. Мухаметзарипов И. А. Особенности функционирования норм шариата в мусульманском сообществе России в конце XVIII – начале XX вв.: автореф. дис. канд. ист. наук. – Казань, 2010. – 28 с.

136. Мухаметзарипов И. А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Соборания в конце XVIII – начале XX вв. – Казань: РИУ, 2012. – 293 с.

137. Мухаметзарипов И.А. Наследование у мусульман Российской империи в конце XVIII – начале XX вв. // История государства и права. – 2011. – №7. – С. 2–4.

138. Мухаметзарипов И.А. Особенности правового оформления вакуфных отношений в округе Оренбургского Магометанского Духовного Соборания в конце XVIII – начале XX вв. // История государства и права. – 2012. – № 24. – С. 29–31.

139. Мухаметзарипов И.А. Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII-начале XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2010. – № 123. – С. 96–100.

140. Мухаметзарипов И.А. Применение норм мусульманского семейного права в Российской империи в конце XVIII – начале XX вв. // История государства и права. – 2010. – № 23. – С. 38–40.

141. Мухаметзарипов И.А. Применение норм шариата о заключении брака российскими мусульманами в конце в конце XVIII – начале XX вв. // Минбар. Исламские исследования. – 2010. – Т. 3, № 2. – С. 72–85.

142. Мухаметшин А.Г. Просветительская и педагогическая деятельность Галимджана Баруди (Галиев Галимджан) (1857 – 1921) // Вестник Башкирского университета. – 2006. – Т. 11, № 2. – С. 131–135.

143. Мухаметшин Р. Г. Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала "Дин ва магишат": 1906-1918: дис... канд. ист. наук – Казань, 2004. – 214 с.

144. Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI – XIX вв. // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения; Сб. материалов международного научного семинара «Христианско-исламское пограничье: история, современность и перспективы». – Казань, 1994. – С. 54–62.

145. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана) / Р. Мухаметшин. – Казань: ФЭН, 2003. – 303с.

146. Мухаметшин Р.М. Мусульманское образование у татар в дореволюционной России: состояние, проблемы и перспективы // Минбар. –2009. – 2(4). – С. 79–93.

147. Нигматуллин А.М. Из истории медресе «Галия» и несколько слов об организаторе медресе З. Камали // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции. – 2005. – С. 468–469.

148. Ногманов А. И. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI – XVIII веков. – Казань: Татарское кн. изд-во, 2005. – 215 с.

149. Нураева А.Н. Риза Фахретдин в истории татарского просветительства // Роль культурного наследия в современных этнополитических, этнообразовательных, этноконфессиональных процессах. Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической интернет-конференции. – Саранск, 2021. – С. 237–240.

150. Нурмухаметова Н.С. Женский вопрос в творчестве Закира Кадыри (на основе личных воспоминаний) // Симбирский научный вестник. – 2013. – №3. – С. 163–164.
151. Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права. – М.: ТОН – ПРИОР, 1999. – Т.1. – 496 с.
152. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. – 228 с.
153. Рахимкулова М.Ф. Библиография книг и статей Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова: Сб. статей. – Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. – С.116–135.
154. Рахматуллин Р.Ю. Коранизм – мусульманский протестантизм? // Исламоведение. – 2019. – Т.10, № 3. – С. 93–102.
155. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы: Феодализм дәвере. – Икенче басма. – Казан: Татарстан матбугат һәм нәшрият комбинаты, 1925. – 316 б.
156. Риза казый фәтваләре / Төз. А.М. Гайнетдинов. – Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2019. – 108 б.
157. Сайфуллина Г.Р. Ислам и музыка. Взгляды татарских богословов. – Казань: Казан. унт-т, 2013. – 208 с.
158. Салихов Р.Р. Социальные функции татарской махалли // Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Материалы научно-практической конференции (27-28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань: Институт истории АН РТ, 2006. – С. 23–30.
159. Самигулин М.Г. Баруди и медресе «Мухаммадия» // Минбар. Исламские исследования. – 2017. – Т.10, № 2. – С. 69–74.
160. Самигулин М.Г. Новые факты о последнем дневнике Г. Баруди // Минбар. Исламские исследования. – 2014. – Т.7, № 2. – С. 101–104.
161. Саттар хан А., Анвар З. Отважный защитник веры шейх Сирхинди // Ислам. – 2004. – № 1. – С. 29–41.

162. Сенюткина О., Гусева Ю. Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905-1914 гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2018. Т. 36. № 4. С. 231-254.

163. Сенюткина О.Н. Актуализация мусульманского наследия в деле противостояния болезням и страхам. II Международный форум “Богословское наследие мусульман России”. 26-30.10.2020. г. Болгар.

164. Сенюткина О.Н. Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки) // Исламоведение. – 2018. – Т. 9, № 2. – С. 15–29.

165. Сенюткина О.Н. Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки) // Исламоведение. – 2018. Т. 9. № 2 (36). – С. 15-29.

166. Сенюткина О.Н. Мусульмане Дагестана и панисламизм (на материалах российских спецслужб рубежа XIX-XX вв.). В сборнике: Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума. 2019. – С. 45-51.

167. Сенюткина О.Н. Отношение российских мусульманских богословов к власти в начале XX в. Духовное наследие мусульманских богословов в контексте проблем XXI века. Материалы II Международной научно-образовательной конференции. – Махачкала, 2021. Издательство: Общество с ограниченной ответственностью "АЛЕФ" (Махачкала) – С. 246-249.

168. Сенюткина О.Н. Российская имперская власть и мусульмане на рубеже XIX-XX вв. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2019. № 1. – С. 164-175.

169. Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н. Урало-Поволжская модель интеграции в Российское имперское пространство //Электронный научно-образовательный журнал "История". – 2019. Т. 10. № 8 (82). – С. 9.

170. Сэгъди Г. Татар эдэбияты тарихы. – Казань, 1926. – 67 б.

171. Смоларц Е.Ю. Укрепление верноподданнических чувств среди мусульман Российской империи посредством дополнения традиционной молитвы

возношением императорского дома во второй четверти XIX в. // Сб. статей. Вып. 5. Материалы международной научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVIII – середина XIX вв.)». – Казань, 2015. – С. 413–426.

172. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX – XX вв. / М. Т. Степанянц. – М.: Наука, 1974. – 267с.

173. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX – XX вв. / М. Т. Степанянц. – М.: Наука, 1982. – 248с.

174. Сулейманова Х.С. Исторический очерк о создании советских судов в Узбекистане // Советское государство и право. – М., 1949. - №3. – С. 61–69.

175. Сулейманова Х.С. Создание и развитие советского суда в Туркестанской АССР (1917-1924 гг.). – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1954. – 88 с.

176. Сухов И. В России появится Совет улемов // Россия и мусульманский мир. – 2006. – № 1. – С. 51–54.

177. Тагирджанова А.Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. – Казань, 2010. – С. 106–107.

178. Татар галимнәренен фәтвалары / Мифтахетдинов Альмир. – Казан: «Рәшидә» Корьән ойрәну үзәге нәшрияте, 2013. – 400 б.

179. Татарские мусульманские приходы в Российской империи // Материалы научно-практической конференции (27-28 сентября 2005 г., г. Казань). – Казань: Институт истории АН РТ, 2006. –308 с.

180. Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. – СПб., 1850. – 626 с.

181. Тухватулин А.Х. Хасан-Гата Габаша (1863–1936) как общественный деятель и историк: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2003. – 158 с.

182. Тухватуллин А.Х. К проблеме вклада Х.-Г. Габаша (1863–1936) в модернизацию духовной культуры татарского народа в конце XIX - начале XX веков // Известия общества археологии, истории и этнографии при казанском университете. – 2018. – Т.38, №3-4. – С. 69–84.

183. Тухватуллина Л.И. Концепция человека в арабо-мусульманской и татарской социальной философии: проблема трансформации: дис. канд. филос. наук. – Казань, 2002. – 199 с.

184. Усманов М. А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Х. Фаизханова о школьной реформе // Ш. Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. / Сб. ст./ Редколл.: Я. Г. Абдуллин (отв. ред.) и др. – Казань, 1990. – 183 с.

185. Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: Повесть о жизни и деятельности. – Казань: Тат кн. издат., 1980. – 223 с.

186. Усманов М. А. Источники книги Ш. Марджани «Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Очерки истории Поволжья и Приуралья. – Казань, 1969. – С. 144–154.

187. Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII - XVIII вв. – Казань: Изд-во Казан ун-та, 1972. – 222 с.

188. Усманова Д.М. Мусульманские метрические книги в Российской империи: между законом, государством и общиной (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.) // *Ab Imperio*. – 2015. – №2. – С. 106–153.

189. Устав строительный // СЗРИ. – Изд. 1857 г. – Т.12. – Ч.1. – Ст. 261, б.

190. Фархшатов М. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров–М., 2006. – Т. 1. – С. 288.

191. Фархшатов М.Н. Народное образование в Башкирии в пореформенный период, 60-90-е годы XIX в. – М.: Наука, 1994. – С.61–62.

192. Фархшатов М.Н., Булгаков Р.М. Ризаэтдин бин Фахретдин об истории нижегородских ярмарочной и городской мечетей (из рукописного наследия) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2016. – Т.12, №1. – С. 109–126.

193. Фәхрәтдин Ризаэтдин: Библиографик күрсәткеч / тез. Р.Ф. Мәрданов; җав. мөхәррир И.Г.җадиев. – Казан: Милли китап, 2003. – 151 б.

194. Филипс Б. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы. – М: Умма, 2012. – 224с.

195. Фиолетов Н. Судопроизводство в мусульманских судах Средней Азии. Суды казиев. – Ташкент, 1916. – 415 с
196. Фукс К. Казанские татары, в статистическом и этнографическом отношении. – Казань, 1991. – 133 с.
197. Хабибуллина А.М. Положение женщины в татарском обществе в конце XVIII – первой половине XIX вв. (на материалах Казанской губернии): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Казань: 2011. – 28 с.
198. Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. – Казань: Идеал-Пресс, 2001. – 383 с.
199. Хабутдинов А.Ю. От общины к нации: татары на пути от Средневековья к Новому времени (конец XIX – начало XX вв.). – Казань: Татарское книжное издательство, 2008. – 214 с.
200. Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского магометанского духовного собрания // Векторы толерантности: религия и образование. – Казань: издательство «Магариф», 2006. – С.60–64.
201. Хабутдинов А.Ю. Ризаэтдин Фахретдин (1859-1936) о модели государства нового времени // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2021. – Т.17, №3. – С. 107–120.
202. Хайрудинова Э.М. Совет улемов при Народном управлении религиозными делами мусульман Крыма. – Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2013. – № 36. – С. 145–148.
203. Хайрутдинов А. Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости. – Казань: Иман, 1998. – 40 с.
204. Хайрутдинов А.Г. Критический отзыв М. Бигиева на книгу Ризаэтдина Фахретдина «Религиозные и социальные проблемы» // Историческая этнология. – 2020. – Т. 5, № 2. – С. 269–283.

205. Хайрутдинов А.Г. Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «Йаджудж-Маджудж» // *Minbar. Islamic studies*, 2020. – Т. 13, № 1. – С. 117–134.

206. Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев и новая философия исламской правовой науки // *Исламская мысль: традиция и современность*, 2018. – № 3. – С. 171–187.

207. Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев и татарское общественно-политическое движение в 1905-1917 годах // *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. – 2020. – Т. 2, № 10. – С. 112–122.

208. Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев: апологетика тюркской цивилизации в книге «Йаджудж» // *Актуальные проблемы тюркологии: Россия и тюркомусульманский мир. Материалы X Международной тюркологической конференции*. – Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2021. – С. 458–461.

209. Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. I. – Казань: Иман, 2000. – 71 с.

210. Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. – Казань: Иман, 2000. – 90 с.

211. Хайрутдинов А.Г. Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. III. – Казань: Иман, 2000. – 52 с.

212. Хайрутдинов А.Г. Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше // *Ислам в современном мире: государственный и международно-политический аспекты*. – 2021. – Т. 17, № 3. – С. 145–164.

213. Хайрутдинов А.Г. Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. – Казань: Иман, 1999. – 138 с.

214. Хайрутдинов А.Г. Социально-философские аспекты татарского мусульманского религиозного реформаторства: на материалах творческого наследия Мусы Джаруллаха Бигиева: дис. канд. филос. наук. – Казань, 2004. – 176 с.

215. Хашматулла Б. Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. док. юр. наук. – Одесса, 2006. – 410 с.
216. Хисамутдинова Л.С. Общественно-политические взгляды татарского просветителя Галимджана Баруди: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2004. – 172 с.
217. Хитцель Ф. Османская империя. – М.: Вече, 2006. – С. 102.
218. Хусаинов Г.Б. Ризаэтдин бин Фахретдин. – Уфа: Китап, 1997. – 304 с.
219. Черновская В.В. Очерки по истории татар в Центральной России в XV- XVII вв.: монография. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2020. – С.174–192.
220. Шаблей П. «Заложник» обстоятельств или реформатор: жизнь и наследие Абдулхабира ал-Муслими // Islamology. –2019. – Т. 9, №1–2. – С. 83–94.
221. Шагавиев Д.А, Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века: дис. канд. ист. наук. – Казань, 2010. – 187 с.
222. Шагавиев Д.А. Богословский трактат Шихаб ад-Дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк» // Ислам в современном мире. – 2016. – Т. 12, № 1. – С. 41–48.
223. Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2014 – №4, Т.4. – С. 118–125.
224. Шагидуллин М.Т. Предмет логики как науки на примере сочинений Габдуллы Буби Нигматуллина // Научный обозреватель. – 2012. – № 6. – С. 20–22.
225. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – М.: Энигма, 1999. – 336 с.
226. Широкоград А.Б. Взлет и падение Османской империи. – М.: Вече, 2012. – 400 с.
227. Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVIII – XIX веков. – Казань: Иман, 1998. – 137 с.
228. Юзеев А.Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XXвв.). – Казань: ТКИ, 2012. – 287 с.

229. Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). – Уфа: Гилем, 2002. – 300 с.

230. Янбаев И.К. Восточные эпические традиции и книги "Асар" Р. Фахретдинова: дис. канд. филол. наук. – Уфа, 2001. – 160 с.

Научно-справочная литература

1. Госманов М.Г., Мәрданов Р.Ф. “Шура” журналының библиографик күрсәткече. – Казан: Милли китап, 2000. – 264 б.

2. Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вәл-әдәб» журналы // Заһидуллин А.Ж. «Әд-дин вәл-әдәб» журналының библиографик күрсәткече. – Казан: Милли китап, 2003. – 25 б.

3. Ислам (энциклопедический словарь). – М., 1991. – 315 с.

4. Кемпер М. Габдерахим аль-Булгари аль-Утыз-Имани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. Составитель и ответственный редактор С. М. Прозоров; Указатели А. А. Хисматулин; Научные консультанты: О. Ф. Акимушкин, В. О. Бобровников, А. Б. Халидов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 167 с.

5. Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, ответ. ред. Г.С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2008. – Т. 4: М-П. – С. 13.

Монографии и диссертации на узбекском языке

1. Асророва Л. Алоуддин Бухорий “Ҳайрату-л-Фуқаҳо” асарининг ислом манбашунослигида тутган ўрни. – Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2019. –159 б.

2. Бакиров Ф. Чор Туркистонида суд, шариат, одат. – Тошкент: Фан, 1967. – 48 б.

3. Бекмирзаев И. X-XIII асрлар Мовароуннаҳр ижтимоий муносабатларига оид процессуал ва нотариал ҳужжатлари. – Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2017. – 325 б.
4. Бекмирзаев И. Бурҳониддин Маҳмуд Ал-Бухорийнинг “Аль–Мухит” асари ва унинг Мовароуннаҳр Қозилигида тутган ўрни. – Ташкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси, 2009. – 203 б.
5. Бекмирзаев И.И. Бурҳонуддин Маҳмуд ал-Бухорий ва Мовароуннаҳр қозилиги. – Тошкент: Таълим, 2011. – 200 б.
6. Бекмирзаев И.И. Мовароуннаҳрда қозилик ҳужжатлари: тарихий илдизлар ва таҳлилий ёндашувлар. – Тошкент: Тошкент ислом университети, 2014. – 186 б.
7. Мирзаев Н.М. XIX–XX аср бошларида тошкент қозихоналарида юритилган ижтимоий муносабатларга оид ҳужжатлар / Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган дис. Тошкент. 2021. – 155 б.
8. Султонов Ў. Тошкент вақф ҳўжалигида анъаналар, ислохотлар ва муаммолар (XVI–XX аср бошларига оид тарихий ҳужжатлар асосида) / Тарих фанлари доктори илмий даражасини олиш учун ёзилган дис. автореф. – Тошкент, 2016. – 92 б.
9. Тиллабоев С.Б. XIX аср охири – XX аср бошларида Марказий Осиёда маъмурий-худудий бошқарув тизими ва унда маҳаллий аҳоли вакилларининг иштироки (Фарғона вилояти мисолида) / Тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун ёзилган дис. автореф. – Тошкент, 2006. – 31 б.

Монографии на арабском языке

1. Абу Шайба И. ал-Мусаннаф. – Эр-Рияд: ар-Рушд, 2004. – Т. 14., 565 с.
2. Ал-‘Умари А. Д. Бухус фи тарих ас-Сунна ал-мушаррафа. – Медина, б.г. – 501 с.
3. Ал-Ашкар Г.С. Тарих ал-фикх ал-ислами. – Амман, 1991. – 247 с.

4. Ал-Багдади А. Сахих ал-факих ва ал-мутафакких. – Эр-Рияд: Дар ал-ватан, 1997. – 447 с.
5. ал-Бадави Ю. Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху. – Оман: Дар хамид, 2007. – 360 с.
6. Ал-Балхи А. Масалих ал-абдан ва ал-анфус. – Каир: Ма‘хад ал-махтутат ал-‘арабийя, 2005. – 648 с.
7. Ал-Басри М. Китаб ал-му‘тамад фи усул ал-фикх. – Дамаск: ал-Ма‘хад ал-илми ал-фаранси ли ад-дирасат ал-‘арабийя, 1964. – Т. 2, 1050 с.
8. Ал-Бухари М. Мусаллам ас-субут. – Каир: ал-Хусейнийя ал-мисрийя, 1908. – Т.2, 360 с.
9. Ал-Газали А. ал-Мустасфа мин ‘илм ал-усул. – Эр-Рияд: Дар ал-Майман. –978 с.
10. Ал-Джувайни ‘А. Гийас ал-умама фи ат-тийас аз-зулм. – Александрия: Дар ад-да‘ва, 1979. – 422 с.
11. ал-Иснави ‘А. Нихай’т ас-сул фи шарх манахидж ал-усул. – Каир: ‘Алам ал-кутуб, 1925. –Т. 4, 638 с.
12. ал-Каттани М. Му‘джем фикх Ибн Хазм аз-Захири. – Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийя, 2009. – 864 с.
13. ал-Лакнави М. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллам ас-субут. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя, 2002. – Т. 2, 446 с.
14. Ал-Маварди ‘А. Адаб ал-кади. – Багдад: ал-Иршад, 1971. – Т.1, 737 с.
15. Ал-Фарфур М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. –Дамаск, 1995. – 157 с.
16. Ал-Хайсами ‘А. Маджма‘ аз-зава‘ид ва манба‘ ал-фава‘ид. – Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘араби, 1982. – Т.1, 960 с.
17. ал-Худри М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. – Каир, 1967. – 328 с.
18. Амади ‘А. ал-Ихкам фи усул ал-ахкам. – Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 1982. – Т. 4, 288 с.
19. Ан-Накиб А. ал-Мазхаб ал-ханафи. – Эр-Рияд: ар-Рушд, 2001. – Т.1, 440 с.

20. Ар-Райсуни А. Мухадарат фи макасид аш-шари‘а. – Каир: Дар ал-Калима, 2014. – 321 с.
21. Ас-Са‘алиби М. Ал-Фикр ас-сами фи тарих ал-фикх ал-ислами. – Дамаск: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2007. – 606 с.
22. Ас-Саис М.Г. Тарих ал-фикх ал-ислами. – Дамаск, 2002. – 321 с.
23. Ас-Салаби ‘А. Асма ал-маталиб фи сират ‘амир ал-му‘минин ‘Али ибн аби Талиб. – аш-Шарика (ОАЭ), 2004. – 1089 с.
24. Ас-Сан‘ани А. ал-Мусаннаф. – Т.1. – 616 с.
25. Ас-Субки ‘А. Джам‘ ал-джавами‘ фи усул ал-фикх. – Бейрут: Дал ал-кутуб ал-‘илмийа, 2003. – 142 с.
26. Ас-Суйути Дж. Ал-Иткан фи улум ал-Куран. – Дамаск, 2008. – 832 с.
27. Ас-Суйути Дж. Мифтах ал-джанна фи ал-ихтидждж би ас-Сунна. – Пакистан, 2007. – 203 с.
28. Ат-Табари М. Джами‘ ал-байан ‘ан та’вил аййи ал-Кур’ан. – Каир, 2001. – Т.4, 722 с.
29. ат-Тарифи Н. Тарих ал-фикх ал-ислами. – Эр-Рияд, 1997. – 241 с.
30. Аш-Шарафи ‘А. ал-Иджтихад ал-джама‘и фи ат-ташри‘ ал-ислами. – Катар: Китаб ал-умма, 1998. – 150 с.
31. Аш-Шатиби И. ал-Муафакат фи усул аш-шари‘а. – ал-Хубар: Дар Ибн ‘Аффан, 2004. – 936 с.
32. Аш-Шафи‘и М. ар-Рисала. – Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби у ауладуху, 1938. – 787 с.
33. Аш-Шаши М. Махасин аш-шари‘а. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2007. – 616 с.
34. Аш-Ширази. И. Ал-Лума‘ фи усул ал-фикх. – Бейрут: Дал ал-хадис ал-катанийа, 2013. – 358 с.
35. Балтаджи М. Манахидж ат-ташри‘ ал-ислами фи ал-карн ас-сани ал-хиджри. – Каир, 2007, Т. 1. – 642 с.
36. Бахш Х. ал-Кур’анийуна ва шубухатухум хаула ас-Сунна. – Таиф: Мактабат ас-сиддик, 2000. – 487 с.

37. Бути М.С.Р. Фикх ас-сира ан-набавийа. – Дамаск, 1991. – 589 с.
38. Джум‘а ‘А. ал-Мадхал ила дирасат ал-мазахиб ал-фикхийя. – Каир, 2012. – 462 с.
39. Зидан А.К. ал-Мадхал ли дирасат аш-шариа ал-исламия. – Казань, 1999. – 355 с.
40. Ибн Амир ал-Хадж М. Ат-Такрир ва ат-тахбир ‘ала тахрир ал-Камал ибн ал-Хумам. – Бейру: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1983. – Т.3, 355 с.
41. Ибн Касир И. Фадаил ал-Куран. – Каир, 1995. – 110 с.
42. ‘Итр Н. Манхадж ан-накд фи ‘улум ал-хадис. – Дамаск, 1989. – 543 с.
43. Итр Н. Улум ал-Куран ал-карим. – Дамаск, 1996. – 304 с.
44. Калгаджи М., Каниби Х. Му‘джам лугат ал-фукаха’. – Бейрут, 1988. – 389 с.
45. Каттан М. Тарих ат-ташри‘ ал-ислами. – Каир, б.г. – 435 с.
46. Марджани Ш. Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. – Казань, 1883. – 411 с.
47. Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардийат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. – Стамбул: Дар ал-хикма, 2012. – 557 с.
48. Махмуд ‘А. ас-Сунна ва макьянатуха фи ат-ташри‘ ал-ислами. – Бейрут, 1977. – 488 с.
49. Мубаракфури С. Ар-Рахик ал-махтум. – Б.м.: 2007. – 512 с.
50. Муслим М. Сахих Муслим. – Бейрут, 1991. – Т.3, 1700 с.
51. ас-Салихи М. ‘Укуд ал-джуман – Медина, 1978. – 439 с.
52. Усмани Т. ’Усул ал-’ифта ва адабуху. – Карачи, 2011. – 348 с.
53. Хайдар А. Дурар ал-хуккам шарх маджаллат ал-ахкам. – Бейрут: 1991. – Т.1., 861 с.
54. Халлаф ‘А. Гилму усул ал-фикх / Абдулваххаб Халлаф. – Казань: РИУ, б.г. – 236с.
55. Худри М. Тарих ат-ташриг ал-ислами. – Каир: 1967. – 328 с.
56. аш-Шаукани М. Иршад ал-фухул ила тахкик ал-хакк мин ‘илм ал-усул. – Эр-Рияд: Дар ал-фадила, 2000. – 1238 с.

Монографии на английском языке

1. Anderson J. N. D. Law Reform in the Muslim World. – London, 1976. – 235 p.
2. Bravman M. M. The Spiritual Background of Early Islam. – Leiden: E.J. Brill, 1972. – 344 p.
3. Coulson N.J. A History of Islamic law. – Edinburg, 1964. – 263 p.
4. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central // Journal of the Economic and Social History of the Orient. –2016. – 59. – P. 37–92.
5. Eden J., Sartori P., DeWeese D. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries) // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – February. 2016. – P. 1-36.
6. Frank A. Islamic historiography and «Bulgar» identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. – Leiden; Boston; Köln; Brill. – 2001. – 248 p.
7. Frank A. Muslim Cultural Decline in Imperial Russia: A Manufactured Crisis. Leiden // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 2016. – 59. – P. 166–192.
8. Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. – Chicago, 1947. – 141 p.
9. Goldziher. The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. W. Behn. – Leiden, 1971. – 244 p.
10. Hassan H.H. An introduction to the study of Islamic law. –Islamabad, 1997. – 496 p.
11. Sartori P. An Overview of Tsarist Policy on Islamic Courts in Turkestan: Its Genealogy and its Effects // Cahiers d’Asie centrale. – 2009. – 17/18. – P. 477–507.
12. Sartori P. Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: an Introduction // Islamic law and society. –2017. – 24. – P. 1–19.
13. Sartori P. Juridical election as a colonial reform. //Cahiers du Monde russe. – 2008. – 49/1, Janvier-mars. – P. 81–83.

14. Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford: Clarendon press, 1964. – 304 p.

15. Watt W. M. The Closing of the Door of Igtihad // *Orientalia Hispanica*, I. – Leiden, 1974. – P. 675–678.

Электронные ресурсы:

1. Адыгамов Р.К. Проблема ночной молитвы в наследии татарских богословов // Умма. [Электронный ресурс]. URL: <http://e-umma.ru/node/1366> (дата обращения: 20.05.2013).

2. Ал-Лаххам Б. Кораниты – вредная секта или иностранные агенты? // Алиф. [Электронный ресурс]. URL: <https://alif.tv/koranity-vrednaya-sekta-ili-inostrannye-agenty-shejh-d-r-badi-al-lyahham> (дата обращения: 17.05. 2020).

3. Ал-Махди З.‘А. ал-Куран ва ас-сала. // Ахл ал-Куран. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8344. (дата обращения: 18.05.20).

4. Богословские заключения// Духовное управление мусульман Российской федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sufatwa>, <http://dumrf.ru/arch/sulem/sufatwa/1>. (дата обращения: 25.05.2020)

5. Болгарская исламская академия торжественно открылась в Татарстане // РИА новости [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20170904/1501751182.html> (дата обращения: 25.05.2020).

6. В Казани прошел пленум ДУМ РТ // Татар-информ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/religion/21-04-2010/v-kazani-proshel-plenum-dum-rt-4966792> (дата обращения: 25.05.2020).

7. В резиденции ДУМ РБ прошло первое заседание Совета улемов // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. [Электронный ресурс]. URL: <https://dumrb.ru/v-rezidencii-dum-rb-proshlo-pervoe-zasedanie-soveta-ulemov> (дата обращения: 25.05.2020)

8. В Совете улемов разработают кодекс имама // Духовное управление мусульман Республики Башкортостан. [Электронный ресурс]. URL:

<https://dumrb.ru/dlja-imamov-budet-razrabotan-edinyj-standart-raboty> (дата обращения: 25.05.2020).

9. Время намазов // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. [Электронный ресурс]. URL: <http://dumrt.ru/ru/help-info/prayertime> (дата обращения: 25.05.2020).

10. Гараев Д. Советы улемов в России: назад в будущее? // Муслим блог. [Электронный ресурс]. URL: http://www.muslimblog.ru/publ/islam_v_mire/islam_v_rossii/sovety_ulemov_v_rossii_nazad_v_budushhee/63-1-0-173 (дата обращения: 25.05. 2020).

11. Европейская комиссия по фетвам // ал-Маджма' ал-уруби ли ал-бухус ва ал-ифта. [Электронный ресурс]. URL: www.ecfr.org (дата обращения: 23.07.2011).

12. Европейский совет по фетвам и исследованиям // ал-Маджлис ал-уруби ли ал-ифта ва ал-бухус. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.e-cfr.org/> (дата обращения: 11.05.2020).

13. Ибн Манзур. Лисан ал-'араб // ал-Бахис ал-'араби. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF> (дата обращения: 23.07.2014).

14. Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII - XVIII вв. // Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. [Электронный ресурс]. URL: <http://tataroved.ru/publication/jad/2/g13> (дата обращения: 21.03.2016).

15. Идрисов У. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Голямалар Шурасы (Совет улемов) – центр богословия и законодательства российских мусульман // Медина. [Электронный ресурс]. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/1/sovetule.htm#_ftn20 (дата обращения: 23.05. 2020).

16. Имамы республики обсуждают обновленное «Положение о богослужениях...» // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. [Электрон-

ный ресурс]. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21522.html (дата обращения: 25.05.2020).

17. Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар // Ал-Марказ ли бухус ал-исламия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.azhar.eg/magmaa> (дата обращения: 29.01.2018).

18. Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации // Маджма‘ ал-фикхи ал-ислами. [Электронный ресурс]. URL: <http://ar.themwl.org> (дата обращения: 29.01.2018).

19. Международный союз мусульманских ученых // ал-Иттихад ал-‘алами ли ‘улама ал-муслимин. [Электронный ресурс]. URL: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150> (дата обращения: 11.05.2020).

20. Новые фетвы // Аксам ал-фатава [Электронный ресурс]. URL: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/> (дата обращения: 11.05.2020).

21. Положение о совете улемов // Духовное управление мусульман Российской федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sustatute> (дата обращения: 23.05.2020).

22. Самигуллин К.И. О введении нового времени молитвы //Islamtoday. [Электронный ресурс]. URL: http://islam-today.ru/blogi/kamil_hazrat_samigullin/o-vvedenii-novogo-vremeni-molityvy/ (дата обращения: 06.07.2015).

23. Совет улемов// Духовное управление мусульман Российской федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/sovety/sovet-ulemov/>. (дата обращения: 25.05.2020).

24. Совет фикха Северной Америки // Fiqh council of North America. [Электронный ресурс]. URL: <http://fiqh-council.org/> (дата обращения: 11.05.2020).

25. Субхи А. Ал-Иснад фи ал-хадис. // Ахл ал-Кур’ан. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=20 (дата обращения: 17.05.2020).

26. Субхи А. Китаб: ал-Кур’ан ал-карим ва кафа масдаран ли ат-ташри‘ // Ахл ал-Кур’ан. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=256 (дата обращения: 17.05.2020).

27. Талгат Таджуддин не считает обязательным ношение хиджаба в школах // Ансар. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ansar.ru/rfsng/2015/02/10/57566> (дата обращения: 10.02.2016).
28. Тахташ Х. Дарурат ан-нахдж ат-ташаури фи ал-иджтихад ал-фикхи ал-му'асир // Алуках. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.alukah.net/sharia/0/32078/> (дата обращения: 16.05.2020).
29. Хабутдинов А.Ю. Оренбургское магометанское духовное собрание и Центральное духовное управление мусульман – этапы формирования российской уммы // Духовное управление мусульман Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <https://islamrf.ru/news/culture/history/1818> (дата обращения: 23.05.2020).
30. Центр исламского права в Джидде. // Маджма' ал-ислами ал-фикхи ад-дуалий. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iifa-aifi.org> (дата обращения: 29.01.2018).
31. Центральное духовное управление мусульман России // Центральное духовное управление мусульман России. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cdum.ru/about> (дата обращения: 25.05.2020).
32. Члены совета улемов // Духовное управление мусульман Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://dumrf.ru/sulem/sumembers>. (дата обращения: 25.05.2020).
33. Шерифи. Зафер наме-и вилает-и Казан// Татарика. [Электронный ресурс]. URL: <http://tatarica.yuldash.com/history/article61> (дата обращения: 23.07.2016).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Приложение №1

Мединская конституция

Кроме перечисленных источников для данного исследования интерес может представлять и Мединская грамота (современное название «Мединская конституция»). Данный документ был подготовлен после переселения пророка Мухаммада в Медину. Он регулировал различные аспекты внешней и внутренней политической, а также социальной жизни арабских и иудейских племен, населявших Медину, а также и переселенцев из Мекки (мухаджиров). Этот документ важен тем, что представляет собой не религиозный текст, подобный Корану и сунне, а определенный свод законов, правил поведения, что делает его похожим на классические богословские труды мусульманских богословов-правоведов.

Ниже приводится его текст:

«Во имя Бога всемилостивого, всемилосердного!

Вот грамота, составленная пророком Мухаммадом, между верующими и мусульманами, из числа курайшитов и жителей Йасриба (Медины), а также тех, кто следует за ними, присоединяется к ним и сражается на их стороне.

Таковые образуют единую общину, отдельную от остальных людей. Мухаджириты-курайшиты по-прежнему распределяют между собой виры, выкупают своих пленных, следуя благоприятному обычаю и справедливости, как подобает верующим».

В тех же выражениях договор определяет обязанности каждого из родов хазраджитов (ауф, саида, харис, джушам, наджжар) и ауситов (амр-ибн-ауф, набит, собственно аус). Далее следовал текст:

«Верующие не оставляют никого из должников, не оказывая ему подобающую помощь для выкупа или виры;

Никто из верующих не берет в союзники (хялиф) клиента (мауля) кого-либо из верующих без согласия его патрона;

Благочестивые верующие выступят против того из них, кто сотворил беззаконие, вознамерился чинить несправедливость, насилие или притеснение, сеять смуту среди верующих; все они поднимутся против него, даже если он – сын одного из них;

Верующий не станет убивать верующего из-за неверующего и не будет помогать неверующему против верующего;

Покровительство Божие – едино; защита, принятая на себя самым ничтожным из верующих, обязательна для всех, ибо верующие – братья (мавали) друг другу прежде всех остальных;

Иудеи, которые будут союзничать с нами, имеют право на нашу помощь и поддержку; они не будут испытывать никакого ущемления, и мы никому не будем помогать против них;

Мир среди верующих – един; в битве за дело Божие верующий не должен замиряться односторонне, ибо мир должен быть для всех верующих равным и одинаковым;

Все отряды, которые выступают вместе с нами в поход, сменяют друг друга в сражении;

Верующие мстят друг за друга, за пролитую кровь во имя Божие;

Благочестивые верующие поступают наилучшим и наиболее подходящим способом;

Кто убьет верующего без вины, тот попадет под закон отмщения, разве только родственники (вали) жертвы не согласятся на виру; все верующие выступят против него, и никак иначе;

Никому из признающих эту грамоту, коли верует он в Бога и в Последний день, не дозволяется помогать злочестивцу или давать ему приют, иначе навлечет он на себя проклятие и гнев Бога в день Воскресения, и тогда от него не будет принято ни возмещения, ни выкупа;

В случае разногласий по какому-либо делу за его разрешением следует обращаться к Богу – всемогущ Он и превелик! – и к Мухаммаду».

Язычникам из вышеперечисленных родов Договор предписывает:

«Ни один многобожник не предоставит защиту ни имуществу курайшитов, ни им самим; и не вступится за них против верующих».

В следующих пунктах договора определяются отношения с иудеями:

«Иудеи несут расходы вместе мусульманами, пока те и другие воюют вместе;

Иудеи из рода ауф – они сами и их союзники – образуют с мусульманами единую общину при том, что у иудеев – своя вера, а у мусульман – своя; а за совершившего несправедливость или преступление понесут вину только он сам и его семья».

В подобных выражениях излагались права и обязанности иудеев из других родов – наджжар, харис, саида, джушам, аус, саямба и шутайба. Далее следовал текст:

«И никто из иудеев не отправится на войну без разрешения Мухаммада;

Иудеи несут свои расходы, мусульмане – свои; но каждый помогает каждому против любого, кто нападет на сторонников этой грамоты;

Они обмениваются между собой добрым советом и наставлением, склоняют к благому, а не к злему;

Никто не таит подозрения против союзника, и всяческая помощь оказывается притесняемому».

В заключение излагались общие правила для всех жителей города:

«Йасриб святозаповедан (харам) для сторонников данной грамоты;

Покровительствуемый (джар) будет как покровительствующий: ни притесненным, ни притесняющим; но никакое покровительство не может быть обещано кому-либо от имени семьи без ее согласия;

Все дела или споры, угрожающие сторонникам данной грамоты, разрешаются обращением к Богу – всемогущ Он и превелик! – и к Мухаммаду, Его посланнику;

Ни курайшам, ни их союзникам покровительство не предоставляется;

Сторонники данной грамоты оказывают друг другу помощь против любого, кто нападет на Йасриб;

Всем мединцам, покидающим город или остающимся, жалуется безопасность, если только кто из них не сотворит неправды или греха;

Бог и посланник Его Мухаммад да пребудут покровителями всех, кто честно и исправно придерживается данной грамоты»¹.

¹ См. Сира: Жизнеописание пророка Мухаммада (углубленное изучение истории и культуры ислама) /Хрестоматия: в 2-х т. Т II, Ч. 1 / Авт.-сост. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Магариф, 2008. – С.11.

Понятийный аппарат диссертации

‘Идда – послеразводный период для женщины, равный 3 месяцам для женщин, чей муж жив, 4 месяцам для вдов и завершающийся для беременных с рождением ребенка.

‘Иша – ночная молитва, совершаемая после наступления полной темноты.

‘Урф – обычай, традиция, признанная легитимной с точки зрения исламских богословов.

‘Ушр – одна десятая часть урожая, выплачиваемая в качестве подаяния.

Акида – вероучение ислама, наука о догматах ислама.

ал-‘Илм аз-занни – предположительное знание, которое является основанием для вынесения богословского вердикта о желательности или нежелательности деяния. В основе этого знания обычно лежат неоднозначные священные тексты, переданные небольшим числом передатчиков (ахад).

ал-‘Илм ал-кат‘и – категоричное/точное знание, являющееся основанием для вынесения богословского вердикта об обязательности или запретности деяния. В основе этого знания обычно лежат однозначные священные тексты, переданные большим числом передатчиков (мутавафир).

Алим/улем – знаток исламского богословия.

ал-Маслаха ал-мурсала – вынесение богословского вердикта на основании полезности и предпочтительности деяния или явления для общества, в тех случаях, когда основные источники ислама, а также кийас и иджма‘ не содержат прямого указания.

Ахл ас-Сунна ва ал-джама‘а – последователи сунны и общины/сунниты.

Ахл китаб – последователи книги/священного писания, в основном иудеи и христиане.

Бид‘а – новшество, нововведение. Обычно исламское богословие делит его на «бид‘а хасана» («благое новшество») и «бид‘а сайи’а» («порочное (дурное) новшество»).

Дар ал-‘ахд/Дар ал-аман – территория договора/безопасности. Новый термин, рассматривающий возможность проживания мусульман вне мусульманского социума, государства, где мусульманам предоставляются права, равные с немусульманами, а также возможности для исполнения религиозных предписаний.

Дар ал-ислам – территория ислама/мира, исламского государства.

Дар ал-харб – территория войны, неисламского государства.

Дарурийат – крайне необходимые вещи и явления, без которых человеку грозит смерть.

Иджма‘ – единогласное мнение всех богословов одной исторической эпохи.

Иджтихад – это исчерпывающая попытка понять истинные принципы священного канонического права путем всесторонней аргументации. Эта аргументация должна основываться на Коране, сунне, согласном мнении мусульманской общины (иджме) и применении метода аналогии.

Ислах – улучшение, обновление, движение, ратующее социальные реформы, основной идеей которой обычно является необходимость приведения личной и общественной жизни в соответствие с Кораном и Сунной.

Иснад – цепочка передатчиков высказываний пророка Мухаммада или преданий о нем.

Истисхаб - рационалистический принцип в исламском праве, основа которого заключается в том, что «любые изменения не считаются наступившими, пока не обнаружатся ясные признаки этих изменений».

Истихсан - вынесение религиозного постановления, ведущего к отказу от решения по аналогии, которое признается более верным, чем последнее.

Ифта‘ – вынесение богословского заключения по вопросу, не раскрытому в Коране или Сунне.

Ихтийат/‘Азима – предпочтение наиболее сложного богословского вердикта из нескольких, высказанных по одному и тому же вопросу.

Кади – мусульманский судья.

Каул ас-сахаби – высказывание сподвижника.

Кийас – суждение по аналогии, цель которой на основе того, что известно из Корана или Сунны, вынести заключение о новой ситуации или явлении.

Куф’ – условие социального, экономического и др. равенства между супругами.

Мадрасат рай – школа богословия, допускающая использование рационального анализа в отношении священных текстов.

Мадрасат хадис – школа богословия, допускавшая вынесение вердикта только на основе текстов Корана или Сунны.

Мазхаб – религиозно правовая школа в области исламского права.

Миср - населенный пункт, где имеется глава (амир) и судья (кади), который осуществляет законоисполнение и исполняет уголовные наказания.

Мубах/халал – дозволенное. К этой категории относится все, что не входит в харам, или дозволенность которого прописана в основных источниках ислама.

Муджтахид – богослов, выносящий заключения по какому-либо вопросу, не раскрытому в основных источниках ислама.

Мукаллид – верующий, предпочитающий следовать за мнением религиозного авторитета.

Нисба - часть арабо-мусульманского имени, обозначающая генеалогическую, этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания и т. д.

Рави – передатчик предания.

Рай – суждение, применение рационального анализа текстов с целью вынесения богословского заключения.

Риба – ростовщичество.

Ривайат – предание, передача вести, обычно о словах, действиях и одобрениях пророка Мухаммада.

Рухса – предпочтение наиболее простого решения богословов, высказанных по одному и тому же вопросу.

Садд ли аз-зараи‘ – запрет на совершение какого-либо деяния, которое может стать причиной совершения другого запретного деяния.

Сахаба – сподвижник пророка Мухаммада. К таковым причисляются только те, кто лично встречался с Пророком, уверовал и оставался мусульманином до конца жизни.

Сунна – жизнеописание пророка Мухаммада, включающее его деяния, высказывания, одобрения действий сподвижников, описание личности и поведения.

Таби‘и – последователь, ученик сподвижника.

Таби‘и таби‘и – ученик последователя сподвижника пророка Мухаммада.

Таклид – следование за мнением религиозного авторитета.

Талфик – использование правовых заключений различных мазхабов относительно одной и той же ситуации.

Тарикат – духовный, суфийский орден.

Татарские богословы – знатоки мусульманского богословия конца XVIII - начала XX вв., имеющие нисбу Булгари, Казани, Курсави и другие, в которых упомянуты населенные пункты Волго-Уральского региона.

Тахсинийат – блага, улучшающие, облегчающие жизнь человека.

Усул ал-фикх (Основы исламского права) – наука о методологии вынесения богословских заключений.

Фард – обязательное деяние, оставление которого считается греховным, совершение – богоугодным, а непризнание исключает из числа верующих.

Фетва – заключение богослова по какому-либо вопросу, не раскрытому в Коране или Сунне.

Фикх – исламское право, свод законов, связанных с практикой богослужения, гражданским состоянием, экономическими взаимоотношениями, уголовными наказаниями и политическими связями.

Хаджийат – необходимые вещи и явления, отсутствие которых затрудняет жизнь человека.

Хадис – предание о жизни, высказываниях, согласиях, описании личности и поведения пророка Мухаммада.

Хадис (хабар) ахад - разновидность преданий, количество передатчиков в одном из звеньев, цепочки которого не достигает требуемого для ал-мутаватир.

Обычно, от одного до десяти. На основе такого предания формируется предположение.

Хадис (хабар) мутаватир – разновидность преданий, количество передатчиков в каждом из звеньев которого исключает возможность их сговора с целью лжи.

Харам – запретное, на основе однозначного текста Корана или хадиса мутаватир.

Хукм – богословское заключение, решение.

Хул‘ – развод по инициативе женщины.

Шариат – свод законов ислама, затрагивающих вопросы вероучения, практики и духовного самосовершенствования.

Шарх – толкование какого-либо краткого богословского трактата.

Шафак – вечернее зарево после захода солнца.

Шейх ал-ислам - титул высшего должностного лица по вопросам ислама в ряде исламских государств.