

А.Г.Хайрутдинов

МУСА ДЖАРУЛЛАХ
БИГИЕВ



Академия наук Республики Татарстан
Институт истории им. Ш.Марджани

А.Г. Хайрутдинов

МУСА ДЖАРУЛЛАХ БИГИЕВ



Казань 2005

де-
гу-
ро-
ор-
ли-
ро-
ич-
то-

ым
ль-
ус-
гу-
ых
ий,
ан
их,

ия-
и-
ие-
ое
из
й-
н-
я-
го

у-
о-
о-
й-
ны
в

УДК 297
ББК 86.38(2Рос-Тат)
X 15

Издание осуществлено по решению
Экспертного совета АН РТ при финансовой поддержке
фонда НИОКР РТ (грант № 01-1.12-217/2003(Ф))

Научный редактор: доктор философских наук *Я.Г.Абдуллин*

Рецензенты: доктор политических наук *Р.М.Мухаметшин*
кандидат философских наук *Л.И.Тухватулина*

Хайрутдинов А.Г.

X 15 Муса Джаруллах Бигиев. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. – 180 с.

ISBN 5-9690-0033-7

В монографии рассмотрены социально-философские воззрения выдающегося татарского мусульманского религиозного мыслителя-реформатора и общественно-го деятеля первой половины XX в. Мусы Джаруллаха Бигиева (1873-1949). Помимо представленного в книге биографического очерка о жизни и основных этапах творческой и общественной деятельности философа, автор останавливается на истории возникновения религиозно-реформаторских течений мысли в мусульманском мире вообще и в татарском исламе, в частности. В книге впервые приводятся результаты исследования социально-философских воззрений М.Бигиева, которые нашли свое наиболее яркое выражение в провозглашенном им гуманистическом учении о всеохватности божественного милосердия (рассматриваемого автором монографии как основа новой мировоззренческой парадигмы общества); о социобразующем потенциале исламского вероучения; о предложенной реформе мусульманской правовой системы как фундаментальной основы общественного устройства; мысли философа о месте и роли женщины в обществе.

Издание предназначено для широкого круга читателей: ученым-гуманитариям, востоковедам, студентам светских и религиозных учебных заведений, а также всем тем, кто интересуется историей мусульманской религиозно-философской мысли.

ISBN 5-9690-0033-7

© Хайрутдинов А.Г., 2005
© Издательство «Фэн», 2005
© Академия наук РТ, 2005



ВВЕДЕНИЕ

Новое тысячелетие обозначило остроту и злободневность целого ряда общечеловеческих проблем. Среди таковых актуальным является феномен конфликта цивилизаций. Считается, что противостояние между людьми естественно, и оно обретает новые формы и способы выражения. В этой связи возникает вопрос: неужели конфликт является неотъемлемой частью культуры и самой природой развития человеческого общества? Может быть в недрах различных человеческих культурных традиций существуют механизмы, способные предотвратить столкновения между людьми?

В этом свете актуальной проблемой, стоящей перед современным мировым сообществом, является исследование опыта различных культурно-цивилизационных традиций, существующих на планете. В русле данного процесса возрос интерес к исследованию в том числе и мусульманской культуры. В трудах ряда западных и отечественных исследователей XX века (М.Букаи, Дж.Дрейпер, И.Ю.Крачковский, Н.И.Конрад, Р.Ландау, Дж.Маккей, М.Уотт, У.Читтик и др.) признан вклад исламского мира в общечеловеческую сокровищницу духовных, научных, культурных и нравственно-этических ценностей.

Одним из перспективных направлений научной работы в настоящее время является исследование феномена мусульманского религиозного сознания как базисного элемента социального бытия исповедующих это учение народов, его эволюции и трансформации. Особое значение приобретает в этом плане *социально-философский анализ* названного феномена, поскольку в последние годы не только российское, но и мировое сообщество столкнулось с многочисленными антисоциальными, а то и откровенно антигуманными действиями, являющимися, в той или иной степени, порождением так называемого «мусульманского» религиозного сознания.

Перечисленные выше положения побуждают к дальнейшему изучению религиозно-реформаторской мысли исламских народов, которая на протяжении всей своей истории продолжала развивать и обогащать выдающиеся гуманистические традиции мыслителей мусульманского Востока. Мусульманские религиозные реформаторы приложили максимум своих творческих усилий для обнаружения в

исламском учении богатых возможностей последовательного обновления и усовершенствования мировоззренческой парадигмы в соответствии с требованиями изменяющейся социо-культурной реальности. Мировоззренческие находки мусульманских реформаторов представляют собой реальную идейную основу, на которой возможно построение будущего исламских народов, развивающегося в контексте мирового цивилизационного процесса. Данная проблематика имеет особую актуальность в российском культурном пространстве, где мусульманские народы издавна проживают в условиях преобладающего иноконфессионального окружения.

Российский ислам имеет богатые традиции религиозно-реформаторской мысли, которой присущ ярко выраженный социально-философский характер и высокая гуманистичность. Подлинный взлет татарской религиозно-реформаторской мысли произошел в период культурного возрождения нации на рубеже XIX-XX вв. Он характеризовался сменой традиционного мировоззрения новым миропониманием, был примечателен рациональным переосмыслением всех сторон человеческого бытия, в том числе и таких понятий, как религия, вера, знание, нравственность, этический идеал, добродетель. В эти годы началось осознание подлинной сути исламского учения, открывавшего пути взаимопонимания между народами и утверждавшего в поликонфессиональном обществе принципы мира, добрососедства и сотрудничества. Именно в этот период философско-богословские труды татарских религиозных реформаторов (Р.Фахреддин, З.Камали, М.Бигиев и др.) приобрели четко выраженное гуманистическое звучание, акцентированность на эффективное решение социальных и нравственных проблем, что позволяло вывести исламскую религию из состояния абстрактно-эзотерической оторванности от реалий общественного бытия.

Среди татарских религиозных реформаторов названного этапа особо следует выделить Мусу Джаруллаха Бигиева (1873-1949), воззрения которого звучат в духе лучших традиций мировой социально-философской мысли. Он прославился во всем мусульманском мире как оригинальный и смелый религиозный реформатор и философ-гуманист. М.Бигиев был признан его современниками как выдающийся мыслитель-теолог, которого называли «мусульманским Лютером». Выдвигаемые им идеи вызвали широкий общественный резонанс в среде мусульман не только России, но и всего исламского мира. Его творчество привлекало к себе внимание современных ему российских и западных ориенталистов.

Творчески развивая идеи выдающихся мыслителей исламского мира Ибн 'Араби, аль-Маари, Бистами, Руми, Хафиза, Саади и др., а также

своих предшественников религиозных реформаторов А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Ш.Марджани, Д.Афгани и М.'Абдо, он наиболее полно и последовательно выразил сам дух религиозного реформаторства. Впервые в истории ислама он перевел Коран на национальный (татарский) язык, предпринял меры по упрощению мусульманского культа. М.Бигиев радикально переосмыслил основные положения религиозной мифологии, которая, являясь основой мировоззрения его современников, сковывала дремлющие в человеке созидательные силы, обрекая его на бесцветную, апатичную жизнь в предвкушении райских блаженств в потустороннем мире. Он развивал идеал свободно мыслящего человека, социально активного индивидуума, адекватно оценивающего свое положение в мире и понимающего смысл своей жизни, строящего свое поведение и трудовую деятельность на принципиально новых мотивационных началах. Мыслитель обосновал свои идеи догматами исламской религии, рассматриваемой им как инструмент гармоничного обустройства личной, семейной, общественной и общечеловеческой жизни. Остаивая исламские ценности, он подверг уничтожающей критике модные в ту пору идеи К.Маркса, заявив буквально следующее: «Общество, вопреки учению Карла Маркса, состоит не из двух антагонистических классов, а из сотрудничающих между собой и помогающих друг другу различных классов».

Творческое наследие М.Бигиева, являвшегося одним из немногих ярких и оригинальных мыслителей татарского народа, представляет собой ценный теоретико-практический материал, способный показать способы решения как внутримусульманских, так и глобальных социально-политических и межцивилизационных проблем современной эпохи.

Несколько слов о степени изученности проблемы. Об исследованиях, посвященных татарской мусульманской социально-философской мысли, сложившейся в рамках религиозно-реформаторских течений, следует сказать особо. Ведущие специалисты, работающие в этой области, такие, как Я.Г.Абдуллин, Р.М.Амирханов, А.Н.Юзеев и др. признают, что общеполитическое наследие татарского народа до настоящего времени остается малоизученным, поскольку признание наукой арабо-мусульманской, а вместе с ней и татарской философии, традиционно разрабатывавшей теологические вопросы и проблематику, произошло лишь в 60-90-е годы XX в. (1). Работая в условиях жестких идеологических требований, предъявляемых к проблематике исследований в сфере татарской общественной мысли, отечественные специалисты были вынуждены концентрировать усилия на доказательстве «реакционности, ненаучности произведений, связанных с религией... ученые

искали в творчестве... мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме» (2). В результате, некоторые из исследователей заявляли о полном отсутствии у татарского народа ярковыраженной, ясно сформулированной научно-философской и общественно политической мысли до второй половины XIX века (3). Понятно, что в таких условиях об исследовании социально-философских аспектов татарского религиозно-реформаторства не могло идти и речи.

Произошедшие в российской общественной жизни кардинальные социально-политические перемены привели, в том числе и к смещению акцентов в научных исследованиях. Российский ислам и его историческая эволюция стали объектом непредвзятого научного изучения. В отечественном исламоведении наметилась тенденция к появлению трудов, посвященных исследованию различных аспектов этого феномена с новых методологических позиций (4). В них рассматривается широкий диапазон проблем, в которых социально-философская проблематика занимает либо главное место, либо исследуется наряду с другими вопросами. Данные работы предоставляют информационную базу для продолжения исследований социальных и философских аспектов татаро-мусульманской религиозно-реформаторской мысли. Первыми исследователями, поставившими цель изучения жизненного пути и идейного наследия татарского мыслителя, стали зарубежные ученые. Наиболее ранний труд, посвященный М.Бигиеву, был издан его современником татарским просветителем политэмигрантом А. Б.Таймасом в 1958 г. в Турции (5). Он носит биографический характер и в нем повествуется о личностных качествах М.Бигиева, что является наиболее ценной стороной этого произведения.

Еще одним исследованием жизненного пути и научного наследия М.Бигиева является работа современного турецкого ученого Мехмета Гёрмеца (6). Автор показал, насколько высоко оценивалась современниками роль М.Бигиева, которую он играл на арене мусульманской философской и богословской мысли начала XX в., привел оценки западных и мусульманских ученых, которые называли М.Бигиева не иначе, как основоположником реформаторского движения среди мусульман России, способным повлиять на весь мусульманский мир. Данный труд был задуман как научно-популярный очерк, и он дает возможность лишь поверхностно ознакомить читателя с жизнью, научной деятельностью и идеями одного из выдающихся мусульманских мыслителей первой половины XX в., а потому не может считаться специализированным научным исследованием, преследующим цель

произвести социально-философский анализ наследия М.Бигиева.

В ходе исследования активно использовался пласт газетно-журнальных публикаций, появившихся в русской и татарской периодической печати начала XX в. в качестве реакции на выступления М.Бигиева, а также критические труды, посвященные как опровержению идей татарского мыслителя, так их защите и поддержке (7).

В целом, социально-философские аспекты творчества М.Бигиева, являющиеся наиболее актуальными в свете глобальных межцивилизационных проблем современности, в перечисленных исследованиях не затрагивались.

В основу монографического исследования легли доступные автору сочинения М. Бигиева: его опубликованные труды и публикации в татарской прессе. Эти источники составляют ту часть его наследия, которую он создал в годы своей активной деятельности в России и СССР, в период с 1904 по 1923 гг. Лишь два из использованных в исследовании источников, относятся к трудам, которые М.Бигиев издал за границей (8).

Результаты данного исследования представляют собой информативный блок, необходимый для дальнейшего изучения татарской социально-философской мысли в ее религиозно-реформаторском преломлении. Материалы настоящего исследования могут быть использованы в курсах по истории арабо-мусульманской философии и в лекциях по истории татарской общественной мысли. Содержащиеся в работе положения и выводы могут способствовать также разрядке межконфессиональной напряженности, воплощению принципов мирного сосуществования и добрососедства между представителями различных этно-конфессиональных традиций, интеграции мусульманских народов в общечеловеческий цивилизационный процесс и др.

Муса Джаруллах Бигиев, несомненно, является ярчайшим представителем плеяды блистательных татарских религиозных мыслителей начала XX в., стремившихся воскресить дух и подлинные ценности ислама. Они боролись против мертвой, безжизненной псевдорелигиозности, охватившей и парализовавшей все плоскости социального развития мусульманской части человечества.

В свое время Муса Бигиев являлся едва ли не самым знаменитым в России знатоком исламских дисциплин. Он никогда не был «кабинетным» ученым, оторванным от реалий повседневности. М.Бигиев придавал решающее значение человеческому опыту. Он никогда не позволял себе отворачиваться от неопровержимых аргументов и доводов повседневности, сколь горькими бы они ни были. М.Бигиев прибли-

вился к пониманию того, что стагнация и упадок мусульманского мира во многом были вызваны именно тем, что люди отвернулись от реального опыта, фактов действительности, от вызовов жизни. Это приводило к тому, что когда вызовы жизни требовали от человека действий, люди предпочитали отвергать опыт, как нечто неправильное и искали спасения от проблем, погружаясь в совершение религиозных обрядов и надеясь на избавление от тягот в потусторонней жизни.

Итак, творчество М.Бигиева являет собой образец принципиально нового подхода к феномену личного и коллективного опыта. Татарский мыслитель осознал необходимость *принимать* вызовы в качестве первичного явления, а затем решать их в свете указаний, содержащихся в Писании и находить в этих вызовах то, что было заложено в них Богом с целью стимулирования дальнейшего развития человечества.

Теология была главной, но не единственной сферой интересов Мусы Бигиева. Он оставил значительный след в татарской и, в целом, в мусульманской журналистике как смелый публицист, статьи которого печатались в татарской и иностранной прессе, и как издатель, основавший как самостоятельно, так и в сотрудничестве с видными общественными деятелями той эпохи несколько татарских периодических изданий.

Статьи и выступления Мусы Бигиева всегда вызывали волну живой полемики и всегда становились событием в жизни мусульманской прессы как России, так и Османской империи. Часть мусульман воспринимала его идеи как руководство к действию и находила в них ответы на беспокоившие их вопросы. Другие активно выступали против М.Бигиева и всячески ему противодействовали. Ясно одно – мало кого из тогдашней читающей публики выступления М.Бигиева оставляли равнодушными.

Муса Джаруллах также оказался талантливым педагогом, лекциями которого заслушивались учащиеся медресе. Одинаково усердно он работал и с отдельными шакирдами, обучая их различным мусульманским наукам. Так, его воспитанниками являются Заки Валиди Тоган, ставший позже первым руководителем советской Башкирии, профессор Восточного факультета Ленинградского государственного университета Габдрахман Тагирджанов, преподававший арабский, персидский и турецкий языки, и видный советский арабист, автор одного из базовых учебников арабского языка, нашедшего широкое применение в языковых вузах Советского Союза Баки Закиевич Халидов.

Муса Бигиев был знатоком естественных и точных наук. Всю жизнь он питал особую любовь к математике и был одним из пер-

вых, кто мечтал внести точность математических выкладок в ткань социологических исследований. Муса Бигиев, судя по некоторым источникам, являлся действительным членом Российского астрономического общества и принимал активное участие в его научной деятельности, проводя астрономические наблюдения и совершая экспедиции с целью проведения различных исследований в полевых условиях. Следуя указаниям Корана, М.Бигиев с интересом наблюдал за окружающим миром и изучал жизнь природы. Результаты этих наблюдений и размышлений над природными явлениями часто обнаруживаются в его трудах.

Мусу Бигиева можно назвать социальным философом и проницательным политологом. В его эпоху такой науки не существовало, но к какой науке тогда отнести глубокий анализ современной ему внутри- и внешнеполитической ситуации, в которой оказалась Россия? К какой области современных наук отнести далеко идущие политические прогнозы Мусы Бигиева о судьбе всей человеческой цивилизации? М.Бигиев выступает как выдающийся политолог, говоря в самом начале 20-х, что за разрушение Османского государства, последнего Халифата, выполнявшего роль буфера, уравновешивавшего модернистские амбиции христианского Запада и традиционалистскую медлительность мусульманского Востока, Запад заплатит в будущем страшную цену и принесет огромные жертвы в водоворотах глобальных кризисов и на полях сражений новых мировых войн. Примечательно также и то, что в самом начале экспансии коммунизма он подверг уничтожающей критике постулаты марксизма и предсказал полный крах как самой идеологии, так и возникших на ее основе политических систем.

Отечественные исследователи советского периода характеризовали М.Бигиева как видного участника, идеолога и даже лидера процесса национального возрождения татарского народа. В этом они совершенно правы. Дело в том, что история общественной мысли татарского народа, пусть даже с позиций исторического материализма, изучалась на протяжении последних 70 лет. Понятно, что создаваемая на такой базе картина исторического развития отвечала требованиям коммунистической идеологии. Ученые, занимавшиеся этим вопросом, не могли не встречать в исторических документах имя Мусы Бигиева. И хотя заниматься его наследием было, фактически, запрещено, в умах ученых, все же, складывался определенный образ этого человека, формировалась картина, характеризующая его отношение к проблемам национального возрождения. И когда пали оковы коммунистической идеологии, имя М.Бигиева было возвращено в науч-

ный оборот, прежде всего, в качестве идеолога татарского национально-освободительного движения. Таким образом, признаем за неопровержимый факт, что Муса Бигиев был выдающимся деятелем национально-освободительной борьбы татарского народа.

Особый интерес представляет отношение М.Бигиева к Турции. Он горячо любил эту страну и принимал близко к сердцу все, что происходило в ней в то беспокойное время. Именно он пытался предостеречь власти Турции от опасности, которую несли проводимая ими политика уступок Западу и ограничения роли ислама в жизни новой Турции.

Муса Бигиев был талантливым литератором и переводчиком. Совершенное владение арабским, персидским, русским и турецким языками, восточной риторикой и культурой речи позволило ему едва ли не впервые познакомить своих соотечественников с наследием таких выдающихся мыслителей и поэтов как аль-Маари и Хафиз Ширази, переводя их поэтические сборники на татарский язык. Муса Бигиев великолепно знал древнюю арабскую и персидскую поэзию, восхищался ее стихотворным совершенством и глубиной мысли. Несмотря на то, что он не оставил собственных художественных произведений, о его литературных способностях можно судить по его трудам. Из них же можно получить представление о высоком уровне его филолого-лингвистических познаний. Муса Бигиев внимательно следил за развитием норм татарского литературного языка, переживал за этот процесс и написал ряд статей по данной проблеме. Но его интересовало не только развитие родного языка. Известно, что в 30-х годах ряд египетских литераторов и филологов выступили с идеей превращения разговорного арабского языка в нормативный литературный. Мусу Бигиева до глубины души затронули такие посягательства на статус любимого им арабского языка. В арабской прессе он опубликовал свое опровержение, не побоявшись вступить в противостояние с видными писателями, среди которых был и знаменитый египетский прозаик и основоположник современной египетской литературы Тауфик Хаким. Так татарский ученый Муса Бигиев внес свою лепту в дело защиты традиционно сложившегося арабского литературного языка – *фусха*. Если бы упомянутый процесс преобразований в арабском языке, начатый в Египте, получил дальнейшее развитие, то кто знает, может быть, сегодня арабы, проживающие в различных регионах арабского мира и не понимающие разговорных языков друг друга, были бы лишены объединяющего их всех в одну нацию общего литературного языка.

Итак, наследие Мусы Бигиева достойно самого пристального изучения специалистами-гуманитариями: философами, педагогами, ис-

ториками, филологами, литературоведами, политологами и др. Заслуженный деятель науки Российской Федерации и Республики Татарстан академик Я.Г.Абдуллин высказав идею о фундаментальной значимости наследия М.Бигиева, предложил основать отдельный институт для его всестороннего и глубокого изучения. Эта мысль признанного специалиста в области истории татарской общественной мысли, совершенно очевидно демонстрирует величие Мусы Бигиева как ученого и общественного деятеля.

Но, прежде всего, Муса Бигиев был выдающимся и признанным во всем мусульманском мире ученым-богословом, теологом и факихом, внесшим крупный вклад в развитие исламской богословской и философской мысли. Отголоски его идей нетрудно обнаружить в сочинениях современных духовных лидеров зарубежного мусульманского Востока. И лишь на родине идеи этого удивительного человека остаются пока малоизвестными.

В современном контексте становления многополярного мира изучение трудов Мусы Бигиева способно разрушить предрассудки и стереотипы, определяющие отношение современного читателя к мусульманской культуре. Наследие этого татарского философа и богослова представляет ценность еще и потому, что он высказывал идеи, способные, на наш взгляд, привести к положительному решению проблемы противостояния христианского Запада и мусульманского Востока.

Изучение работ М.Бигиева позволит получить более полное представление о процессах, протекавших в исламе в контексте событий конца XIX- начала XX вв., расширит наши знания об исламском учении, раскроет его непроявленные до сих пор потенции. Научные исследования, посвященные творчеству М.Бигиева, и публикация его трудов могут помочь российским мусульманам преодолеть вполне определенный комплекс неполноценности, берущий свои корни в характере взаимоотношений, существовавших между российскими властями и иноверцами-мусульманами, подкрепленный в дальнейшем воинствующим атеизмом советского периода и подпитываемый с трудом уступающей свои позиции в России европоцентристской историко-философской концепцией.

Богословско-философское наследие Мусы Бигиева способно помочь и мусульманскому сообществу определить свое место на арене всемирно-исторического процесса, показать ему подлинное величие и неизвестные донныне возможности исламского учения и его подлинное значение и предназначение.

В этом свете надеюсь, что эта книга станет для читателей не только первым знакомством с жизнью и творчеством этого выдающегося сына татарского народа, но и явится своеобразным введением в мир мусульманской богословской мысли и философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. / А.Н.Юзеев. – Казань, 2001. – С. 7.

2. Там же. – С. 7.

3. См.: *Фасеев К.Ф.* Из истории татарской передовой общественной мысли. Казань, 1955. – С. 23.

4. См.: *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976. – 319 с. *Амирханов Р.М.* Татарская социально-философская мысль средневековья XIII-сер. XVI века. Кн.1. – 124 с. Кн.2. – 111 с. Казань, 1993; его же: *Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.).* Казань, 2001. – 262 с.; *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. Казань, 2001. – 192 с.; *Мухаметшин Р.М.* Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань, 2003. – 303 с.; *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. Казань, 2003. – 207 с.

5. Названная работа переиздана в Казани в 1997 г. См.: *Таймас Г.-Б.* Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре /Төрәк теленнән тәрж. А.Кәримуллин. «Татар дин әһелләре» сериясе. Казан: Иман, 1997. – 55 б.).

6. См.: *Görmez M.* Musa Carullah Bigief. Ankara, 1992. – 228 s.

7. См.: *Фәхретдин Р.* Рәхмәт илаһия мәсьәләсе. Оренбург, 1910; *Нәжат гомуминең юклығы, яхүд хөлдүнең әбәдияты.* – Оренбург, 1910; *Sabri M.* Yeni İslam müctehidlerinin qıymmet ilmiyesi (Цит. по: *Görmez M.* Указ. соч. – С. 155); *Bâdiuzzaman S.N.* Lem'alar. Lem'a 28. (Цит. по.: *Görmez M.* Указ. соч. – С.161) и др. Подробный список приведен в разделе библиографии «Источники».

8. См.: *Бигиев М.* Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәясәти мәсьәләләр, тәдбирләр хакында. – Берлин: Kavianu, 1923 – 110 с.; и его же: *Корьән көрим аять кәримәләренәң нурлары хозурында хатын.* – Берлин: Zonna, 1933. – 109 с.



ГЛАВА I

БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Муса Бигиев, по сообщению его дочери Фатимы Тагиржановой, родился 6 января 1873 г. в Ростове-на-Дону. Но относительно года рождения М.Бигиева нет окончательной определенности. В своем письме Фатиху Каримову он писал, что точная дата рождения ему неизвестна. Он определяет ее приблизительно по дате постановки на военный учет в 1896 г. и называет ноябрь/декабрь 1875 г. (1). Кроме этого есть сообщения о 1874 и 1879 гг. его рождения (2). Местом рождения М.Бигиева историк И.Тагиров называет г. Чембар Пензенской губернии. Сам Муса Бигиев писал в уже упоминавшемся письме, что появился на свет в пути, в окрестностях города Новочеркаска, во время переезда своих родителей.

Его жизненный путь можно разделить на три основных этапа. Первый из них может быть охарактеризован как образовательный период. Он закончился в 1904 г. Тогда же начинался второй этап жизни М.Бигиева, который продлился вплоть до его эмиграции из СССР в 1930 г. В эти годы М.Бигиев получил известность в России как видный ученый, богослов, публицист и общественный деятель. Он написал десятки книг, прославился как своими публикациями в прессе, был активным участником процесса татарского национального возрождения. После революции 1917 г., поверив в большевистские лозунги о равноправии национальностей, М.Бигиев пытался найти пути сотрудничества с советским строем, испытал на себе «прелести» новых порядков – арест и заключение в тюрьму по идеологическим мотивам.

В 1930 г. начался третий этап его биографии. Будучи оторванным от родины, горячо любимой жены и детей, М.Бигиев продолжил свои религиозно-богословские исследования в исламских науках. До самой смерти он напряженно трудился и написал большое количество сочинений богословского характера, в большинстве своем, на арабском языке. Муса Бигиев покинул этот мир 12 ноября 1949 г. (3). Похоронен в столице Египта Каире.

§ 1. В поисках знаний

М.Бигиев рано остался без отца и заботы об образовании старшего сына Мухаммад Захира (ум. 1902) и младшего – Мусы легли на плечи их матери Фатимы Бигиевой. Фатима-ханум, являвшаяся очень религиозной и интеллигентной женщиной, хотела чтобы ее сыновья стали учеными в области религиозных наук и имели совершенное мусульманское воспитание. Но в Ростове-на-Дону, где они жили, не имелось среды, в которой было возможно достижение подобных целей. Ее следовало искать в далеких религиозных и научно-культурных центрах.

Все же, начальное религиозное образование Муса Бигиев получил от своей матери Фатимы-ханум, которая посвятила сына в основы исламского вероучения обучая по старым религиозным книгам. Достигнувший одиннадцатилетнего возраста Муса был отдан ею в Ростовский [на-Дону] Реальный Государственный лицей, но позже, следуя своему изначальному стремлению видеть сына знатоком исламских наук, Фатима-ханум отправила его в медресе Кюльбуе / Приозерное/ (медресе Апанаевых) Казани. В это время там уже учился старший брат Мусы Мухаммад Захир. Так, тринадцатилетний Муса впервые попал в Казань. Надо сказать, что ему не понравилась жизнь в медресе и он, возвратившись в Ростов-на-Дону, закончил прерванный курс обучения в лицее. Есть сведения, что юный Муса постигал мусульманские науки и в медресе Бахчисарая в Крыму, а также в медресе Ш.Марджани в Казани (4).

После окончания учебы в Ростове-на-Дону М.Бигиев отправился в Бухару. Это был не случайный выбор. Испокон веков татарские юноши, желавшие получить всесторонние знания в исламских науках, устремлялись в Среднюю Азию, в древние города Бухару, прославленную великим ученым-хадисоведом аль-Бухари, и Самарканд. Даже в старинных татарских колыбельных песнях, которые матери напевали своим детям, можно услышать об этих далеких городах-кладезях знаний и мудрости. В этих знаменитых на весь мусульманский мир медресе постигали мусульманскую мудрость пытливые молодые мусульмане из разных уголков исламского мира, в том числе и северных краев.

Муса Бигиев, не удовлетворившись общепринятыми методиками преподавания, проявил самостоятельность и сам выбирал себе учителей и наставников. Здесь он брал уроки арабского, персидского языка у одного из Коран-хафизов, изучил под его руководством столпы исламского учения. Одновременно он изучал мусульманское законодательство-фикх и философию у едва ли не единственных в то время в

Бухаре сторонников джадидского метода учителя-дамеллы Икрама-эфенди и дамеллы Ийваза. У дамеллы Шарифа-эфенди он изучал математику и астрономию. В эти годы Бигиев познакомился с наследием Эвклида, Пифагора и Архимеда. Позже Бигиев занялся изучением философских воззрений Р.Декарта и Р.Бэкона. Для своего учителя Мир Шарифа он переводил с русского языка на тюрки некоторые математические трактаты. Так были заложены основы его никогда не угасавшей в дальнейшем любви к математике.

Но все же атмосфера, царившая в среднеазиатских медресе и мектебах не понравилась Мусе-эфенди. Наверное, поэтому он, вернувшись в 1986 году в Россию, попытался поступить в одно из российских светских учебных заведений, но незнание латыни помешало ему осуществить задуманное. Судя по всему, Муса Бигиев поступал в одно из петербургских учебных заведений. И.Тагиров сообщает, что в 1901 г. он находился некоторое время в С-Петербурге, жил на Васильевском острове по адресу 55 линия, дом 5. 31 августа того же года он был арестован, привлечен к ответственности и отправлен в ссылку в Уфу. И только после окончания срока ссылки отправился за границу. Желание получить светское образование было таким сильным, что М.Бигиев решил попытать счастья там, где знания латыни не требовалось и отправился в Стамбул, где поступил в Инженерную школу. Но затем состоялась знаменательная встреча Бигиева с земляком – ростовчанином Мусой Акъегет-Задэ (1864-1923), который с 1892 г. преподавал в военном училище русский язык и экономику (5). Акъегет-Задэ предложил М.Бигиеву продолжить постижение мусульманских наук.

То, как поступил М.Бигиев, только что воплотивший в жизнь свою мечту о поступлении в высшее светское учебное заведение, необъяснимо ни с позиции логики, ни с рациональной точки зрения. Молодой Муса, который, судя по всему, совсем не желал становиться священнослужителем и который уже успел вкушать «радостей» жизни в застоявшейся со времен средневековья атмосфере медресе, вдруг резко изменил генеральное направление всей своей жизни и, оставив учебу в Инженерной школе, решил окупиться в религиозные науки. Позднее М.Бигиев написал об этом моменте своей жизни следующие слова: «В силу того, что рукою Всевышнего в сердце мое были брошены зерна любви к религиозным наукам, после приблизительно десяти лет, потраченных мною в религиозных медресе Казани и Мавераннахра, велением судьбы... и полный надежд я отправился в мусульманские страны» (6).

Действительно, в жизни каждого наступает момент, когда его касается длань Господа и человеку приходится совершать непростой

выбор между тем, что ему уверенно предлагает рассудок и тем, что ему едва слышно нашептывает сердце. Свое земное предназначение дано исполнить лишь тому, кто выбирает путь сердца, ибо сердце человека есть обитель духа, данного ему от Бога. И только дух способен вернуть человека в обитель Господа. М.Бигиев выбрал путь сердца. Нет сомнения в том, что поступи он иначе и стань инженером, как мечтал, то мы сейчас не знали бы даже о том, что когда-то жил такой человек как Муса Бигиев, а история исламской философии не досчиталась бы одного из своих выдающихся и оригинальных мыслителей.

Итак, выбор был сделан.

Вскоре выяснилось, что турецкие религиозные учебные заведения не способны удовлетворить пытливого Мусу. Еще бы, ведь к его сердцу прикоснулся Бог и молодой искатель ответил ему! Разве такой успокоится, читая пыльные книги в сумрачных читальнях? Бог – это жизнь и жизнь звала Мусу в путь, на поиск истины, на поиск правды.

Так Муса Бигиев отправился в свое долгое странствие по мусульманскому Востоку в поисках знаний.

Турецкий исследователь жизненного пути М.Бигиева М.Гёрмес установил, что Муса Бигиев обучался в Египте, Хиджазе (ныне входит в состав Саудовской Аравии), Индии, Сирии. Имеются сообщения и о том, что он учился также в Крыму, но собственные воспоминания М.Бигиева опровергают последнее.

В общей сложности М.Бигиев провел за рубежом около пяти-шести лет. За это время он успел побывать студентом в знаменитом исламском университете аль-Азхар, действующем с 972 г. и являющимся ровесником города Каира. Учась в аль-Азхаре он имел возможность пообщаться с выдающимся мусульманским религиозным реформатором XIX века Мухаммадом 'Абдо (1849-1905) и посещать его лекции. Кроме этого Муса Бигиев активно работал в Национальной библиотеке Египта, где приступил к изучению истории Корана. Это было следствием того, что он уже успел разочароваться в египетской системе мусульманского образования и поэтому старался больше заниматься самостоятельно.

Из Египта М.Бигиев отправился в мусульманское паломничество хаджж и два года провел в Хиджазе – исторической области, в которой находятся две главных мусульманских святыни Мекка и Медина. М.Бигиев посещал здесь занятия ведущих богословов и теологов. После этого он отправился в далекую и сказочную Индию. В этой стране Муса Бигиев прожил около полугода в предместье Дийабенд рядом с

городом Сахаранпур (ныне территория штата Уттар-Прадеш на севере Индии). Он общался с индийскими знатоками ислама, приступил к изучению языка индуистских священных писаний санскрита и самих древних книг, в частности Махабхараты. К изучению священных книг индуизма М.Бигиев вернулся много позже, в годы эмиграции.

После Индии Муса вернулся в Египет, где продолжил исследовательскую работу в Национальной библиотеке. После почти трехлетнего пребывания в Каире Муса Бигиев отправился на Ближний Восток для того, чтобы познакомиться с мусульманскими учебными заведениями Бейрута. После пребывания в Бейруте М.Бигиев направился в Сирию. Не имея денег на проезд транспортом, он прошел путь из Бейрута в эту древнюю страну, называемую по-арабски аль-Шам, пешком. В Сирии он также знакомился с местными учеными и постановкой учебного процесса в местных медресе. Пройдя большие расстояния, посетив множество стран и обретя многочисленных друзей в среде мусульманской ученой интеллигенции, в 1904 г. Муса Бигиев вернулся в Россию. Так закончился образовательный этап его жизни.

Позже Муса Бигиев написал, что на родину он вернулся крайне удрученным, увидев в каком плачевном положении находится мусульманская наука по всему миру. Он воочию убедился в том, что религиозные науки являются самым малым из того, что преподается в мусульманских религиозных учебных заведениях. Он писал: «Полный больших надежд я путешествовал по исламскому миру, посетил Бухару, Турцию, Египет, Хиджаз, Индию и Сирию. Я повидал все религиозные медресе. Но, к сожалению, в конце концов вернулся на родину неудовлетворенным и совершенно разочарованным» (7).

§ 2. Через две революции

Второй этап деятельности Мусы Бигиева начался в 1904 г. и продолжился до 1930 года. В эти годы он получил известность как пламенный публицист и великолепный ученый-богослов, вдохнувший жизнь в мир закоснелой мусульманской мысли. Его друг А.Баттал-Таймас писал позже, что сразу же по возвращении М.Бигиева в Ростов-на-Дону местные духовные лидеры мусульманской общины предложили ему возглавить крупный мусульманский приход-махалля, а также предоставили место преподавателя в одном известном медресе. М.Бигиев не принял этих заманчивых предложений. Он направился в С.-Петербург и поступил на юридический факультет университета (8). Однако есть информация о том, что он стал студентом естественно-философского факультета (9). В дальнейшем, вплоть до эмиграции из

СССР в 1930 г. жизнь Мусы Бигиева была связана с городом на Неве. Здесь он имел свою типографию, самостоятельно разработал арабский шрифт и печатал на нем свои книги. А его семья в силу сложного материального положения до 1917 г. жила в г. Чистополе Казанской губернии (10).

После начала революционных событий 1905 г. М.Бигиев волился в политическое движение российских мусульман. В эти годы он вместе с известным прогрессивным религиозным деятелем, издателем и публицистом Абдрашидом Ибрагимовым (1857-1944) основал и издавал газету «Ульфет» выходившую в Петербурге с 1905 по 1907 гг. Кроме этого Муса Бигиев принимал активное участие в работе съездов российских мусульман. Он знакомил российских мусульман с материалами этих форумов на страницах печати. Так, в газете «Ульфет» в 1905-1906 гг. за его подписью вышло около десятка статей, отражающих ход работы мусульманских конгрессов. Помимо этого в 1906 г. М.Бигиев выпустил три сборника документов мусульманских конгрессов: «Русия моселманнары иттифакынын программы» (Программа союза российских мусульман) (СПб., 1906), «Русия моселманнарынын өченче нәдвәсе» (третий съезд российских мусульман) (Казань, 1906), «Русия моселманнарынын оченче нәдвәсенен забыт жәридәләре» (Протоколы Третьего съезда российских мусульман) (Казань, 1906). Кроме этого он писал статьи и на общеполитические темы, освещал вопросы мусульманской морали и воспитания и другие темы. Таким образом, имя М.Бигиева становилось известным в среде российской мусульманской общественности.

В годы реакции, наступившей после революционных событий 1905-1907 гг. газета «Ульфет» была закрыта. М.Бигиев сконцентрировался на своих богословских, философских, общественных и филологических исследованиях. Первый его труд под названием «Тарих аль-Кур'ан ва аль-Масахиф» (История Корана и Свитков) вышел в свет в 1905 г. Работу над ним он начал еще, будучи студентом исламского университета аль-Азхар. Это был плод его самостоятельных исследований в залах Египетской Национальной библиотеки. Этот небольшой, объемом всего в 40 страниц труд, был написан на хорошем литературном арабском языке. Интересно, что это сочинение Мусы Бигиева нашло своего читателя и за рубежом – в 1907 г. оно было перепечатано в египетском журнале «аль-Манар», редактором которого был Мухаммад 'Абдо.

В годы реакции М.Бигиев активно публиковался на страницах таких изданий как «Вақыт», «аль-'Аср аль-Джадид» и «аль-Тилмиз». По

свидетельствам современников, публикуемые им статьи обычно становились событием и оказывали большое влияние на становление свободомыслия в среде мусульман.

В 1908 г. Муса Бигиев приехал в Казань. Он снял комнату на втором этаже дома, где размещалась редакция газеты «Ислах». Здесь он познакомился с хозяином издательства «Шәрәк китапханәсе» (Восточная библиотека) Ахмадом Исхаки. Благодаря этому знакомству М.Бигиев получил возможность публиковать свои книги. Одним из первых трудов, изданных здесь, стал сделанный им перевод сборника стихов выдающегося средневекового мыслителя Абу аль-'Али аль-Маари (973-1058) «аль-Лузумият» (Обязательность необязательного). Посредством этого произведения М.Бигиев донес до российских мусульман идеи мусульманского философа, отличавшегося свободомыслием и не скованного мертвыми религиозными догмами. Мысли, изложенные М.Бигиевым в этой книге, и пропагандирование им свободолобивых идей выдающегося мусульманского мыслителя эпохи средневековья были восприняты прогрессивно мыслящей частью мусульманской общности как ответы на многие, не дающие им покоя вопросы современности (11). Во вступительном слове к этой книге М.Бигиев коснулся таких злободневных вопросов как отсталость и неэффективность мусульманской системы образования, неприятие новых веяний и прогрессивных перемен со стороны традиционалистов и т.д.

Кроме этого М.Бигиев выпустил комментарии к известным трудам двух средневековых мусульманских богословов аль-Джезери (753-833) и аль-Шатиби (ум. 509 г. хиджры), что подняло его авторитет знатока исламских наук и арабского языка. Книги увидели свет в Оренбурге и Казани в 1908 г.

В 1909 г. М.Бигиев переиздал первую в исламской истории книгу по хадисоведению «аль-Муватта'», написанную основоположником одной из мусульманских правовых школ-мазхабов имамом Маликом. Эта книга до появления известных сборников хадисов имама Бухари и Муслима признавалась вторым источником шариата после Корана. В честь появления перевода древнего трактата журнал «Шура» опубликовал на своих страницах рецензию, в которой выражалась надежда, что этот труд станет верным средством привлечения внимания российских имамов к науке хадисоведения. Данный труд еще более поднял авторитет М.Бигиева в глазах российских мусульман.

Нельзя обойти вниманием переведенный и изданный М.Бигиевым в 1905 г. богословский трактат под названием «аль-Муафакат» (полное название: Рисалия муфрада 'алия усуль аль-Муафакат /Оригиналь-

ный трактат по методам согласования позиций мазхабов). Кроме самого перевода (который мне не удалось найти), он написал к этой книге предисловие «әл-Муәфәкәт мәкаддимәсе», которое в качестве отдельной книги было напечатано в 1909 г. в Казани. «аль-Муафакат» (полное название: аль-Муафакат фи аль-усуль /Трактат по методам согласования источников/) принадлежал перу андалузского имама Абу Исхака Ибрагима Ибн Мусы аль-Шатиби (ум 790 г. хиджры) и был посвящен вопросам согласования правовых установок между мазхабами имамов Абу Ханифы и Малика. В рецензии журнала «Шура» отмечалось, что это был «долгожданный и полезный труд», а относительно вступительного слова М.Бигиева к данной книге сообщалось, что оно может считаться предисловием не только к «аль-Муафакат», но и введением ко всему «усуль аль-фикъх» (т.е. по теории и методологии мусульманского права), а также руководством для шакирдов, постигающих мусульманские науки (12). Предлагая этот труд вниманию мусульман, М.Бигиев стремился показать совершенство мусульманского законодательства, которое, по его мнению, прекрасно отражено в «аль-Муафакат». Он заявил, что современное мусульманское правотворчество лишено той свободы и живости, которое оно должно было бы иметь при подобающем отношении к источникам мусульманского права. Он утверждал, что игнорирование заложенных в Коране и Сунне возможностей привело к отставанию и отдалению мусульманского права от реалий жизни. М.Бигиев пришел к такому выводу: «По моему мнению, истоки этих изъянов лежат в нашем понимании и отношении к Корану и Сунне, которые являются основой основ шариата... Если и есть в мире ислама книга, способная быть источником по основам фикъха в истинном значении этого понятия, то это только «аль-Муафакат». «аль-Муафакат» раскрывает законотворческие цели Корана и Сунны в самом широком виде, уделяет самое пристальное внимание естественным и второстепенным нуждам человека. ... Любую проблему освещая свободно и широко, предлагает незакрепощенный подход думающим людям, ограничивая его только лишь рамками разума. Если и достигнут наши науки по фикъху и тафсиру высот совершенства, то только таким образом» (13). Нельзя не отметить сочинение М.Бигиева под названием «Әдәбият гарабия илә голум исламия» /Арабская литература и исламские науки/ (1908 г.). Здесь он, в частности, критиковал как систему мусульманского образования, с которой непосредственно познакомился в годы, проведенные им в Бухаре и в других странах мусульманского Востока, так и источники, по которым велся образовательный процесс. Его

выводы оказались жесткими. М.Бигиев прямо писал на страницах этой книги: «Мы в «религиозных медресе» из детей мусульман делали совершенных безбожников-кяфиров» (14). Этот труд был переведен на татарский язык и издан в казанском издательстве Иман в 2000 г.

В этом сочинении Муса Бигиев весьма критически высказался в отношении роли, которую сыграло древнегреческое философское наследие в развитии мусульманской мысли. Он, в частности, отмечал негативное влияние древнегреческой мифологии и философии на мусульманскую теологию и писал, что в результате такого обучения из стен мусульманских религиозных медресе выходили люди совершенно несведущие ни в мусульманских науках, ни в трудах мусульманских ученых. М.Бигиев призвал повернуться лицом к научному и литературному наследию мусульманских народов, чтобы использовать вложенные в них знания в деле возрождения ислама.

В том же 1909 г. М.Бигиев выступил перед казанской мусульманской общественностью с заявлением о многочисленных ошибках, обнаруженных им в типографских изданиях Корана. Вскоре была выпущена брошюра под названием «Тасхих хатт расм аль-Кур'ан» /Исправление типографских ошибок в Коране/, на страницах которой подробно изложены все события, связанные с этим выступлением молодого ученого.

К данной проблеме в свое время обращался и Ш.Марджани (1818-1889), написавший по этому вопросу трактат «Тасхих Мусхаф» /Исправление Священного Писания/.

Судя по сообщениям видного татарского публициста Сагита Рамиева, который освещал в печати развитие ситуации вокруг поднятого М.Бигиевым вопроса, состоялось два заседания, проводившиеся в доме Юнусова (Казань) 7 и 21 февраля. Рамиев сообщает, что на слушаниях присутствовало огромное количество народа (более трехсот человек на каждом из них) (15).

Поднятая Бигиевым проблема типографских ошибок в казанских изданиях Корана оказалась настолько актуальной, что в Казани была создана специальная комиссия по проверке ошибок, на которые он указал. Данная комиссия, в составе которой было 10 человек, работала с марта по июнь 1909 г. Она обнаружила, что кроме казанских изданий Корана ошибки имеются в Стамбульских, Каирских и индийских изданиях. Как следствие, комиссия выступила со специальным обращением к мусульманским ученым зарубежья, в котором привлекла их внимание к данной проблеме (16).

Благодаря активной издательской деятельности и смелым выступлениям перед мусульманской общественностью имя М.Бигиева было у всех на устах.

Из всего сказанного видно, что за период с 1905 по 1910 гг. Муса Бигиев успел заявить о себе как об оригинальном богослове, обладавшим собственным видением мусульманской действительности, пламенном публицисте, великолепном знатоке арабского языка, активном деятеле национального возрождения, мыслителе, критически воспринимающим мусульманскую действительность и делающим реальные шаги на пути преодоления ее многовековой отсталости и упадка. Он показал, что готов напряженно трудиться, чтобы привести в жизнь мусульман свет истинного ислама и блага многовековой мусульманской мудрости, освобожденные от искажающих их наслоений более поздних времен.

Словом, к 1910 г. Муса Бигиев стал известным и уважаемым в среде российских мусульман. Вот что писал известный публицист Н.Агаев по поводу начала публикаций М.Бигиева на страницах «Шура»: «За дело украшения журнала взялся очень уважаемый автор. По этому поводу я поздравляю всех читателей «Шура» (17).

В 1909 г. Муса Бигиев принял предложение руководства оренбургского медресе «Хусаиния» прочитать его слушателям курс истории религий. Бигиева назначили преподавателем и помощником ректора медресе. Кроме истории религий он читал лекции по истории арабского языка и литературы, фикьху и психологии. В общей сложности Муса Бигиев имел тридцатичасовую нагрузку в неделю и вел самые важные предметы (18).

На занятиях по истории религий Муса Бигиев познакомил шакирдов с идеей об универсальности, всеохватности божественной милости. Заявив, что все религии истинны, он выступил с утверждением, что все люди будут прощены Аллахом, независимо от того, какой веры они придерживались при жизни. Следовательно, описываемые в Коране адские муки, как и сама геенна, не вечны.

Такие мысли высказывались еще в первые десятилетия мусульманской эры ближайшими сподвижниками пророка Мухаммада. Позже эта тема обсуждалась мусульманскими учеными: об этом писали такие крупные мыслители средневековья как Мухитдин Ибн аль-'Араби (1164-1240) и аль-Маари, Ибн Таймия (1263-1328) и Ибн аль-Кайим аль-Джаузия (ум. 1350). Да и сам Муса Бигиев, доказывая свои идеи, обращался к наследию целой когорты мусульманских ученых, которые придерживались или склонялись к такой трактовке божественной

милости. Интересно, что тема всеохватности божественной милости привлекала внимание и христианских мыслителей. Так В.В.Бартольд писал, что «Мистика приводила и христиан... к убеждению, что благодать Божья, единственный источник спасения, доступна людям всех религий, даже иудеям и сарацинам...» (19).

Действительно, поднятая М.Бигиевым проблема свойств божественной милости была далеко не нова, она носила общечеловеческий характер и не могла быть ограничена рамками того или иного религиозного учения.

Ряд преподавателей медресе, а затем и мусульманская общественность, узнавшая о заявлении М.Бигиева из опубликованных им в журнале «Шура» лекций по истории религий, оказались не готовыми принять такие идеи. Татарская, а позже и османская пресса стала ареной ожесточенных споров вокруг поднятого М.Бигиевым вопроса. У этой идеи нашлись как горячие сторонники, так и непримиримые противники. Не остался в стороне и издатель знаменитой общетюркской газеты «Тарджуман» Исмаил Гаспринский. На ее страницах он посоветовал М.Бигиеву не заниматься творчеством, а преподавать историю религий в русле, проложенном турецким ученым Ахмадом Мидхатом (1844-1912). Классик татарской поэзии Габдулла Тукай, которому стало известно о полемических баталиях вокруг поднятого М.Бигиевым вопроса, посвятил ему иронически-шутливое стихотворение «Зур бәшарәт» /Великая радость/ (1910), высмеивая идею всеохватности и неизбежности божественного милосердия, высказанную М.Бигиевым.

Особенно усердствовал в нападках на Мусу Бигиева традиционалистский еженедельник «Дин вә Мәгыйшәт». Только за первые четыре месяца 1910 г. он опубликовал на своих страницах более сорока яростных опровержений в его адрес. «Дин вә Мәгыйшәт» был одинок в своем протесте против выступления М.Бигиева. Основная масса татарской печати единодушно осудила позицию этого журнала (20).

Однако, на стороне хулителей, к сожалению, оказались и попечители медресе «Хусаиния». Муса Бигиев был вынужден подать прошение об отставке и прекратить преподавание. Он не поменял этого своего решения даже после того, как попечители медресе, смущенные единодушным порывом шакирдов, выступивших в защиту своего любимого преподавателя, выступили с официальным обращением к М.Бигиеву с просьбой возобновить преподавание. Подробнее об этом событии в жизни Мусы Бигиева можно прочитать в моей статье «Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости» (21). Кроме этого рекомендую познакомиться с переводом книги М.Бигиева «Свидетельства

божественного милосердия» на татарский язык, выполненным мною и изданным в издательстве КГУ в 1999 г. (22).

В 1910 г. вышли в свет еще несколько книг Мусы Бигиева. Среди них «Каваид фикъхия» /Правила мусульманского законотворчества/, издававшийся в Казани в 1910 и 1927 гг. Этот труд вызвал очередную волну полемики на страницах мусульманской прессы.

В 1910 г. году в Оренбурге вышло толкование М.Бигиева к книге Абу Мухаммада Ибн Фирруха аль-Шатиби (538-590) об аятах и сурах Корана под названием «Шарх назмат аз-захр» /Комментарий о подсчете благословенных аятов/.

В продолжающемся сотрудничестве с татарским книгоиздателем А.Исхаки М.Бигиев также выпустил в свет перевод сборника стихов выдающегося средневекового персидского поэта-мистика Хафиза Ширази «Диван-е Хафиз тәржемәсе» (Казань, 1912). Наконец в том же году он опубликовал книгу «Шәригәтә ни өчен розяне игътибар итмеш?» /Почему шариат устанавливает лунное летосчисление?/, в которой самым подробным образом, с применением своих глубоких познаний в астрономии и математике, рассказывает о различных системах летосчисления, ведет речь об отношении шариата к солнечному календарю, затрагивает многие другие вопросы. Журнал «Шура» в рецензии на эту книгу отмечал, что этот научно-популярный труд, несомненно, полезен и достоин того, чтобы оказаться в библиотеках читателей.

Летом 1910 г., М.Бигиев совершил поездку в Финляндию, где в области северного полярного круга в дни солнцестояния наблюдал картину незаходящего Солнца. После этого путешествия он написал свою знаменитую работу «Озын көннәрдә рузә» /Пост в длинные дни/. Этот его труд, вызвав волну полемики на страницах мусульманской прессы, стал еще одним событием в жизни мусульманской общественности.

Первая часть названной книги представляет собой описание путешествия и является, практически, самостоятельным художественным произведением в жанре путевых заметок – *сафарнамэ*, что характеризует М.Бигиева как талантливого литератора. Далее в произведении идет речь о посте в условиях высоких широт, о возникающих при этом проблемах и ставится вопрос об обязательности его для мусульман Севера, когда он приходится на период белых ночей.

Об этой работе М.Бигиева русский журнал «Мир Ислама» писал следующее: «Книга Мусы Бигиева... написана очень талантливо. Язык ее, за исключением некоторых свойственных автору форм, почти османский, лишь с минимальной примесью арабских и персидских слов,

что делает текст понятным для огромного большинства мусульман России и Турции» (23).

В 1911 г. М.Бигиев выпустил в свет написанные им в бытность преподавателем в Хусаинии и публиковавшиеся на страницах журнала «Шура» статьи о всеохватности Божьей милости: «Рәхмәт илаһия борһанлары» /Доказательства божественной милости/ и «Инсаннарның гакыйдә илаһияларына бер назар» /Взгляд на верование людей в божество/ (Оренбург). Эти книги встретили у читателей самый различный прием. «Мир Ислама» сообщал: «Прогрессивно-националистический лагерь мусульманской печати России приветствует появление каждой из книг Бигиева с шумным одобрением» (24). Помимо этого татарская и османская пресса полна была сообщениями о выходе этих книг и рецензиями на них. Журнал «Türk Yurdu» писал «Наконец-то появился ученый в России, который своими сочинениями приобрел себе всеобщую известность. Это Муса Бигиев. Нет сомнения в том, что он является истинным новатором в исламе... консервативный лагерь русских мусульман объявил Мусе Бигиеву и особенно его книге «Озын көннәрдә рузә» беспощадную войну» (25).

Книги М.Бигиева, на страницах которых происходило формирование теоретических основ нового понимания исламской догматики, несомненно, были весьма значительным явлением в культурной жизни мусульманского мира. Так, следивший за развитием ситуации вокруг М.Бигиева журнал «Мир Ислама» писал: «Сочинения Мусы Бигиева стали вдруг... предметом особого внимания. Идеи татарского философа все больше и больше начали распространяться среди константинопольских мусульман. Его смелая критика старых толкований... начали нравиться очень многим». По этой причине не удивляет появление сообщения в турецкой газете «Танин» от 25 марта 1913 г., где говорится о принятии духовным главой османских мусульман шейх-аль-исламом Мустафой Сабри особой резолюции, содержащей повеление о запрете книг Мусы Бигиева «Рәхмәт илаһия борһанлары» /Доказательства божественной милости/, «Инсаннарның гакыйдә илаһияларына бер назар»/Взгляд на верование людей в божество/, «Озын көннәрдә рузә» /Пост в длинные дни/ и «Каваид фикъхия» /Правила мусульманского законотворчества/. В резолюции говорилось, что эти книги содержат в себе ереси и что написаны они с целью ввести мусульман в заблуждение. В результате предпринятых Мустафой Сабри мер многократно возрос интерес читающей турецкой общественности к запрещенным книгам. Книготорговцы были буквально завалены заказами на книги татарского мыслителя, спрос на них стал, по-

истине, ажиотажным. В конце концов, духовный лидер османских мусульман, осознав свою ошибку, вскоре аннулировал свой указ (26).

В 1912 г. М.Бигиев опубликовал цикл статей под общим названием «Халык назарына берничә мәсьәлә» /Несколько вопросов вниманию народа/, в котором затрагивает некоторые из назревших проблем. Диапазон интересов автора был очень широк: здесь и размышления о причинах упадка исламской цивилизации, попытки определить задачи национальной литературы в свете современных перемен, чисто лингвистические исследования об отдельных моментах татарской грамматики. Кроме этого автор подвел итог нескольким годам своей деятельности, перечислив поставленные им вопросы и еще раз остановившись на их важности и актуальности.

В 1912 г. татарские общественные деятели и представители интеллигенции, проживающие в Петербурге, решили пригласить в столицу всенародно любимого татарского поэта Габдуллу Тукая. Письмо с приглашением написал Муса Бигиев. Предполагалось назначить Г.Тукая редактором создаваемой здесь мусульманской газеты «Хабар». Г.Тукай приехал в Петербург в 20-х числах апреля 1912 г. и некоторое время прожил на квартире Мусы Бигиева (27). Смертельно больной поэт тяжело переносил пребывание в квартире М.Бигиева. Любившему уединение и покой поэту не нравилось, что в доме всегда находилось много посетителей среди которых были видные петербургские татары, ученики М.Бигиева и татарские девушки-курсистки, приходившие на занятия к супруге М.Бигиева Асьме-ханум. Посетители изъявляли желание выразить свое признание национальному поэту, а это в свою очередь вынуждало Г.Тукая поддерживать беседу с незнакомыми людьми, что очень угнетало его. Вскоре Г.Тукай, воспользовавшись отсутствием хозяев, без предупреждения съехал с квартиры Бигиевых и поселился в гостинице.

Из воспоминаний Г.Тукая о пребывании в Петербурге, мы можем узнать некоторые факты из жизни Мусы Бигиева. Наиболее интересны в этом отношении сведения о режиме работы татарского богослова. При изучении деятельности М.Бигиева невозможно не удивиться его работоспособности, ведь за очень короткий промежуток времени он успевал писать оригинальные трактаты, публиковаться в прессе, заниматься переводами восточной поэзии, следить за событиями в общественной жизни России, много ездить по стране, активно участвуя в жизни российских мусульман и исламского мира, в целом. Для того, чтобы успевать делать столько дел нужно было подчинить себя очень жесткому, если не жестокому графику работы. Оказалось,

что М.Бигиев работал именно в таком режиме: Г.Тукай вспоминал, что он даже пищу принимал не отрываясь от письменного стола, заваленного бумагами.

В 1914 г. М.Бигиев написал два критических сочинения «Мулахаз» /Размышление/ и «Бөек мәузугъларда уфак фикерләр» /Небольшие мысли о больших вопросах/, в которых критикует труды известных татарских религиозных мыслителей и общественных деятелей Р.Фахреддина и З.Камали (1873-1942). Эти сочинения позволяют выяснить отношение М.Бигиева к многочисленным вопросам мусульманского богословия и права.

В 1915 г. М.Бигиев издал сборник под названием «Ислахат әсаслары» /Основы реформирования/. В него вошли документы мусульманских форумов, проходивших в 1904-1905 гг., но этот его сборник не вышел в продажу из-за политических преследований. На следующий год в свет выходят его фундаментальные труды «Зәкят» /Закят/ и «Шәригать әсаслары» /Основы шариата/. Кроме этого он перевел на татарский язык и издал сборник российских законов «Хокук әсасий» /Основной закон/.

После февральской революции 1917 г., которую М.Бигиев, как следует из написанного им предисловия к своей книге «Шәригать әсаслары» (Основы шариата), встретил с восторгом, он успел издать сборник документов проведенного в мае того же года Всероссийского Конгресса мусульман. Последним из известных нам и изданных в России трудов М.Бигиева является двухтомник «Фикъх аль-Кур'ан» /Кораническое законодательство/. Большевицкий переворот не испугал М.Бигиева. Он был введен в заблуждение большевистскими лозунгами о свободе национального самоопределения для всех народов бывшей империи. Полный светлых надежд он основал и возглавил работу нового печатного органа — газеты «аль-Минбар», целью которой ставилось служение интересам провозглашенной (в русле заявлений большевиков) в 1917 г. национально-культурной автономии (28). В том же году Мусе Бигиеву было присвоено звание военного священника — ахунда петроградской Соборной мечети (29).

В годы, когда полыхал огонь гражданской войны, Муса Джаруллах практически безвыездно жил в Петербурге и лишь изредка посещал Москву. В это время в его доме в течение шести месяцев гостил индийский ученый и писатель Мавляна Баракатуллах, который находился в России в силу некоторых причин политического характера, вынудивших его покинуть свою родину. В эти же годы Муса Бигиев имел возможность общаться с такими видными индийскими мусуль-

манскими лидерами как Мавляна 'Убайдуллах, Абу Саид аль-'Араби, Мавляна 'Абдуррабб, М.'Абдулджаббар, Раджа Пюртаб, высланными из Индии английскими колониальными властями (30).

Кроме этого, Муса Бигиев работал над созданием совершенно новой программы для мусульманских учебных заведений и вплотную занимался вопросами открытия своего медресе. Но этого ему не суждено было сделать. Отметим, что позже, когда он жил в Китае и Турции, попытки открыть свое медресе также потерпели неудачу.казалось, что этой цели он достиг, наконец, будучи в Индии в 1946 г., но здесь ему помешала болезнь. 16-20 сентября 1920 года Муса Бигиев принял участие в работе Уфимского съезда мусульман, который собрал тысячи женщин и мужчин. На этом съезде после бесед с З.Камали и муфтием Крыма Ибрагимом-эфенди Муса Джаруллах официально объявил о подчинении российских мусульман Халифату. Эта тема получила продолжение в небольшом, но очень важном и претенциозном произведении М.Бигиева «Türkiye Büyük Millet Meclisine Mucasat» /Обращение к Верховному Национальному Совету Турции/ (Египет, 1922). В этой работе он пытается привлечь внимание ВНСТ, с которым он связывал свои последние надежды об исламском прогрессе, к проблемам Ислама и мусульман. В 1921 году он собственноручно вручил данную работу приехавшему в Туркестан члену ВНСТ Суйсал Исмаил Субхи-бею, попросив его передать «Обращение...» лично в руки главе государства Мустафе Кемаль Ататюрку. Но М.Ататюрк имел свои далеко идущие политические цели. В 1923 г. он, заручившись поддержкой британских колониальных властей, сыграл первую роль в развале исламского халифата. Британцы же, в угоду М.Ататюрку, не стали претворять в жизнь данное ими курдам обещание об образовании курдского государства. Придя к власти М.Ататюрк резко развернул корабль турецкой государственности в сторону вестернизации. Если бы М.Бигиев смог убедить Ататюрка развивать страну, не отрывая ее от традиционных исламских ценностей, то кто знает, что было бы с Турцией в наше время?

В эпоху, когда во всем мире завоевывали популярность коммунистические идеи и будущее этого строя казалось великим, Муса Бигиев мужественно отстаивал величие исламских ценностей, критиковал марксистское учение и пороки западной цивилизации в целом. Несмотря на явные притеснения со стороны большевистского режима, М.Бигиев продолжал начатую им еще в эпоху царизма борьбу за политическое освобождение мусульманских и, прежде всего, татарского народа. Знаменательным событием стала его встреча с Владимиром Лениным, о

которой сообщает, в частности, турецкий исследователь биографии М.Бигиева М.Гёрмез. После долгой беседы с лидером революции у М.Бигиева сложилось хорошее о нем представление. После памятного разговора несколько ослаб гнет политических преследований. Воспользовавшись этим в 1923 г. М.Бигиев издал в Берлине свое знаменитое воззвание «Ислам милләтләренә» /Мусульманским народам/ (31), с подачи самого автора получившая известность как «Азбука Ислама».

Данная книга являлась ответом на «Азбуку коммунизма» Н.Бухарина. Одного только содержания труда, в котором Муса Джаруллах подверг постулаты марксизма жесткой критике, было достаточно для того, чтобы сгноить автора в большевистских застенках. Ко всему делу осложнилось еще и тем, что книгу редактировал, корректировал и дополнил известный татарский общественный и политический деятель, писатель, противник советской власти и политэмигрант Гаяз Исхаки (1878-1954), живший тогда в Берлине. За эту публикацию М.Бигиев был арестован ОГПУ и провел некоторое время в заключении на Лубянке, откуда его удалось высвободить только под давлением зарубежной мусульманской общественности. Смерть В.Ленина, видимо, оказала решающее влияние на ход гонений на татарского мыслителя. Ему не было дано полной свободы, он был лишен права перемещения и в течение трех лет М.Бигиев безвыездно и без права общения оставался в Москве.

В октябре-ноябре 1925 г. М.Бигиев, с разрешения властей, отправился на отдых в Крым. Здесь он встречался с мусульманским населением и религиозными деятелями, которые знали и помнили его по многочисленным выступлениям в прессе и активному участию в мусульманском общественно-политическом движении. М.Бигиев проводил с крымскими татарами беседы на различные религиозно-богословские темы. Здесь ему был задан вопрос об отношении ислама к опьяняющим напиткам. Он просветил людей и в этом вопросе. Его статьи, посвященные этой же теме, были опубликованы на страницах журнала «'Аср-е Мусульманлык», выходившем в г.Акмесджид. Здесь же он написал свою работу «Мускират мәсьәләсе» /Проблема опьяняющих напитков/.

В 1926 г. в члены Уфимского Духовного управления были приглашены на Всемирный мусульманский конгресс, который должен был собраться в Мекке. Власти разрешили участие в работе Конгресса группе из семи человек, в состав которой был включен и Муса Бигиев. В работе Конгресса Муса Джаруллах участвовал в качестве независимого делегата. Этими полномочиями его наделили кашгарские мусульмане. По пути домой Джаруллах, отделившись от основной груп-

пы, посетил Стамбул, оттуда поехал в Анкару. В Анкаре он нашел возможность встретиться и побеседовать с министром иностранных дел Турции Тауфик Рошди-беем. Кроме этого, он побывал на заседаниях Турецкого парламента, где, слушая выступления депутатов, проводил по несколько часов. Он был принят и премьер-министром Исмет-пашой. В то же время он был приглашен на Конгресс Халифата, который должен был состояться в Каире. Муса Бигиев в качестве приглашенного лица посетил и этот конгресс.

В 1927 г. Муса Джаруллах добился у Советов разрешения на выезд с целью совершения хаджа. По пути в Мекку он еще раз заехал в Стамбул. Здесь он издал написанную им в Крыму книгу «Шәригаты исламия назарында мүскирәт мәсьәләсе» /Проблема опьяняющих напитков с позиций исламского шариата/. После хаджа он принял участие в работе II Конгресса Халифата, состоявшемся в Иерусалиме.

В годы жизни в СССР Муса Бигиев сохранял живой интерес к событиям, происходившим в татарском обществе. Но татарские общественные деятели и новая интеллигенция, опьяненные коммунистической истерией, создали вокруг него атмосферу неприятия. Ярким примером такого отношения к выдающемуся богослову служит следующее событие: в 1929 г. в Москве состоялось собрание татарской интеллигенции по поводу отчета о поездке по республикам СССР группы писателей и деятелей культуры. На собрании присутствовал и Муса Бигиев, но под улюлюканье и аплодисменты новых «интеллигентов» он был изгнан из зала (32).

Ежедневно убеждаясь в том, что вал политических репрессий нарастает, и все большее количество его соратников становятся жертвами большевистского режима, М.Бигиев принял решение покинуть Советскую Россию. Официального разрешения ему не было бы дано. Мусе Бигиеву пришлось эмигрировать тайно. Он вынужден был оставить жену и шестерых детей. Позже он написал об этом такие строки: «оставив своих любимых дочерей и сыновей, дорогую уважаемую жену в унижительных мучениях» (33). Живя на чужбине, он не переставал тяжело переживать разлуку с семьей, и очень страдал от того, что не мог предпринять меры для их освобождения. С семьей он не мог поддерживать никакой связи.

Так начался третий этап его жизни, полный напряженного труда и беспрестанных путешествий. О жизни М.Бигиева за границей повествуют работы лично знавшего его А.Б.Таймаса и современного турецкого ученого М.Гёрмеза.

§ 3. На чужбине

В ноябре 1930 г. с помощью своих друзей Муса Бигиев перебрался в тукустанский город Симхане, располагавшийся недалеко от советской границы. Там он присоединился к торговому каравану и перебрался в Кашгар. В этом районе проживало много татар еще с царских времен. Было естественным желание М.Бигиева обосноваться здесь насовсем, получив какую-нибудь должность в одном из медресе этого города, однако китайские власти помешали ему в этом. Возможно, свою роль в этом сыграл тот факт, что М.Бигиев, не имея документов, пересек границу Китая нелегально. Пришлось покинуть Поднебесную и, совершив четырехмесячный переход верхом на лошадях через хребты Малого Памира, добраться до Афганистана. Здесь Бигиев был тепло встречен королем Афганистана Амануллой Надир-шахом, который знал и почитал его как выдающегося религиозного мыслителя. По распоряжению монарха ему был оформлен заграничный паспорт и вскоре М.Бигиев отправился в Бомбей. Погостив у своих друзей, с которыми он познакомился еще в годы учебы, М.Бигиев направился в Египет.

В ноябре 1931 г. Муса Бигиев участвовал в работе Первого Турецкого исторического Конгресса, состоявшегося в Анкаре. Во время своих визитов к соотечественникам в Финляндию и Германию он нашел возможность профинансировать издание ряда своих трудов, в частности трактата «Корьән кәрим аять кәримәләре нурларынды хатын» /Женщина в свете священных аятов благородного Корана/ (1933). Данное сочинение М.Бигиева является первым в истории ислама богословским трактатом, целиком посвященным женскому вопросу.

В 1933 г. М.Джаруллах основал в Берлине издательство, на основе которого намеревался создать новое движение, собрав вокруг себя мусульманскую интеллигенцию, проживающую в Европе. Об этом он сообщает, в частности, в книге «Женщина...» (см. выше). Объявление гласит: «Научно-религиозный центр в крупном центре западного мира. Издадим важные и полезные сочинения моджахедов, которые были вынуждены прервать свою деятельность в годы великого переворота». Сам Муса Джаруллах приступил к изданию написанных им ранее трудов, черновики которых он до этого возил с собой. Кроме уже упомянутой «Женщины...» в эти годы он опубликовал следующие сочинения: «Корьән кәрим аять кәримәләренен мөгъжиз ифадәләренә күрә Йәэжуж мәсьәләсе» /Проблема Гога в свете чудесных выражений Священного Корана/, «Тарихның оныгтылмыш сәхифәләре» /Забывтые страницы истории/. В одном из объявлений Муса Джа-

руллах сообщил о намерении издать около 20 своих сочинений (34). Но через некоторое время он понял, что его материальное положение не позволит осуществить задуманного. По этим же причинам была свернута деятельность основанного им издательства.

В 1934 г. Муса Джаруллах в очередной раз посетил Финляндию. Отметим, что все татары, вынужденные остаться в Финляндии после того, как советская власть воздвигла железный занавес, но жившие ранее в Петрограде считали Мусу Бигиева и Лутфуллу Исхаки (имама Петербургской мечети, с которым М.Бигиев совершил свою первую поездку в эту страну в 1910 г.) своими религиозными наставниками и учителями, поэтому здесь он всегда мог рассчитывать на поддержку.

В этой стране Муса Бигиев обратился в консульство Ирана, намереваясь совершить путешествие в эту страну и соседний Ирак. Разрешение было дано и он отправился в Иран, посетив по пути Стамбул. В Иране он изучал жизнь простого народа, много беседовал с людьми и участвовал в богословских диспутах, посещал иранские школы, встречался с преподавателями медресе и их учащимися. Позже он занялся серьезными исследованиями, посвященными шиитскому толку мусульманства. В это время ему довелось встретиться с посетившим Иран шиитским богословом Мухсин Амин Хусейни аль-Амили (1867-1952). Муса Джаруллах задал ему двадцать вопросов, касающихся шиитского фикъха и катехизиса-акиды (основ веры и религиозных убеждений), которые возникли у него во время исследований шиизма. После посещения иранских городов Мешхеда, Тебриза и Тегерана, где он также встречался с шиитскими теологами и богословами, Муса Джаруллах направился в столицу Ирака Багдад. Известно, что Ирак является одним из центров шиизма, поэтому и в этой стране Муса Бигиев продолжил заниматься изучением этой ветви мусульманства. В течение 26 дней Муса Джаруллах жил в священном для шиитов городе Неджеф.

Несмотря на столь напряженный ритм жизни, постоянные переезды и неизбежно возникающие при этом многочисленные проблемы, Муса Джаруллах никогда не переставал читать. Он оставался в курсе основных событий современной духовной и политической жизни мусульман. Никогда не охладевало его сердце и к истории ислама, к наследию древних ученых и религиозных деятелей. В одном из писем, отправленном им из Багдада, он писал следующее: «Моя келья находится в каких-то 5-6-ти метрах от ухоженной и обустроенной могилы имама А'зама. Я – ханиф. Сердце мое пожелало побыть с Абу Ханифой. Живя в своей келье в состоянии и'тияфа в течение двух недель я читал очень важные книги. Одна из них 15-ти томная «История Баг-

дада», где в каждом томе содержится 450 страниц. Другая – книга по фикъху «аль-Масбут». Книги имама Мухаммада, являвшегося последователем мазхаба имама А'зама встретились в этом городе с книгами Шам аль-А'имма аль-Ширази. Всех их прочитал очень внимательно. Использовал их и остался доволен» (35).

Живя в Багдаде Муса Джаруллах проводил много времени в диспутах и беседах с местными учеными. Он задал шиитским имамам Ирака вопросы, которые ранее задавал иранским знатокам шиизма. Вопросы М.Бигиева были записаны и разошлись, что называется, по рукам, и вскоре на них начали поступать письменные ответы. Наиболее важным из подобных ответов является трактат «Аджвибат иля Муса Джаруллах» /Ответы Мусе Джаруллаху/, написанный 'Абдулхусейном Шарафутдином аль-Амили. В этом 150-ти страничном трактате даны ответы на все заданные им вопросы. Труд был издан в 1935 г. в Неджефе, а в 1936 и 1966 гг. переиздан в ливанском городе Сайда.

По результатам исследования шиитских воззрений М.Бигиев написал трактат «аль-Вашиа фи накд 'ака' ид аль-ши'а» (Челнок, распутывающий шиитские убеждения), посвященный критике шиитских воззрений. Этот труд вызвал широкий отклик в мусульманском мире и неоднократно издавался вплоть до 80-х годов XX в.

Путешествие Мусы Джаруллаха по Ирану и Ираку продолжалось более года. Он сообщал, что оно принесло ему много пользы, и в его мышлении произошли основательные перемены. Ему даже было предложено остаться в Ираке и заняться преподаванием в медресе, но он отказался от этого предложения и, получив визу, направился в Сирию. Однако сирийское правительство не открыло для него своих границ. Муса Джаруллах вернулся в Багдад и обратился в Консульство Великобритании для получения разрешения на проезд через Палестину. Но здесь он не смог уплатить таможенную пошлину, и ему вновь не была выдана виза. Тогда он приехал на станцию Нусайбин и попытался отсюда вторично тайно въехать в Сирию, и вновь его не пустили в эту страну. После этого представители мусульманской интеллигенции подготовили другой план, согласно которому Муса Джаруллах должен был поехать в Турцию. Но на границе он был задержан и заключен под стражу в полицейском отделении города Джизра. Через четыре дня он был доставлен в город Мардин, где его подвергли допросу. Мэр г.Мардина, узнавший в задержанном знаменитого мусульманского ученого, отнесся к нему с должным уважением и вскоре М.Бигиев был освобожден. Из Мардина Муса Джаруллах уехал в Адану, а оттуда – в Стамбул.

В конце 1935 года Муса Джаруллах с целью закончить некоторые свои труды переехал в Каир. Здесь он, прежде всего, издал свой трактат «аль-Вашиа фи накд 'ака' ид аль-ши'а», ставший итогом проведенных им в Иране и Ираке исследований и посвященный критике шиитских воззрений. Книга вызвала противоречивые отклики в Египте, Иране и Ираке. Она неоднократно издавалась в арабском мире вплоть до 80-х годов XX века.

Здесь же Муса Джаруллах возобновил исследования, являвшиеся продолжением темы, поднятой им в книге «Тарих аль-Кура'н ва аль-Масахиф» (1905). В это свой приезд в Каир Муса Джаруллах нашел возможность для издания трех своих книг, посвященных некоторым проблемам ислама. Речь идет о таких трудах, как «Низам аль-таквим фи аль-ислам» /Система летоисчисления в исламе/, «Низам аль-нас 'инда аль-'араб» /Социальное жизнеустройство у арабов (?)/ и «Айам хаят аль-Наби» /Дни из жизни пророка/.

В эти годы Муса Джаруллах подружился с известными каирскими учеными и писателями. Писавший о начале эры ислама Ахмад Амин, автор большого толкования Корана и бывший руководитель аль-Азхара шейх Мустафа аль-Мераги, бывший министр вакуфов 'Али 'Абдураззак, доктора наук Мансур Фахми и 'Абдулваххаб 'Аззам были первыми лицами в часто проводившихся научно-богословских диспутах и беседах.

В 1937 г. Муса Джаруллах вновь совершил поездку в Индию. Проведя некоторое время в Бомбее он направился в город Бенарес. Здесь он вновь занимался изучением санскрита и исследованием индуистских книг, в частности Махабхараты и Вед. В одном из своих писем он писал: «В Бенаресе я стал учеником великих ученых индийских брахманов, изучаю самые древние индийские веды, Небесные писания индийских пророков, труды индийских философов и их мудрость» (36).

Выше мы уже говорили о петербургском друге и соратнике М. Бигиева Абдрашиде Ибрагимове, с которым Муса Джаруллах выпускал в Петербурге газету «Ульфет». После большевистского переворота Ибрагимов эмигрировал в Японию. В этой стране он развернул активную миссионерскую деятельность, собрал вокруг себя тюрко-татарскую диаспору, основал японскую мусульманскую общину, куда привлек и японцев. Эта мусульманская община существует в Японии и поныне. В 1938 г. А.Ибрагимов в одном из писем, адресованных Мусе Джаруллаху пригласил его в Японию. Легкий на подъем Муса Джаруллах использовал этот шанс и отправился в далекое путешествие в Страну Восходящего Солнца. В Японии он принял активное участие в миссионерской деятельности по распространению исламского учения, нача-

том его другом Абдрашидом Ибрагимовым. Он участвовал в работе миссионерской группы, посетившей Китай, острова Ява и Суматра. Из-за вспыхнувшей осенью 1939 г. Второй мировой войны Муса Джаруллах был вынужден покинуть Японию. Приехав из Японии в Индию Муса Джаруллах захотел было закончить свои странствия и, перебравшись в Афганистан, осесть в любимом им Кабуле. Но, к сожалению, реалии военного времени помешали ему претворить свое намерение в жизнь. По пути из Индии в Афганистан он был арестован английскими колониальными властями в Пешаваре и заключен в тюрьму. В течение полугода-двух лет без допросов и предъявления какого-либо обвинения он находился в заключении в самых трудных условиях. Бигиев был освобожден лишь благодаря вмешательству и содействию правителя Бхопала Мухаммада Хамидуллы, но до 1945 года вынужденно оставался в Пешаваре под гласным надзором англичан. Тем не менее, все эти негативные обстоятельства не смогли прервать его научных исследований. Более того, этот период, вероятно, стал в его жизни наиболее плодотворным. Находясь под надзором англичан, он написал восемь трактатов, касающихся различных проблем мусульманского богословия и фикха. Доход с продажи своих книг он жертвовал на создание медресе для детей бомбейских переселенцев.

В последние годы жизни Муса Бигиев не переставал активно работать и путешествовать. В 1946 г. он посетил Дели, а затем поехал в Бомбей. В это время он уже чувствовал себя плохо. Сказалось заключение в пешаварской тюрьме, да и годы давали о себе знать. Два месяца он пролежал в больнице, перенес несколько операций, но после выписки не стал себя чувствовать лучше.

В 1947 г. Муса Джаруллах отправил телеграмму своему другу 'Али 'Абдураззак-паше, являвшемуся инспектором вакуфов при отделе образования Каира (Kahire Maarif Vekili Evkaf Nâzırı). В телеграмме он сообщал, что его здоровье совсем ухудшилось, и просил помочь ему вернуться в Каир. Али Абдураззак принял все меры, благодаря которым Муса Джаруллах смог приехать в столицу Египта.

В конце лета 1947 г. Муса Джаруллах отправился из Египта в Турцию по Средиземному морю на пароходе «Аксу». Во время путешествия он неудачно упал на палубе судна, сломав руку и ногу. Прямо с набережной его на носилках доставили в госпиталь (37).

После выписки из больницы Муса Джаруллах поехал в Анкару, где пробыл десять дней. Здесь он встречался со своими земляками, а затем уехал в Стамбул. Зимой 1947-48 г. он провел в этом городе. Вскоре его состояние вновь ухудшилось, и он решил вернуться обратно в Каир.

В Каире с помощью своего друга 'Али 'Абдураззак-паши Муса Джаруллах лег на лечение в больницу Калавун. Ему была назначена ежемесячная пенсия в шесть египетских фунтов-гиней. В больнице ему сделали ряд операций на внутренние органы и глаза. В это время дала о себе знать и сердечная недостаточность. В эти тяжелые дни рядом с ним находились дочь его старого друга кадия Абдрашида Ибрагимова Фаузия-ханум и татарский ученый Алимджан Идриси (1885-1949?). О состоянии Мусы Бигиева они сообщали дочери хедива Тауфика принцессе Хадидже-ханум, переживавшей за состояние здоровья ученого. Позже эта женщина приняла соответствующие меры и устроила для Мусы Джаруллаха комнату с обслуживающим доктором и прислугой в Доме для одиноких, открытом ее матерью в Старом Каире. В этой комнате 28 октября 1949 г. душа Мусы Джаруллаха покинула бренный мир.

Газета «аль-Ахрам» от 29 октября 1949 г. сообщила, что упокойные молитвы по усопшему были совершены в Мечети Сайида Нефиса, а похоронен он был в 'Афифи, на фамильном королевском кладбище Хидвийе.

Как уже было отмечено выше, М.Бигиев не печатался в Советской России, поэтому информацию об этом периоде его жизни следует искать в его трудах, вышедших за рубежом после 1930 г. и на которые время от времени ссылаются М.Гёрмес. В свою очередь эти сочинения разбросаны, по всей видимости, по библиотекам различных стран Востока, хотя А.Баттал-Таймас указывает на то, что личная библиотека М.Бигиева была дарована им в Национальную Библиотеку, находящуюся в г.Анкара (38). Современники М.Бигиева, в частности, знавший его лично А.Б.Таймас, писали, что Муса Джаруллах хоть и не стал начинателем нового направления в науке, он, несомненно, является ученым-философом, всю свою жизнь посвятившим людям, их счастью и свободе (39). Даже у своих оппонентов он вызывал уважение. Так, шейхульислам Турции Мустафа Сабри, который в свое время издал постановление о запрете на продажу книг М.Бигиева, писал: «Единственный, с кем не зазорно спорить – это богослов Муса Бигиев» (40). Неудивительно, поэтому, что у более лояльных к нему людей он вызывал восхищение. Турецкий публицист Омар Доргуд считал, что если и есть человек, который соединил науку и мысль с жизнью, то этот человек – Муса Бигиев (41).

Высоко оценивают М.Бигиева и наши современники. Так, во время официального визита татарстанской правительственной делегации в Иран один из гостей задал иранским коллегам вопрос о том, что иранцы знают о татарах. В ответ прозвучали следующие слова: «Как не знать! Муса Джаруллах Бигиев – человек мирового масштаба!»

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: *Рәхимова А.* «Шу мәктүбем сүзләре сезгә амәнәттер...» // Гасырлар авазы. – 1996. – № 1/2. – С. 202.
2. *Тайров И.* Бигиевларнын икенчесе // Социалистик Татарстан. – 1990. – 29 июль.
3. *Таймас Г.-Б.* Муса Ярулла Биги. – Казан, 1997. – С. 26.
4. *Рахимкулова М.Ф.* Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. – Оренбург: Яна Вақыт, 1997. – С. 42.
5. *Торек оглы И.* Муса Акъегетзадэ Төркиядэ // Гасырлар авазы. – 1998. – № 1/2. – С. 138.
6. *Бигиев М.* әл-Лүзүмият төржемәсе. – Казан, 1907. – 2 б.
7. Там же.
8. *Таймас Г.-Б.* Указ. соч. – С. 9.
9. *Рахимкулова М.Ф.* Указ. соч. – С. 42.
10. Там же. – С. 43.
11. *Таймас Г.-Б.* Указ. соч. – С. 10.
12. См.: Шура, 1909. – № 10. – С. 315.
13. *Бигиев М.* әл-Мүәфәкәт мәкаддимәсе. – С. 12.
14. *Бигиев М.* Әдәбият гарәбия илә голум ислаимийә... – 3 б.
15. См.: *Бигиев М.* Тасхих расм хатт Кур'ан. – 3-9 б.
16. См.: Вақыт. – 1909. – 13 июнь.
17. Шура. – 1910. – № 2. – 41 б.
18. См.: Вақыт. – 1909. – 24 дек.
19. *Бартольд В.В.* Ислам, с. 120. – Сочинения: Т. VI.
20. Мусульманская печать России в 1910 году /Репринт. Oxford, England, 1987. – С. 72.
21. *Хайрутдинов А.Г.* Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости. – Казань: Иман, 1998. – 40 с.
22. *Бигиев М.Ж.* Илаһи мәрхәмәтнен дәлилләре / Төзүче, төп текстның транскрипциясе, хәзерге татар теленә төржемә әһм искәрмәләр А.Г.Хәйретдинов. – Казан: Казан университеты нәшрияты, 1999. – б. 196.
23. Мир Ислама. – 1913. – Т. II. – Вып. 3. – С. 178.
24. Мир Ислама. – 1913. – Т. II. – Вып. 4. – С. 225.
25. Цит. по: Мир Ислама. – 1913. – Т. II. – Вып. 4. – С. 226.
26. См.: Мир Ислама. – 1913. – Т. II. – Вып. 4. – С. 231-232.
27. См.: *Бөкер К.* Тукай Петербуртта /Тукай в Петербурге/. – Оренбург, 1914.
28. См.: аль-Минбар. – 1917. – № 1 (дек.).
29. *Рахимкулова М.Ф.* Указ. соч. – С. 43.
30. *Бигиев М.* Корьән кәрим аять кәримәләре нурлары хозурында хатын. – 14 б.
31. См.: *Бигиев М.* Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәяси мәсьәләләр, тәдбирләр хакында. – Берлин: Kavianu, 1923.
32. *Нәжми К.* Татар язучылары экскурсиясе отчеты // Кызыл Татарстан. – 1929. – 24 сент.

33. *Yana Milli Yol*. – yıl 3. – sayı 12. – Berlin, 1931. – S. 13.
34. *Z.V.Togan*. *Tasvir gazetesi*. Ist. – 1948. – 23 Eylül.
35. См.: *Görmez M.* Указ. соч. – С. 44.
36. *Görmez M.* Указ. соч. – С. 46.
37. *Aziz Özbay*. *Musa Carullah ile Mulakat // Tasvir*. – Ist. – 1947. – 17 Eylül.
38. См.: *Taymas Г.-Б.* Указ. соч. – С. 42.
39. *Taymas Г.-Б.* Указ. соч. – С. 26.
40. Цит. по: *Görmez M.* *Musa Carullah Bigief*. – S. 57.
41. Цит. по *Görmez M.* *Doğrul R.* *Musa Carullah // Selâmet mecmuası*. – 1947. – № 19.



ГЛАВА II

РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

§ 1. Проблема человека и общества в религиозном реформаторстве в странах зарубежного мусульманского Востока

Реформаторские течения мысли в любой религиозной традиции возникают по сходным причинам и представляют собой пример воплощения определенной закономерности развития общества. Вместе с тем, социальные, исторические, ментальные условия придают своеобразие той или иной религиозно-реформаторской традиции. Поэтому важно рассмотреть условия, ставшие причиной возникновения мусульманского религиозного реформаторства за рубежом, с тем, чтобы выявить моменты сходства и различия, определившие социально-философский аспект татарского религиозного реформаторства, как одной из разновидностей общемусульманского реформационного процесса.

Религиозно-реформаторские идеи и тенденции изначально возникли в мусульманском социуме в качестве реакции на негативные явления, тормозящие поступательное развитие общества. Основоположник ислама пророк Мухаммад с одной стороны установил незыблемые ритуалы религии, определил дозволенное и запретное, а с другой стороны проповедовал свободомыслие и творческую свободу личности. Это была эпоха, в которой получил реальное воплощение принцип «разрешено все, что не запрещено». Спустя два-три века после смерти Мухаммада, богословы приступили к творческой систематизации и кодификации правовых норм ислама. В итоге сложилось несколько школ юридической практики-*мазхабов*. Основоположники мазхабов ни в коей мере не стремились выступать в роли блюстителей традиции или разработчиков незыблемых правил и догм. Свою задачу они видели лишь в том, чтобы разработать и заложить фундаментальные постулаты правотворчества, на основе которых можно было бы создавать в дальнейшем законы, вызванные к жизни объективными тре-

бованиями непрерывно изменяющейся социальной действительности и соответствующие при этом религиозным постулатам. Однако такое положение дел существовало лишь при жизни основоположников мазхабов. В более позднее время на смену свободомыслию и творческим исканиям постепенно стали приходить косность и догматизм богословов, не обладавших творческими силами, смелостью и способностью гармонично сочетать требования религиозного закона с объективными переменами в общественной жизни. Так мазхабы стали питательной почвой для фракционности, а *фикх*, как наука, занимающаяся выведением исламских норм жизнедеятельности из основ, заключенных в главных источниках исламского права – Коране и Сунне, утратил свою первоначальную жизнеспособность, вышшим олицетворением которой был принцип *иджтихада* (1). По негласной договоренности богословов после XIII в. практика *иджтихада* была устранена из жизни. Забвение практики *иджтихада* явилось религиозным обоснованием отвержения всего нового, что объективно возникало в ходе развития общества. В дальнейшем мусульманское общество было вынуждено ограничиться выполнением религиозных предписаний, принятых богословами в первые три-четыре века существования ислама, что и получило название *таклида*.

Таким образом, мусульманское общество постепенно утратило способность идти в ногу с изменяющимися социальными условиями. Во многом этому способствовало и то, что усилиями мусульманских теологов в основу этической системы ислама была заложена и закреплена фаталистическая идея о полной зависимости всего сущего от воли верховного Абсолюта. В сени фаталистической безысходности сформировалась «социальная» модель добродетельного человека – безвольного, пассивного, безответственного (2), которая позже и привела мусульманский мир к неизбежному цивилизационному упадку, который со всей очевидностью проявился на рубеже XIX-XX вв. Это время стало периодом расцвета религиозно-реформаторской мысли в мусульманском мире, однако данное течение общественной мысли имеет свой эволюционный путь, уходящий в далекое историческое прошлое. В данном исследовании автор считает целесообразным исследовать феномен мусульманского религиозного реформаторства, хронологически подразделяя его на доколониальный и колониальный периоды.

Социальные и религиозно-этические проблемы средневекового мусульманского общества и проявление очевидных признаков культурного регресса некогда могучей цивилизации уже в XIV в. побудили к действию первых мыслителей-реформаторов. Отделяя себя от

неисламского мира, они искали выход из создавшегося положения на путях возвращения к исконным корням религии, к истинным источникам исламского права, а также к приоритету этих основ над всеми остальными планами общественного бытия. Отстаивание ими права человека на самостоятельную интерпретацию религиозных источников, приводило их к признанию высокой роли разума, свободомыслия и рационального осмысления реалий бытия и религиозной догматики. Первыми глашатаями религиозно-реформаторских идей в мире ислама являлись две общественные силы: наиболее трезво и критически мыслящие богословы, обладавшие «социальным чутьем» и представители суфийской традиции. Причем, первые выступали новаторами, оставаясь в рамках традиционной и даже официальной теологии, тогда как представители суфизма являли собой пример внешнего альтернативного влияния на коллективное сознание мусульманских масс.

Очевидно, что в основе мусульманских религиозно-реформаторских течений общественной мысли лежит столкновение, драматический и вместе с тем жизнетворный конфликт между идеалом, установленным религиозным учением, успевшим найти свое реальное историческое воплощение при жизни пророка Мухаммада, и несоответствующими этому идеалу условиями общественного бытия более поздней эпохи. Важная роль противоречия, противостояния в развитии общества и личностных качеств человека была верно подмечена И.Кантом: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм в их обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка» (3). Средством, обнаруживающим данное противоречие выступает духовное начало человека, определяющее и пронизывающее человеческую деятельность. Оно отторгало негативные, бесперспективные, безжизненные и, следовательно, псевдодуховные реалии, так называемой, мусульманской жизни. Духовность, являясь метафизической первоосновой человеческого существа, выступила в роли силы, определяющей деятельность и поведение индивидуума в кризисных условиях. Пример богословов и суфийских мыслителей, глубокое внутреннее недовольство которых социальными, нравственно-этическими условиями современного мусульманского социума нашло выражение в их реформаторских воззрениях, в конечном счете, представляет собой образец того, как дух властвует над человеком. Самоуважение, чувство собственного достоинства, имманентно присущая человеку способность отличать добро от зла, истинное от ложного – вот укорененные в человеческом духе черты, которые

побудили первых реформаторов или духовных революционеров предпринять меры для преодоления стагнации и социальной апатии, поразившей общество.

Таким образом, именно духовное начало человека стало ведущим фактором в возникновении религиозно-реформаторских течений общественной мысли на мусульманском Востоке. На протяжении всей истории оно выступало в качестве своеобразного «внутреннего» индикатора, безошибочно срабатывающего каждый раз, когда действительность переставала соответствовать провозглашенному религиозным учением высокому идеалу.

В качестве иллюстрации к обозначенному выше положению можно привести пример реформаторов-богословов. Они одними из первых осознали, что общественная жизнь является объективным процессом, которая, не подчиняясь желаниям человека, общепринятым правилам поведения или прописанным религиозным канонам, развивается по своим неписаным законам. Понимание ими того, что игнорирование данной надперсональной особенности бытия неизбежно ведет общество к стагнации и коллапсу, подтверждалось внутренними и внешними социально-политическими потрясениями, которые пришлось испытать доколониальному мусульманскому социуму. Внутриисламский политический раскол, приведший к дроблению Халифата на фактически независимые княжества-эмираты и султанаты, Крестовые походы, монгольское нашествие, испанская Реконкиста не только обострили индивидуальную психологическую драму каждого из тех, кто в последствии занял реформаторские позиции, но высветили всю глубину социально-политического и нравственного кризиса, в котором оказалось общество в целом.

Имея в своих сердцах глубокую веру в истинность божественного откровения, реформаторы-богословы были искренне убеждены в том, что ислам ниспослан с целью возвысить и укрепить статус человека, который провозглашался наместником Бога на земле. По этой причине, реформаторские представления богословов не выходили за рамки религиозных механизмов построения общественной жизни. Веруя, что само исламское учение непогрешимо, они пришли к осознанию, что причина кризиса кроется в его человеческих интерпретациях, отживших свой век. Так, они пришли к осознанию необходимости внесения изменений в сложившуюся практику в части религиозного права и духовной традиции, что нашло выражение в призывах к отказу от таклида и провозглашении иджитхада. Именно в возрождении права индивида на иджитхад и, следовательно, его права руководствоваться

собственным разумом, религиозные реформаторы доколониальной эпохи видели средство оздоровления социально-политической и нравственно-этической атмосферы мусульманского общества.

Первым, кто бросил смелый вызов существовавшему тогда положению, был богослов-правовед Ахмад Ибн Таймийя (1263-1328). Многие современники обвиняли его в отступничестве, а власти подвергали Ибн Таймийю гонениям за проповедуемые им идеи о высокой роли и предназначении человеческого разума. Ибн Таймийя претворял эту идею в жизнь посредством возрождения принципа иджитхада, что было чрезвычайно смелым шагом для эпохи господства политизированной схоластики. Ибн Таймийя оставил после себя учеников Ибн аль-Кайи-ма аль-Джаузийю, аль-Захаби, Ибн Касира, ставших величайшими учеными исламского мира и оказавшими значительное влияние на последующее развитие мусульманской религиозно-философской мысли. Так, стоит отметить выдающийся трактат аль-Джаузийи «Раудат аль-Мухиббин» (Сад влюбленных), целиком посвященный теме любви в жизни человека (4). Автор, оперируя только источниками ислама, рассматривает проблему любви во всех ее проявлениях и оттенках, ведя речь о ней по всему диапазону ее проявлений: от любви человека к Богу, до любви между мужчиной и женщиной и любви к детям. Некоторые идеи автора и в наше время способны серьезно пошатнуть устоявшееся в традиционном мусульманстве понимание религиозности. Так, он приводит известный хадис (*хадис машхур*), в котором говорится, что созерцание прекрасного лика есть поклонение (*'ибада*) Богу (5).

Другое произведение аль-Джаузийи «аль-Рух» (Дух) целиком посвящено проблеме человеческого духа. Все размышления на данную тему на протяжении всей истории ислама являлись и являются своего рода табу, восходящим, якобы к кораническому указанию, что знание о духе недоступно для человека. Тем более значима творческая смелость аль-Джаузийи, который в условиях господства догматизма и схоластики, не побоялся вести речь о запретной теме, касающейся метафизической основы человеческого существа.

Широко известен также трактат аль-Джаузийи под названием «Хад аль-арвах иля билад аль-афрах» (Странствие душ в страну радости), в котором автор ведет речь об эволюции человеческой души и выдвигает идею о том, что рано или поздно все души попадут в рай. Данное сочинение выдающегося богослова имеет непосредственное отношение к теме нашего исследования и о нем будет идти речь позже.

В целом, произведения аль-Джаузийи внесли свой вклад в становление свободномыслящего творческого и социально активного че-

ловека. Его труды, в силу присущей им востребованности в наши дни, продолжают издаваться в арабском мире.

Другим видным богословом-реформатором, заявившим о правах человека на самостоятельный поиск истины в рамках религиозной традиции был арабский теолог Джалаладдин аль-Суюти. В 1494 г. он объявил себя «обновителем ислама» IX века жиджры, ссылаясь на сообщение пророка Мухаммада об обновителях веры, посылаемых Аллахом в начале каждого века.

Выдающимся религиозным реформатором был также индостанский богослов Шах Валиуллах Дехлеви (1703-1762). Он также призвал к возрождению рационализма, творческого поиска через практику иджтихада и обосновывал право верующего самостоятельно выбирать конкретные позиции, отличные от тех, которые предлагаются мазхабом к которому он себя относит.

Одновременно с Дехлеви на арену реформаторской мысли вышел мекканский богослов Мухаммад Ибн 'Абд аль-Ваххаб (1703-1787), в творчестве которого мятежный дух Ибн Таймийи нашел наиболее полное выражение. М.Икбал назвал религиозно-реформаторское движение под руководством аль-Ваххаба «первым ударом пульса жизни в современном исламе» (6). Аль-Ваххаб предпринял первые шаги социально-политического характера для преодоления внутриисламского раскола в толковании различных аспектов мусульманского права, предложив аннулировать мазхабы. Позднее религиозно-реформаторские идеи 'Абд аль-Ваххаба стали вдохновляющей идеологической основой всех последующих религиозно мотивированных социально-политических движений в мусульманской Азии и Африке. В эти же годы к реформаторским идеям пришел и теолог Мухаммад Ибн 'Али аль-Шаукани (1757-1835), который в своем творчестве также опирался на принцип иджтихада. Кроме этого, аль-Шаукани в своем сочинении «аль-Кауль аль-муфид фи хукм аль-таклид» (Полезное слово в решении проблемы таклида) проводил чрезвычайно смело отнес практику таклида к категории *харам* (7).

Наиболее важным позитивным моментом доколониального этапа развития мусульманской реформаторской мысли с социально-философской позиции является фактор рационального анализа рядом богословов сложившейся в мусульманском обществе социально-политической ситуации. Иными словами, богословы-реформаторы были убеждены в том, что религия предназначена для гармонизации человеческой жизни и жизни общества. По этой причине, они не отворачивались от негативных явлений в общественной жизни, не соответ-

ствующих духу и сути ислама, но искали и находили в самом исламе способы изменения положения дел в лучшую сторону. Важно также отметить, что главным средством, способным обеспечить гармоничное развитие общественного бытия они признавали свободомыслие и творческую свободу индивида. В целом деятельность религиозных реформаторов доколониальной эпохи являет собой пример «Ответа» на «внутренний» Вызов.

Недостатком, присущим религиозным реформаторам-богословам, было то, что они оказались не способными решать какие-либо социально значимые проблемы, абстрагировавшись от религиозной составляющей. Им приходилось ограничивать свою деятельность сферой богословия, религиозными догматами, предполагая, что изменение некоторых положений религиозной практики и идеологии, лежащей в основе мусульманского образа, жизни могло оказать благотворное влияние на жизнь средневекового мусульманского социума.

Перейдем теперь к рассмотрению суфийского отражения насущных социальных проблем мусульманского общества, поскольку, по признанию специалистов, социальное значение суфизма было настолько значительным, что «ни одно исследование мусульманского общества не может пройти мимо этой темы» (8). Согласно определению Дж.Тримингэма, суфизм – это сфера религиозного опыта, развивавшаяся параллельно с основным развитием мусульманского учения. Существуют мнения, что суфизм, как духовная традиция существовал до наступления исламской эры. Так, Инайат-Хан писал, что пророк Мухаммад охотно беседовал с суфиями и советовался с ними (9). Считается, что Мухаммад и некоторые его сподвижники являлись приверженцами Суфийского Пути (10). Претендуя на то, что их практики истинным образом выражают предписания религиозных учителей, суфии верят в возможность непосредственного приобщения к Богу (11).

Суфизм ставил целью достижение человеком внутреннего совершенства, которое закономерно приводит к совершенству внешней жизни: «Человек должен развиваться с помощью собственных усилий, стремясь добиться роста эволюционной сущности и стабилизации сознания...» (12). Причина страданий человека в том, что он направляет свой поиск вовне и устремляется вслед за иллюзиями, т.е. неправильно развитыми метафизическими системами. Осознавая, что подлинный ислам не укладывается в рамки богословских канонов, суфии выступали против присущей богословию односторонности в понимании религиозной истины. Они считали, что это приводит к вырождению религии, что ограничивает развитие духа, его свободы и дела-

ет невозможным реализацию божественного предназначения человека. По этой причине, практически во все времена суфии выступали не только как выразители протеста социальных низов (13), но прежде всего как спасители общества и человека от «окончательной атрофии внутренней духовной жизни» (14).

Поскольку суфизм провозглашал примат внутренней жизни человека, право людей проводить жизнь в размышлениях, медитации (*мушахада*), посвящать свою жизнь поиску контакта с источником бытия и реальности, вопреки требованиям догматической религии, обслуживающей политическую власть и зависящую от экономических благ, то он обрел характер учения, противостоявшего господствовавшему в официальном исламе чисто внешнему рационализму и формальности, проявлявшейся в праве и систематизированной теологии. Официальные религиозные власти враждебно относились к суфийским орденам, их лидерам, учениям и ритуалам, поскольку не могли примириться с существованием не зависящих от их контроля духовных центров, в которых человек становился «духовной личностью, которой трудно противостоять, которая непобедима» (15). Интересно, что даже упоминавшиеся выше богословы-реформаторы, такие, как Ибн Таймийа и Ибн аль-Джаузийа были противниками суфизма и критиковали многие его положения (16). Это и понятно, ведь суфии считали, что истинная религия не имеет ничего общего с представлениями людей о ней и что изучать догмы совершенно бесполезно. Такие понятия, как Престол Бога, Книга, Ангелы, День Воскресения являются лишь грубым представлением о совершенно иных вещах (17).

Однако в среде ортодоксальных богословов находились люди, признававшие суфизм. Например, Абу Хамид Мухаммад аль-Газали (XI в.) «примирил» официальный ислам суфизмом, способствовал тому, что многие мусульманские богословы признали суфизм внутренним содержанием ислама (18). Помимо этого, идеи аль-Газали оказали воздействие на доминиканцев, св. Фому Аквинского и св. Франсиска Ассизского (19) и на эволюцию европейской религиозной и философской мысли в целом.

Поскольку ортодоксальная религия не была способна удовлетворить глубокие духовные запросы людей, не находящих душевного удовлетворения в проповедях богословов, суфийские идеи становились все более и более востребованными в среде народных масс. В своих оригинальных интерпретациях истины суфии доходили даже до того, что «оспаривали власть божественного закона над жизнью и думами людей» (20). Это приводило к закономерному возвышению

наиболее близкой к нуждам и чаяниям простого народа социальной составляющей этого учения. Суфийские ритуалы становились средством психической релаксации, многие ордены открывали сферу религии женщине, не признаваемой, по сути, официальными религиозными структурами. Нередко, суфийские братства давали начало новым социальным группировкам. В целом, смыслом деятельности орденов было воспитание человека (21).

Владея душами людей, суфийские ордены оказывали заметное политическое влияние на жизнь мусульманского общества. Истории известны случаи, когда лидеры орденов не только становились рупором общественного недовольства, но и активно боролись за власть, с оружием в руках восставая против существующего режима и изменяя политический облик государств. Так, суфийские восстания в Иране привели к основанию сефевидской династии, восстания дервишей потрясли основы сельджукской империи. Помимо этого известна роль суфийских братств в исламской экспансии и защите ислама от внешних врагов (22).

Неоспорим выдающийся вклад суфийских мыслителей в культурную сокровищницу мусульманских стран. Невозможно представить себе, сколько потеряли бы философия и поэзия ислама, не будь суфизма (23). Так, философская система выдающегося суфийского мастера Ибн 'Араби, по мнению А.В.Смирнова представляет собой узловой, поворотный момент в развитии арабской философии в целом, вызов, который не смог принять ни один из арабских мыслителей (24). Не остается сомнения в том, что суфийские братства унаследовали, воплотили и распространили во всем мусульманском мире огромный духовный опыт и энергию, что без них духовное содержание ислама было бы гораздо беднее (25). Идеи свободомыслия, первичности духовных интересов и внутреннего поиска истины, провозглашаемые суфизмом, раскрытие, скорее даже расшифровка внутреннего смысла религии, обрядов и основополагающих понятий самым благотворным образом влияли на становление человека как духовного существа, который создает свою жизнь посредством силы духа и сознания. Суфизм – это наиболее социально значимое явление в истории мусульманской и мировой цивилизации, поскольку центральной темой жизни человека он провозглашал свободу души, концепцию совершенного человека, предлагал конкретные методики достижения этого состояния (так называемая «алхимия счастья» в трактовке аль-Газали). Концепция духовного человека представляет собой первооснову, на которой возможно возвести здание гармоничной жизни, сочетающей в себе радости духов-

ной и материальной природы (26). Суфийские традиции послужили питательной почвой для развития социально-философских идей религиозных реформаторов более поздних времен.

Однако нельзя обойти вниманием и факт «вырождения» позднего суфизма до такого состояния, когда возникла объективная необходимость реформы данной философской системы. Так, в XVII в. заявил о себе Шейх Ахмад Сирхинди (ум. 1624), ставший «великим реформатором суфизма», подвергнувшим современный облик мистической традиции бесстрашной аналитической критике и основавший собственную новую психотехнику (27). Поздний суфизм критиковали и татарские религиозные реформаторы (М.Бигиев, З.Камали).

Из сказанного выше можно сделать вывод о том, что социально-политические проблемы, возникавшие в недрах средневекового мусульманского социума стали причиной возникновения и развития религиозно-реформаторских течений общественной мысли, нашедших выражение как в творчестве представителей богословия так и в деятельности суфийских братств. Объективно сложилось так, что и тем и другим были присущи в той или иной степени выраженные социально-философские представления о человеке как объекте социального бытия, роли религии в жизни человека и общества, о сущности человека и смысле его жизни, о нравственно-этическом идеале.

Начиная с середины XIX в. историческое развитие зарубежного мусульманского мира проходило в условиях колониальной экспансии европейских держав. Колониализм самым кардинальным образом повлиял на специфику и характер социально-философских воззрений мусульманских религиозных реформаторов и обусловил существенную сторону мер, предлагаемых ими для решения общественных проблем. Словом, внешнее колониальное воздействие в качестве «Вызова» сыграло весьма важную роль в дальнейшей эволюции мусульманской религиозно-реформаторской мысли, рассматриваемой как «Ответ».

Колониальная торговая экспансия, а точнее, проникновение европейцев на мусульманский Восток началось еще в XVI в. Данный тип торгового колониализма не повлек за собой каких-либо серьезных изменений в традиционном укладе жизни ни в сфере социально-политических, ни в сфере экономических отношений. Так, в эпоху расцвета Великих географических открытий (XV-XVII вв.) «...мусульманский мир еще располагал достаточным количеством свежих и в то же время культурореспособных сил...» (28). Современные исследователи также констатируют, что «Восток в лице развитых цивилизованных обществ и государств Азии... был в XVI-XVIII вв. не беднее Европы. Более

того, он был богаче... Восток, по данным многих исследований, мог дать большую массу пищи, чем скудные почвы Европы, а население Востока жило в массе своей едва ли хуже, чем европейское. Словом... до XV-XVI вв. Восток был богаче и лучше обустроен, не говоря уже о высоком уровне его культуры» (29).

Однако, в XIX в. не только европейские товары, но и сам европейский капитализм имели уже другие характеристики, и это сказалось на типе проводимой им колониальной политики. Теперь это была колониальная экспансия политико-экономического характера, ведущая к кардинальной ломке традиционного уклада мусульманских обществ (30). По этой причине, именно в колониальную эпоху развитие социально-философских представлений в рамках религиозно-реформаторской мысли достигло пика своей широты и разнообразия. В свете этого, «Вызов», в виде влияния колониальной политики на ход развития исламской социально-философской мысли, и нашедшей свое наиболее полное выражение в творчестве религиозных реформаторов, следует считать решающим.

Колониальная экспансия Запада потрясла укоренившиеся устои духовной, политической и социально-экономической организации мусульманского общества, бросила вызов сложившимся идеалам, поставила под вопрос существование традиционной культуры. С одной стороны кардинальные перемены в общественном устройстве мусульманских стран вели к ослаблению государственной власти, политическим кризисам и частичной или полной потере самостоятельности, что наиболее ярко выразилось в крушении оплота мусульманской цивилизации – Османского халифата. Период колониальной зависимости мусульманских стран стал эпохой внедрения в жизнь традиционных обществ мусульманского Востока европейских нравов и порядков. Этот период характеризуется разорением традиционного восточного ремесла, упадком торговли, ломкой привычных норм жизни во всех ее сферах, кризисом общинного строя.

Невозможно отрицать, что западноевропейский колониализм принес мусульманским народам бедствия и лишения. Так, на рубеже XIX-XX вв. И.Гаспринский писал, что Европа жестоко угнетает весь Восток экономически «делаясь зверем каждый раз, когда дело коснется пенса, сантима, или пфеннинга...» (31). Современные специалисты соглашаются с этим. Так, Л.Васильев считает, что характерной чертой колониализма в его восточном варианте было бесцеремонное вторжение корыстного и опирающегося на силу оружия меньшинства, с целью «извлечь выгоду из рыночного обмена и заставить работать на себя местное население ...» (32).

С другой стороны колониальная экспансия при всех своих отрицательных сторонах, оказалась катализатором духовного возрождения мусульманских народов. «Вызов», облаченный в форму колониальной экспансии Запада, приводил к возникновению реакции колонизируемых социумов, то есть «Ответа». Происходило становление национального самосознания колонизируемых народов, пробуждалась мысль и самостоятельная воля, с новой силой развернулся процесс идейных исканий, ставивших целью поиск выхода из состояния экономического отставания и духовного застоя, средств сохранения культурной идентичности. Эпоха колониализма положила конец затянувшемуся в исламском мире средневековью, господству пассивности, консерватизма и косности.

В этот критический период времени решалась судьба мусульманского мира. С одной стороны проверялась живучесть мусульманского общества и его способность или неспособность адаптироваться к новым условиям, сохраняя базовые культурообразующие ценности, а с другой угрожающе нависла единственная альтернатива – полная ассимиляция и культурный коллапс. В общественной жизни той поры нашли отражение оба варианта развития. Так, вследствие проникновения в структуру восточного мусульманского общества капиталистических способов ведения хозяйства определенная часть местного населения вовлекалась в капиталистическое товарное хозяйство и получала опыт, соответствующее образование, профессию. Из её среды образовывались слои пролетариата, служащих, интеллигенции и деятелей культуры. Естественно, что эта новая для мусульманского общества прослойка населения стала потенциальным апологетом западного образа жизни, строящей свое мировоззрение на соответствующих идеологических посылах.

Однако, основная часть коренного населения, главным образом крестьяне и мелкие ремесленники, которые составляли абсолютное большинство, оставались в сфере консервативных форм ведения хозяйства и быта. Разваливающийся традиционный уклад жизни, разрушение способов хозяйствования, обнищание масс, все это привело к тому, что население колонизированных мусульманских стран пришло к пониманию того, что «Востоку нечего ждать добра от Запада» (33). Вышеперечисленные явления вызывали недовольство народных масс, сознание которых было целиком выстроено на консервативном религиозном фундаменте. Таким образом коллективное сознание масс стихийно стало искать способы изменения сложившегося положения дел в лучшую сторону. Естественно, что единственным институтом, от которого народ ждал конкретных ответов на поставленные временем

жизненно важные вопросы, являлась религия в том ее институционализированном виде, который она приобрела за свою более чем тысячелетнюю историю. Из среды религиозных деятелей возникли харизматические выразители народных чаяний и под их руководством духовных лидеров массы начинали выступать против иностранного влияния, разрушающего привычные нормы жизни и традиционные ценности.

В результате указанных процессов мусульманский социум раскололся на два лагеря: на тех, кто, видя зримые преимущества европейской промышленности, науки, культуры и быта, стремился приблизиться к западному образу жизни, и на тех, кто оставался верен традиции и многовековому идеологическому, экономическому и социальному укладу. Казалось, что мусульманский мир окончательно ступил на западный путь развития и процесс усвоения им западных ценностей стал представляться уже необратимым. Но во второй половине XX в. положение неожиданно изменилось: «Колониальная экспансия европейцев... породила столь яростное сопротивление традиционных структур Востока, столь мощную ответную волну, что даже в наши дни... трудно дать обоснованный прогноз, как и когда достигнет еврокапиталистических стандартов развивающийся Восток – если это вообще достижимо» (34).

Эволюция социально-философской мысли в колониальный период протекала в условиях кризиса традиционных восточных структур, вызванного началом воздействия европейского капитализма на мусульманский мир. Это был период дальнейшей эволюции ваххабизма и возникновения в Индии нового движения возрожденческого толка, получившего название «Ахль аль-хадис». Тогда же в мусульманском мире возникли массовые движения сектантского толка: бабизм в Иране, махдизм в Судане и ахмадия в Индии.

В социально-философском плане приверженцы возрожденческих реформаторских движений оставались на позициях своих более ранних предшественников, пытаясь решать существующие общественные проблемы, не выходя за рамки богословия, игнорируя сложные реалии современности.

В эти же годы усилилась традиционалистская реакция на сектантство и религиозное реформаторство. Традиционное богословие имело разработанную и канонизированную версию смысла человеческого бытия и не допускало проникновения в нее каких-либо новых интерпретаций, основанных на изменяющихся условиях жизни. Это «способствовало превращению исламского типа мировосприятия в ортодоксию и догматизм, поскольку традиционная теология, стремясь исключить возможность сомнения, налагала запрет на рациональное

осмысление религиозных положений» (35).

Традиционалисты строили свои позиции на утверждениях средневековых догматиков о том, что «врата иджитхада закрыты», и потому ни у кого нет права пересматривать что-либо в исламском образе жизни. Именно традиционалисты вынесли вердикты относительно возникших в исламе сектантских и возрожденческих движений, объявив их немусульманскими. Что касается национального самосознания, проблемы, которая становилась все более актуальной год от года в колонизируемом и зависимом мусульманском мире, то традиционалисты противопоставляли национализму ислам и вопреки реальному положению дел провозглашали догмат о единстве мусульманской уммы. В области политики традиционалисты исходили из посылки о неделимости религии и политики, что, по их убеждению, соответствовало догматике ислама с его концепцией теократического государства Халифат.

Традиционалистский подход к проблемам мусульманского социума характеризуется полной оторванностью от реальности, удовлетворенностью существовавшими нормами так называемой «духовной», культурной, социальной жизни и нравственной атмосферы, царившей в обществе. Словом, традиционалисты, наблюдая болезненный процесс трансформации традиционного жизненного уклада, претерпеваемый мусульманским социумом, оказались не в состоянии предложить какой-либо действенный способ решения назревших проблем и, целиком и полностью ссылаясь на волю Бога и абсолютное предопределение, выбрали тактику игнорирования критической ситуации, в которой мусульманский мир оказался в описываемую эпоху. Влияние на человеческие умы догм традиционной теологии естественным образом приводило народные массы к неадекватной оценке действительности, что становилось причиной драматического внутреннего конфликта и появления комплекса национальной неполноценности. Словом, традиционалисты лишь усугубляли положение человека, столкнувшегося с угрозой потери культурно-религиозной идентичности.

Конкретные идеи и меры социального характера с соответствующим религиозно-философским обоснованием были предложены идеологами сектантских движений. Так, основоположник бабидского движения в Иране Сейид 'Али Мухаммад, в 1844 г. объявил себя носителем замостоятельного Откровения Божьего и провозвестником другого, более значительного чем он сам, Посланника. В 1847 г. он написал свою главную книгу «Беян» (Манифест), где провозгласил себя Махди и изложил принципы своего учения. Он говорил, что каждая новая эпоха рождает нового пророка и он является таковым. Он заявил, что

страдания народа свидетельствуют о том, что законы Корана и шариата устарели и нуждаются в изменении. Причиной несчастий и несправедливости, испытываемых людьми, он считал светские и духовные власти, которые отстаивают старые порядки (36). Он видоизменил каноны и обряды ислама, касающиеся молитв, поста, брака, развода и наследования, ссылаясь на дозволенность иджитхада. С. Мухаммад призывал к справедливости и снижению налогов, осуждал богатство и роскошь, обличал бесцеремонность иностранцев, требовал социальных и имущественных прав и гарантий.

Индостанский богослов Мирза Гулям Ахмад, стоявший у истоков движения Ахмадия, объявил, что он является реформатором, который является заменой всем ожидаемым спасителям, что он должен привести всех людей к одной общей религии. Свою доктрину Ахмад изложил в работах «Аргументы ахмадие» (1880), и «Философия учения ислама» (1896). Ахмад утверждал, что доступ к священному источнику откровения не прекращен и что ни у кого нет права наложить печать молчания на божьи уста. Пытаясь примирить колониалистские амбиции Великобритании и интересы мусульманского населения Индии, М. Ахмад провозглашал идеал кротости и смирения, толкая его как воздержание от применения насилия, что в социальном плане являлось шагом к мирному сосуществованию и избеганию награсного кровопролития. Ахмад призывал проявлять лояльность по отношению к британским властям и покорность им, убеждая индийских мусульман, что британское правление является для них милостью божьей и его благословением, а само британское правление есть защита для мусульман. Несмотря на то, что Гулям Ахмад был обвинен традиционалистами в отказе от необходимости ведения джихада и в отступничестве, им были предложены реальные меры по нормализации социально-политической ситуации в колониальной Индии.

На рубеже XIX-XX вв. начинает оформляться новое направление религиозно-реформаторской мысли, принципиально отличное от возрожденчества и сектантства. Его можно назвать умеренным или рациональным реформаторством, основная идея которого заключалась в возможности разумного сотрудничества с Западом. Агитологеты этого направления выступали за перенятие позитивных достижений западной цивилизации, сохраняя и культивируя традиционные религиозные и культурные ценности. Для твердого обоснования истинности своих воззрений эти реформаторы с разной степенью убедительности использовали как религиозные источники, так и достижения мировой философской мысли.

Наиболее яркими представителями этого крыла реформаторского движения являются Д. Афгани (1839-1897), его ученик М. 'Абдо (1849-1905), ученик последнего К. Амин (ум. в 1908 г.) и индостанский мыслитель М.Икбал (1877-1938).

Д.Афгани призывал к свободе мысли в политике, религии и науке, отверг таклид и осуждал пороки, поразившие мусульманский социум. Некоторые взгляды Д. Афгани были весьма радикальными. Он пытался возвести человеческий ум и логические умозаключения на тот же уровень, что и божественное Откровение, считал, что в упадке арабо-мусульманской цивилизации целиком повинен ислам (37). М.Бигиев, высоко оценивая религиозно-реформаторскую деятельность Д.Афгани, заявлял, что если бы во главе Турецкого правительства той поры был человек, подобный ему, то ислам утвердился бы на троне господства (38).

Мухаммад 'Абдо, развивая идеи Ибн Таймийи и Д.Афгани, также призывал возвратиться к иджтихаду и отказаться от практики таклида. Богословские интерпретации источников шариата, предпринятые М. 'Абдо показывают, что ему не был чужд модернистский подход к реформированию постулатов ислама. В частности, М. 'Абдо предпринял попытку новаторского осмысления социально-политических мотивов основополагающего догмата ислама о единобожии-таухиде, посвятив этому одноименный богословский трактат. Будучи муфтием Египта, М. 'Абдо издал фетву о допустимости для мусульман участвовать в финансовых операциях, где предполагалось получение процентов.

Касим Амин был первым реформатором, центральное место в творчестве которого занимал женский вопрос. К.Амин подверг жесткой критике многоженство, как унижающее человеческое достоинство женщины явление, простоту бракоразводного процесса, позволяющего мужчинам злоупотреблять этой нормой, нанося тем самым моральный и экономический ущерб женщине и даже канон об обязательном ношении хиджаба мусульманской женщиной, выступив против буквализма в трактовке указаний религиозных источников.

Одним из выдающихся представителей описываемого направления реформаторской мысли является индостанский поэт и философ Мухаммад Икбал. Он склонялся к мысли о том, что мусульманская цивилизация переживает время сходное со временем протестантской революции в Европе, и что мусульмане должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход (39). Реформаторству Мухаммада Икбала присущ ярковыраженный социально-философский характер. Его интерпретации религиозных постулатов свободны от сковывающего влияния богословских трактовок и схоластической традиции. В целом,

творчество М.Икбала представляет собой плод гармоничного и плодотворного синтеза религиозной догматики и свободной философии. М.Икбал, не ограничиваясь богословскими интерпретациями Корана и Сунны, с философских позиций переосмыслил важнейшие религиозные категории. Едва ли не впервые в истории зарубежной мусульманской реформаторской мысли в центр философских исканий был поставлен феномен человека. Обращаясь к проблеме человека, Мухаммад Икбал исходил из коранического изложения легенды о грехопадении человека и изгнании его из рая, однако дал ей блестящее философское толкование: искушенный сатаной Адам совершает грех, но, покинув рай, становится хозяином земли и собственной судьбы. Так зло породило добро. В понимании М.Икбала сатана выступает в роли деятельного духа. Без него жизнь лишилась бы динамизма и в ней восторжествовала бы мертвающая пассивность.

М.Икбал выдвинул идею о том, что насилие по сути своей, является не злом, а благом, ведь оно подталкивает традиционное общество к активному поиску средств самосохранения. Отсюда – провозглашение им идеала сильной волевой и самостоятельной личности, как основополагающего элемента любого социума. В становлении такого человека Икбал находит три фазы: первая – послушание и дисциплина, вторая – отрицание страха, земных страстей, внутренних конфликтов, третья – самоутверждение, преодоление эгоистического «я» и утверждение «Я» истинного. «Совершенный человек» у М.Икбала – это творческая, созидательная личность, возвышающаяся до уровня «сподвижника» Бога, а потому, конечная цель «эго» заключается не в том, чтобы увидеть что-то, а в том, чтобы быть чем-то. Мир – это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать (40).

В описываемый исторический период развития социально-философской мысли заявили о себе просветители, чьи идеи носили светский характер, хотя просветительская составляющая была присуща мусульманской традиции изначально и она восходит к призывам Корана к постижению человеком знаний об окружающем мире и самом себе. Позднее просветительство вылилось в общеарабский и общемусульманский культурный и идеологический подъем, который получил название Нахда, который затронул все уголки мусульманской цивилизации и все народы, исповедующие ислам. Он проявился в становлении новой арабской и мусульманской литературы, выработке новых идеологических и этических установок, новых образовательных систем. Нахду можно оценить как «всесторонний процесс, источником которого было наряду с достижениями культуры, науки

и практики Запада «славное арабское наследие», национальные духовные богатства» (41). Главные представители этого течения – представители молодой арабской и мусульманской буржуазии, интеллигенции и некоторых тесно связанных с ними промежуточных слоев смело провозглашали достоинства европейских политических институтов и демократии, не осознавая в полной мере, что и эта система не свободна от кризисов и противоречий. Будучи непосредственно знакомыми с теорией и практикой построения европейского общества и, творчески перерабатывая их, они пытались применить те, которые могли удовлетворить потребности социально-политического и хозяйственно-экономического развития мусульманских стран Востока: идеи конституционализма, парламентаризма, свободы, справедливости, национализма и независимости. Просветители были склонны к идеализации влияния Запада на мир ислама. Считая, что корень всех бед Востока есть невежество, укорененное в игнорировании роли разума, просветители видели в этом причины политического и социального несовершенства мусульманского общества.

Одной из видных черт, присущих арабскому просветительству, можно считать стремление к установлению «царства разума» (42). С позиций разума следовало, по их мнению, оценивать понятия, нормы и институты современного им мусульманского социума. Они считали, что следует вселить в души народа веру в прогресс, превратить каждого отдельного человека в личность, обладающую собственным человеческим достоинством и живущую своим умом, а не указаниями давно ушедших авторитетов. Позднее, часть просветителей склонилась к мнению, что общественный застой народов мусульманского Востока вызван их приверженностью устаревшим институтам и ценностям, «детерминированным традиционными религиозными учениями» (43). Эти мыслители, выступив своеобразными продолжателями идейной традиции М.Ахмада и С.Мухаммада (лишенной, однако, метафизической ауры), пришли к нигилистическому отношению к собственной культурной традиции, идеализации всего западного и к идее принудительной вестернизации без учета местной специфики (Сайид Ахмад-Хан, М.К.Ататюрк). Они призывали ограничить влияние на массы как духовных лидеров, так и религиозных традиций, что положило начало болезненному процессу секуляризации многих сторон социального бытия. Тенденция к вестернизации у этих реформаторов выразилась также и в требовании отделить религию от государства, заменить шариат системой западного права, в копировании буржуазных культурных ценностей, системы образования и т.п. Порою дохо-

дило и до насильственных мер по внедрению западных моделей быта, запрета на ношение традиционной одежды, на соблюдение религиозных обрядов служащими государственных структур. Так они пытались вывести Восток на арену цивилизации западного типа в качестве достойного участника международной жизни и стремились реформировать все национальное в духе достижения идеала западной цивилизации. Исламу они отводили лишь воспитательную роль, отбрасывая весь комплекс религиозно-философских воззрений.

Подводя итог, отметим, что богословы-реформаторы доколониальной эпохи (Ибн Таймийя, Валиуллах Дехлеви, 'Абд аль-Ваххаб, аль-Шаукани) не выдвинули сколько-нибудь заметных идей социально-философского характера, поскольку они пытались решить существующие социальные проблемы оставаясь в рамках чистого богословия. По этой причине деятельность религиозных реформаторов-богословов не опиралась на потенциал религиозной философии, хотя последняя совершенно очевидно является, по мнению А.Юзева «метафизической основой религиозного реформаторства» (44). В понимании перечисленных реформаторов человек занимал подчиненное по отношению к религии положение. Они не замечали того факта, что религия и весь комплекс рассматриваемых ею вопросов языком религиозной философии напрямую обращаются к человеку и представляют собой лишь средство, которое призвано способствовать продвижению индивидуума к конечной и высшей точке его предназначения. Наиболее важным моментом доколониального этапа развития мусульманской реформаторской мысли является фактор осознанного анализа рядом богословов сложившейся в мусульманском обществе социально-политической ситуации. Эти богословы, не отворачиваясь от тех явлений в общественной жизни, которые не соответствовали духу и сути религии были вынуждены искать и находить в арсенале ислама способы изменения положения дел в лучшую сторону. В целом, их деятельность являет собой пример ответа на внутренний «Вызов».

Суфийскую реакцию на социальные проблемы мусульманского мира также можно рассматривать как своеобразную форму религиозного реформаторства, сфокусировавшую свое внимание прежде всего на духовных сторонах человеческого бытия, концепции Совершенного человека (*инсан камиль*), и стремившегося раскрыть перед людьми эзотерический смысл Корана, божьего закона и обрядов. Помимо этого суфийские ордены, выступавшие в качестве идейных оппонентов официального богословия, являлись реальной политической силой, угрожавшей, порою, устоям государственности.

Традиционалисты, сохраняя приверженность таклиду и видя в нем единственное средство сохранения неприкосновенного статуса оторванных от жизни религиозных ценностей. Человек в их понимании занимал лишь подчиненное положение по отношению к религиозным институтам, поскольку их идеология строилась на антигуманном принципе «не религия для человека, а человек для религии». Такое неадекватное отношение к объективной реальности приводило к губительной самоудовлетворенности и социальной апатии. Традиционалисты, претендуя на роль духовных лидеров, проповедовали приоритет божьей воли и абсолютного предопределения. Тактика традиционалистов представляет собой яркий пример игнорирования внутреннего и внешнего Вызова. Словом, традиционалисты лишь усугубляли положение человека, столкнувшегося с угрозой потери культурно-религиозной идентичности.

Конкретные идеи и меры социального характера с соответствующим религиозно-философским обоснованием были предложены идеологами сектантства (М.Баб, Бахауллах, М.Ахмад). Они утверждали, что страдания народа свидетельствуют об устарелости религиозных канонов и о том, что они нуждаются в изменении. Причиной несчастий и несправедливости, испытываемых людьми, они считали приверженность светских и духовных властей к устаревшим и закостенелым порядкам. Реформаторы-сектанты не боялись видоизменять основополагающие догматы ислама и религиозный культ. Они предприняли первые реальные шаги к мирному сосуществованию и нормализации социально-политической ситуации в обществе. В целом, мусульманское сектантство было лишь вестником социальных перемен. Оно не смогло избежать «социально-идеологического перерождения» выразившегося в возникновении на почве бабизма учения Бахаи со штаб-квартирой в Израиле и малочисленного ахмадийского клана с центром в Великобритании.

Часть реформаторов, выступавших поначалу с просветительских позиций, заняли нигилистическую позицию в отношении к собственным культурным, религиозным и философским традициям. Они открыто возлагали на эти господствующую религию ответственность за социально-экономическую, культурную отсталость мусульманского мира, видели в религии причину отсутствия духовной мотивации к прогрессу. Наиболее радикальное крыло реформаторов-просветителей склонилось к безусловному восприятию духовно-мировоззренческой парадигмы Запада.

Умеренные реформаторы (Д.Афгани, М.'Абдо, К.Амин, М.Икбал) выступали за гармоничное сочетание духовно-нравственных цен-

ностей традиционного общества с прогрессивными достижениями Запада и это было наиболее сильной стороной их воззрений. Признавая особую значимость для мусульманского Востока проблемы соотношения веры и знания, науки и религии реформаторы признавали, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. Обосновывая свои воззрения они широко использовали религиозные источники, признавая наличие в них мощных средств трансформации мусульманского социума на новом витке исторического развития (45).

Нетрудно заметить, что с течением веков религиозно-реформаторская мысль стала отражать все основные сферы жизни общества. Начавшись в форме духовного неприятия действительности, далеко отошедшей от идеала, религиозно-реформаторские воззрения, находясь в процессе непрерывной социализации, стали оказывать заметное воздействие на политическую, социальную и даже материально-производственную плоскости жизни мусульманского социума. Таким образом, имеются все основания полагать, что, во-первых, динамику и логику общеисторического процесса в мусульманском преломлении отражают именно религиозно-реформаторские представления, носящие очевидный социально-философский характер. Во-вторых, вырисовывается универсальный закон, согласно которому антагонистическое взаимодействие духовного и материального оказывает решающее воздействие на ход развития человечества и индивидуальности.

§ 2. Специфика татарского религиозного реформаторства в конце XIX – начале XX вв.

В государстве предков мусульман-татар Волжской Булгарии исламская религия занимала господствующие идеологические позиции. Посетивший в XIII в. пределы этого государства Г.Рубрук отметил, что: «Булгары – самые злейшие сарацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» (46).

С 1552 г. (на три столетия раньше, чем страны зарубежного мусульманского Востока) татарское мусульманское общество вступило в колониальный период своей истории. Народ, имевший длительный опыт государственного существования, религиозные, мировоззренческо-философские, социальные и культурные традиции распался на разобщенные локальные общины. Религия перестала быть общественной государственно значимой силой и ее влияние было ограничено

рамками семьи, сельской общины, рода, мечети и религиозных общин татар-мусульман, вынужденных выживать в дисперсном состоянии на территориях Российской империи. Но несмотря на это ислам сохранил свою значимость во всех сферах жизни народа: «Все ее аспекты – материальный и духовный, политический и литературный, экономический и социальный – несут на себе отпечаток мусульманства... и развиваются под его влиянием.» (47).

Петровская эпоха ознаменовалась усилением борьбы российских властей с исламом. Начавшаяся с указа Петра I 1713 года о лишении земель помещиков-иноверцев, отказавшихся войти в лоно православия политика, вылилась в массовую кампанию насильственной христианизации народов Поволжья, в числе их – татар. «С ноября 1742 по июнь 1743 г. в одном Казанском уезде из 536 мечетей... были разрушены и уничтожены 418» (48). Подобные действия властей привели к ряду народных восстаний в XVIII веке.

О бунте 1755 года стоит сказать особо. Н.А.Фирсов определял его как восстание, имеющее все признаки «борьбы за Могамета» (49). Во главе этого восстания встал мулла Г. Галиев (Батырша). В ходе этого восстания впервые в истории сопротивления татар ими были выдвинуты конкретные требования религиозного характера. Так, Батырша в своем послании императрице требовал признания факта насильственного соращения мусульман из ислама и просил правительство позволить мусульманам вернуться обратно в ислам (50).

На наш взгляд это восстание открывает этап религиозно-мотивированного сопротивления. Коренной перелом в идейном содержании национально-освободительной борьбы татарского народа, выразившийся в приобретении ею религиозной обусловленности был, отчасти, вызван и тем, что на смену уничтожаемому усилиями российских властей классу татарской феодальной знати пришли муллы: «...у нарождающейся мусульманской» нации в конце XVIII в. появились и свои идеологи – ими стали муллы» (51). Эта точка зрения признана и другими исследователями: «...в процессе колонизации края постепенно исчезают светские феодалы из татар и их место по силе влияния на массы занимают духовные феодалы...» (52). Таким образом, после уничтожения наиболее организованно противостоящей государству силы, которой являлся класс татарских феодалов, функцию оппозиции приняло на себя мусульманское духовенство. Как следствие, весь потенциал государственной самореализации татарского народа, лишенный перспектив развития в силу падения ханства, переместился в сферу религиозного. Духовенство стало господствовать в обществе и в как в духовном, так и

в социальном плане. Батырша и мулла Мурат (о котором будет сказано ниже) являлись духовными лидерами именно такого типа. Муллы воздействовали на самые тонкие струны человеческих душ – хранилище исламских ценностей. «Духовное наследие оказывается сакрализованным и религия становится единственной сферой, в которой татарское общество находит основу для самовыражения ...» (53).

Таким образом, мусульманское учение уверенно утвердилось в сфере культуры, общественной и социально-философской мысли. Так ислам стал единственной притягательной и объединительной силой для подавленного мусульманского населения. Далее эта тенденция продолжала крепнуть и в годы, предшествовавшие пугачевским войнам, среди татар возникло идейное течение, направленное на возрождение «истинной» веры (так называемое «движение муллы Мурата»). Становился очевидным факт вызревания в татарском обществе поворотного момента в социальном развитии, требующего идеологического и организационного оформления. Эти тенденции были официально провозглашены во время заседаний Екатерининской Комиссии по делам иноверцев (1767-69 гг.). Все требования, выдвинутые татарами-делегатами общин, рассеянных по разным губерниям, носили ярко выраженный религиозный характер. Есть все основания полагать, что бездумная политика правящей элиты Российской империи в первой половине XVIII в. по обращению татар в православие, подтолкнула их к внутренней консолидации и в результате в империи возникло новое общественное явление – «мусульманская» нация. Исследователи отмечают, что такая политика усилила также и объединяющие функции ислама и, что даже в дорусский период татарской истории ислам не играл такой значительной роли в духовной жизни народа, как в период гонений, начавшийся после падения Казанского ханства (54).

Как всякое религиозное учение, ислам наделял своих последователей механизмами духовной самозащиты, которые проявляются всякий раз, когда исповедующее его сообщество сталкивается с противоречащим его духу внешним или внутренним воздействием. В качестве примера мы рассмотрели религиозно-реформаторские течения мысли, возникшие в странах зарубежного мусульманского Востока в качестве реакции на колониальную экспансию Запада. То, как повели себя упомянутые защитные силы ислама в ситуации, сложившейся в нашем регионе, после падения Казанского ханства, т.е. в случае полной ликвидации государства мы, вкратце, проследили выше.

Особенности антиколониального сопротивления татарского народа позволяют говорить о том, что с течением времени исламский фак-

тор в национально-освободительной борьбе становился все более и более значимым. Ислам, с самого начала колониально-оккупационной эпохи в истории татар, был силой, на духовном уровне сплачивавшей народ и оставался такой силой вплоть до начала XX вв. Так С.Зенковский отмечает, что «мусульмане Азии и Восточной Европы чаще идентифицировали себя религией и культурой ислама, чем какими-либо этническими или расовыми группами» (55). Все вышесказанное является, наш взгляд, ответом на вопрос, поставленный Я.Абдуллиним, писавшим: «Сразу же после завоевания Казани Москвой ислам был подвержен различным притеснениям, начались насильственная христианизация, экономические, политико-правовые, моральные преследования. Но, несмотря на это народ сохраняет свои национальные особенности, не отделяется от религии. Где черпает народ силу для этого, какие изменения претерпевает отправление обрядов ее? Раскрытие этого требует глубоких исторических исследований» (56).

Итак, мы выяснили, что единственной силой, которая помогла татарам сохранить культурную и мировоззренческую идентичность в неравном противостоянии с Российской империей была исламская религия.

При сравнении социально-политических процессов, происходивших в мусульманских регионах зарубежного Востока и России явно обозначается определенная их схожесть. Например: как на мусульманском Востоке так и в России господствовал ислам традиционалистского, консервативного характера, главной особенностью которого была практика неукоснительного следования религиозным авторитетам прошлого-таклид и запрет на иджтихад; татары подпали под иго российского колониально-оккупационного владычества с середины XVI в., а мусульманские народы Востока – под иго западных колониалистов с середины XIX в.; и те и другие оказались вовлеченными в процессы социально-экономических трансформаций, вызванных воздействием на них со стороны соответственно западного и российского колониализма соответственно.

В свете вышперечисленных моментов исторического развития двух регионов мусульманского мира можно предположить, что они привели и к определенной схожести в процессах развития социально-философской и религиозной мысли. Так, на мусульманском Востоке имел место этап активного просветительства и культурного подъема – Нахда (сер. XIX в.), и общетатарский процесс всестороннего культурного подъема (нач. XX в.); в среде религиозных мыслителей-реформаторов обоих регионов поднимался вопрос о необходимости возрождения принципа иджтихада, отказа от таклида, одинаково

встречавший сопротивление приверженцев традиционализма; и там и тут прокатилась волна сектантских движений (например, ваисовское движение в Казанской губернии); и здесь и там мусульманский социум был вынужден выбирать пути своего дальнейшего развития либо в русле традиционализма, либо реформаторства.

Но имеются и некоторые отличия. Как уже отмечалось, этап собственно колониализма на мусульманском Востоке начался только с середины XIX в. Что касается мусульманского социума Поволжья и Приуралья, то уже в середине XVI в., т.е. задолго до наступления эры капитализма в России и колониализма на мусульманском Востоке, он оказался в подчинении Российского государства. Выше указывалось, что в зарубежном мусульманском мире религиозно-реформаторские течения мысли существовали уже в доколониальную эпоху, тогда как у татар подобные идеи возникли только после колонизации со стороны России. Таким образом, подтверждается вывод о решающей «Вызова» в облике колониальной экспансии на эволюцию религиозно-реформаторских представлений и развитие социально-философской мысли мусульманского социума. Совершенно очевидно, что вызов колониализма привел к возникновению религиозно-реформаторской интерпретации социально-политических и нравственно-этических проблем татарского мусульманского сообщества.

Отличительным моментом является также и то, что в истории татарского религиозного реформаторства суфийские мотивы не носили ярко выраженного характера. Суфийская этика и философские представления, возникшие на ее основе были «растворены» в религиозной культуре, чему способствовал большой объем суфийской литературы и сами суфии. Многие татарские религиозные реформаторы являлись выразителями суфийских идей, однако ни один из них не выражал эти идеи как практикующий суфий. Другой отличительной чертой татарского религиозного реформаторства являлась постановка проблемы мирного сосуществования народов, имеющих разноконфессиональную принадлежность, что привело, в частности, в творчестве М.Бигиева, к радикальному переосмыслению таких фундаментальных религиозных категорий, как «мусульманин», «верующий», философскому пересмотру критериев их определения, чем в один ряд были поставлены как «традиционные» мусульмане, так и представители немусульманских народов, что, в свою очередь, имело непреходящее социальное значение, а именно: становление стабильности, добрососедства, устранение взаимной неприязни, межконфессионального напряжения и проявлений шовинизма в жизни многонационального российского общества.

Прежде, чем перейти к рассмотрению социально-философских представлений татарских религиозных реформаторов, следует сказать об их идейных оппонентах-традиционалистах, которых называли *кадимистами*, т.е. приверженцами старины. Мироззрение татарских традиционалистов полностью совпадало с воззрениями их зарубежных единомышленников и строилось на сложившейся теистической концепции, согласно которой Бог является иррациональным непостижимым существом, творцом всего сущего, взаимоотношения которого с сотворенным им человеком строятся на основе страха наказания адскими муками с одной стороны, и стремления божьего раба обрести райские наслаждения, с другой. Категорию «знания» традиционалисты понимали только как овладение религиозными науками. Смысл религиозных предписаний объявлялся ими недоступным для рационального постижения, а потому все внимание было направлено на внешние проявления религиозности, что со всей неизбежностью приводило к утверждению формализма во всех сферах религиозного бытия. В сфере этических представлений традиционалисты особое внимание уделяли проповеди фатализма, упования на волю Аллаха, смирения, покорности, богобоязненности и бездумного поклонения. Таким образом, смысл жизни виделся ими в исполнении человеком предписанных обрядов и в отстранении от всего нового во имя потустороннего воздаяния. Многие позитивные положения первоначального ислама были доведены трактовками традиционалистов до своей прямой противоположности. Например, в отношении к женщине, которая рассматривалась ими как низшее, бесправное неполноценное существо, обязанное во всем подчиняться воле и явному диктату мужчины.

Выше мы отметили, что на протяжении всей истории противостояния мусульманских народов Западу, на арене общественной мысли колонизованных социумов главенствовали и боролись между собой два течения: традиционализм и реформаторство. Подобное положение сложилось и в российском мусульманском обществе. Между традиционализмом и религиозным реформаторством имеется много отличий, но принципиальный момент можно свести к двум пунктам: решению проблем таклида и иджтихада. Традиционалистические течения отрицали право на иджтихад и насаждали таклид, реформаторские – провозглашали иджтихад и отказывались от таклида.

Татарскому религиозному реформаторству были присущи характерные особенности общемусульманского реформаторского движения, выразившиеся в критике традиционализма, обращении к ценностям раннего ислама, концепции «окрытия врат иджтихада». Развивающееся в новых социально-политических условиях татарс-

кое религиозное реформаторство, отвечая духовным потребностям татарского общества, уже на начальном этапе своей эволюции предложило приемлемые и разумные способы сочетания духовного и мирского. Основоположителем религиозного реформаторства у татар считается Абдрахим Утыз-Имяни (1754-1834) – поэт, богослов, приверженец суфийской этики. Он прославился тем, что впервые поставил вопрос о необходимости изменения традиционных устоев общественной жизни, что в то время могло произойти только при условии переоценки религиозной догматики, определяющей сознание масс. Видя, что нормы шариата не дают желаемого эффекта, что он оторван от жизни и имеет формальный характер, Утыз-Имяни пришел к выводу о необходимости реформы его канонов. Для достижения этой цели Утыз-Имяни призывал восстановить иджтихад и руководствоваться им в деле решения насущных проблем. Он требовал критического отношения к утверждениям древних авторитетов и призывал своих современников к более свободному и самостоятельному мышлению. Однако ученый был далек от внедрения каких-либо новшеств в религиозную жизнь общества, а напротив, выделил и подверг суровой критике уже проникшие в сферу мусульманского культа и приобретшие к тому времени законный облик. Переоценивая ценность практики таклида Утыз-Имяни предельно сократил его сферу, предложив цитирование признанных авторитетов (57). Кроме этого Утыз-Имяни попытался решить проблему определения достоверности религиозной литературы, отметив, что книги дилетантов перемешались с достойными доверия источниками. Критерием оценки качества богословского источника Утыз-Имяни считал ученость его исследователя, который должен был обладать всем комплексом религиозных знаний. Несмотря на то, что Утыз-Имяни принимал концепцию Абу Райхана Бируни и некоторых других мусульманских мыслителей о дифференциации общества на избранных (*хасса*) и толпу (*'амма*), он не отрицал, что если все люди овладеют божественным знанием, то социальная жизнь улучшится сама по себе, и люди обретут абсолютное счастье (58). Утыз-Имяни придерживался суфийских мотивов в истолковании проблемы человека, возвеличивая такие добродетели, как отрешенность, богобоязненность, терпение и смирение, считая их естественно присущими для истинного мусульманина. Этическим идеалом человека для него была личность пророка Мухаммада и его аскетический образ жизни. Исходя из этого Утыз-Имяни призывает своих современников смиренно и терпеливо переносить трудности и жизненные испытания. Рассматривая жизнь

человека с позиций пророческого образца как краткий привал на бесконечно длинном пути, поэт, тем не менее, считал необходимым активное и сознательное участие индивидуума в жизни общества.

В целом, реформаторские взгляды У.Имяни не лишены противоречивости. Так, призывая к ограничению таклида, критическому осмыслению богословского наследия и к самостоятельному мышлению в русле иджтихада, он одновременно ратовал за укрепление веры в догматы, устранение новшеств и опоры на достоверные труды авторитетных богословов. Однако У.Имяни, все же, внес реформаторский акцент в вопрос об иджтихаде, что, несомненно, повлияло на дальнейшее развитие татарской религиозно-философской мысли.

Абднаср Курсави (1776-1812) являлся вторым по степени учености после своего современника Утыз-Имяни богословом. Он, будучи знатоком Корана, сунны пророка и других истичников мусульманского права-фикха, мусульманской философии, истории и культуры, также предпринял смелую попытку новой трактовки проблемы иджтихада, К.Насыри писал о нем: «Любое свое суждение стремился он вынести из Корана, в соответствии с ним творил суд справедливости» (59). А.Курсави выступал за «открытие дверей абсолютного иджтихада», вверяя это право каждому мусульманину, обладающему достаточным знанием религиозных наук. Тем самым Курсави призывал современников к активному самостоятельному мышлению, опоре на собственные потенции разума, призванному отвечать вызовам повседневности.

Идеалом общественного устройства для Курсави было исламское государство эпохи пророка Мухаммада и первых халифов. Именно в возвращении к религии той эпохи Курсави видел способ изменения в лучшую сторону современной социально-политической и нравственно-этической ситуации. По мнению мыслителя, чистота первоначального ислама является залогом того, что религию можно приспособить к условиям настоящей действительности. Как и у Утыз-Имяни этический идеал человека для Курсави был неотделим от разума, религиозности, образованности, эрудиции и социальной активности. В своем главном труде «аль-Иршад ли аль-'ибад» (Наставление божьим рабам) Курсави подверг резкой критике отсталость мусульманского общества, его приверженность устаревшим средневековым порокам и схоластике. Он писал, что времена познания нового еще не прошли и каждый должен соотносить свои действия согласно разуму и воле, поскольку следовать общему потоку мысли постыдно.

Религиозно-реформаторские взгляды Курсави имели более либеральный характер, чем воззрения Утыз-Имяни, поскольку, апеллируя

к провозглашению абсолютного иджтихада, Курсави не просто стремился обрести механизм свободного толкования религиозных канонов, а подспудно призывал к возрождению роли человеческого разума в обустройстве повседневной жизни и общественного бытия.

Рассмотрим теперь особенности эволюции религиозно-философской мысли XIX вв. В эту эпоху в общем контексте религиозной мысли российских мусульман заметно усилились просветительские мотивы. Следует отметить, что в этом сыграли немаловажную роль уже упоминавшиеся ученые-богословы Утыз-Имяни и Абднаср Курсави. По этой причине невозможно, да и не нужно проводить четкую границу между просветительством и религиозным реформаторством, ведь с произведений этих представителей татарской религиозной мысли берет начало критика застоя в мусульманском богословии, религиозного фанатизма, социальной отсталости, призыв к свободомыслию, образованности и приобретению научных знаний.

В дальнейшем религиозные реформаторы-просветители, не отрываясь от ислама (и не видя в этом необходимости), продолжили критический пересмотр богословско-философских построений прошлого в стремлении очистить ислам от изживших себя положений. Они старались найти в религиозной сфере то, что могло бы помочь татарскому мусульманскому обществу вырваться из тесных рамок средневекового жизненного уклада, сохранить свою самоидентичность в условиях политического, духовного и физического угнетения, проводимого колониальными властями, не потеряв при этом традиционные духовные и нравственные ценности.

Описываемая эпоха – это время подлинного расцвета религиозно-реформаторской мысли просветительского характера. Наиболее выдающимися представителями второго поколения мыслителей-реформаторов были Шигабутдин Марджани (1818-1889), Хусаин Фаизханов (1821-1866), Каюм Насыри (1825-1902), Шамсутдин Культияс (1858-1930) и др. Став продолжателями дела, начатого их предшественниками, они усилили акценты о необходимости освобождения человеческого разума из мертвящих пут богословских интерпретаций религии. Схоластике и фатальной самоудовлетворенности и социальной апатии, господствовавшим в современном им обществе они противопоставили культ разума и научного познания, творческого поиска и свободы, стремились высвободить систему религиозного образования из сферы влияния фанатичных приверженцев старого, добиваясь внедрения в обучение светских и прикладных наук.

Остановимся, вкратце, на наследии наиболее видного мыслителя второго поколения татарских реформаторов-просветителей Шигабутдина Марджани.

Шейх Марджани, вне всякого сомнения, является крупнейшим татарским ученым-философом второй половины XIX в., получившим признание не только со стороны российских, но и зарубежных, в том числе и западных ученых (60). На его становление как ученого немалое влияние оказали идеи и российских ученых. Ш.Марджани является автором многочисленных богословско-философских и научных трактатов. Современники приравнивали Ш.Марджани к обновителям веры, которые, по словам пророка Мухаммада, ниспосылаются Аллахом в начале каждого века и тысячелетия, признавая, что Марджани начал среди российских мусульман коренное обновление устаревшего ислама (61).

Ш.Марджани впервые призвал к активному усвоению всего полезного из европейской достижений в науках, образовании, ремесле и промышленности, обосновывая это известной установкой ислама о том, что мудрость – цель верующего (62). Он критиковал практику таклида, считая его величайшим бедствием для народа, питательной почвой для фанатизма, опорой закоренелости и отсталости. Вслед за Г.Курсави Ш.Марджани отвергал принятое тогда в исламском богословии положение «иджтихад мункарид», гласящее о том, что время творческих исканий на основе Корана и Сунны прошло. Он писал: «В любое время, пока существует человечество, каждый должен находиться на пути творческих исканий. И человек должен это делать, следуя Корану и Сунне» (63).

Прокладывая дорогу прогрессу и образованности, Ш.Марджани выступил против практики такфира (предания анафеме, мусульманского аналога отлучения от церкви, принятого в христианстве), ибо эта практика на протяжении многих веков служила орудием пресечения свободомыслия, развития науки и социального прогресса в мусульманском мире. Ш.Марджани писал об этом следующее: «Враждебное отношение к деятелям просвещения, науки и философии, фанатичное отрицание подтвержденных доказательствами учений присущи деятелям калама и лжефилософам» (64). Религиозно-реформаторские воззрения Ш.Марджани носят более выраженную, по сравнению с его идейными предшественниками социально-философскую окраску, поскольку ему приходилось оперировать категориями религиозной догматики и философии, в стремлении применить некоторые положения мусульманского права в соответствии с социальной реальностью второй половины XIX в. В заключение отметим, что деятельность Ш.Марджани оказала самое благотворное влияние на дальнейшее развитие татарской социально-философской

мысли. Позднее многие видные деятели татарского общества дали его наследию высокую оценку. Так, Г.Ибрагимов назвал Ш.Марджани великим учителем и утренней звездой татарского пробуждения.

Видным просветителем, внесшим весомый вклад в развитие татарской социально-философской мысли в области проблем образования, этики и воспитания является Каюм Насыри (1825-1902). Хотя К.Насыри не занимался непосредственно пересмотром религиозной проблематики и реформированием догматики, его просветительские идеи и воззрения во многом восходят к богатым традициям восточного перипатетизма и суфийской этики, корнями уходящими в философские представления ислама. Исходя из мусульманского этического идеала, он разработал учение о внутренней природе человеческого характера, раскрыв силы, определяющие все виды деятельности и поступков человека. Показательно, что одним из важнейших качеств мыслитель считает разумность, которую он трактовал как способность индивидуума предвидеть результаты своих действий (65). Он утверждал, что все остальные качества человека обязаны своим происхождением тому, что человек руководствуется разумом в процессе самосовершенствования. В творчестве К.Насыри наиболее детально проработано понятие совершенного человека и вопросы воспитания.

В целом, творчество К.Насыри в области нравственности и этики содержало в себе основные принципы, востребованные татарским обществом в начале XX в. Идеи и деятельность мыслителя сводились к пропаганде знаний, к развитию образования, возвращению богатого религиозно-философского наследия Востока, ознакомлению современников с достижениями передовой европейской и русской науки, философии и педагогической мысли, пропаганде межнационального согласия. Все перечисленное стало существенным вкладом в духовную культуру татарского народа и послужило культурному возрождению татарского социума в начале XX в.

Идеи К.Насыри нашли свое практическое воплощение в появлении реформированного метода обучения грамоте, разработанный и внедренный И.Гаспринским (1851-1914). И.Гаспринский рассматривал образование как главное средство, призванное сохранить культурные устои и духовные ценности мусульманского общества. Воплощая в жизнь данную установку, Гаспринский и основал реформированную школу, которая позже послужила образцом для иных «новометодных» (джадидских) школ. По примеру И.Гаспринского, прогрессивно настроенные представители татарской религиозной интеллигенции приступили к основанию новых медресе, где на-

ряду с комплексом традиционных религиозных наук преподавались светские дисциплины: психология, история, педагогика, география, биология, естествознание, арифметика, геометрия, русский язык и даже уроки гигиены и физической культуры.

Столь радикальные перемены в образовательной системе мусульман естественным образом привели к подвижкам в общественном сознании. Религиозные реформаторы поддержали этот процесс и приступили к распространению преданных традицией забвению идеи о взаимосвязанности земного и потустороннего состояния человека. Основным положением была посылка о том, что счастье в загробной жизни обретет только тот, кто добился благополучия в земной жизни, тогда как традиционные воззрения приучали человека к терпению и смирению с трудностями дольнего бытия в предвкушении райских наслаждений в потустороннем мире. Разрабатывая новые религиозно-философские концепции, реформаторы естественным образом развили культ почитания человеческого разума, провозглашенный их предшественниками Утыз-Имяни, Курсави, Марджани и Насыйри. Это и понятно, поскольку в качестве главной причины упадка мусульманского социума все мыслители-реформаторы считали нерешенность проблемы о соотношении веры и знания, науки и религии, принижение роли разума, рационального мышления и господство мертвящего религиозного догматизма. В среде татарских реформаторов-просветителей можно было встретить и отдельных представителей служилых татар М.Акъебет-Задэ, Х.Фаизханов, представителей мусульманской интеллигенции Г.Исхаки, Ю.Акчура, М.Акмулла, З.Бигиев, Ф.Амирхан, Г.Тукай и духовенства, таких как Р.Фахреддин, А.Ибрагимов, З.Камали, А.Баруди, А.Максуди, М.Бигиев, и др. Именно эта когорта мыслителей в социально-политических и культурно-религиозных условиях конца XIX- и начала XX вв. провела реформу системы народного образования, культивировала и внедряла новые социально-философские воззрения и разработала идеологическую основу для выживания татарского мусульманского социума.

Религиозное реформаторство рубежа XIX-XX вв. не было идейно однородным явлением, породившим сколько-нибудь единообразное и стройное философское учение. Однако всем представителям этого течения общественной мысли характерно «стремление совместить исламские ценности с достижениями европейской науки и философии» (66). Позже диапазон социально-философских воззрений реформаторов расширился настолько, что после переворота 1917 г. в общем русле реформаторского движения появились идеологи, про-

поведовавшие идею отказа от ислама, как критерия понимания антропологической проблематики. Кроме этого, социально-философские выкладки и идеи реформаторов оказали, по мнению западных ученых, решающее влияние на становление татарских и всех так называемых «мусульманских» коммунистов, на формирование концепции «исламского социализма» (67).

Что касается социально-философских аспектов представлений татарских мыслителей-реформаторов конца XIX- начала XX в., то существенной составляющей предложенных ими концепций являлось новое понимание сущности взаимоотношений Бога и человека. Эту тему затрагивали в своем творчестве Р.Фахреддин и А.Максуди, однако к принципиально новым трактовкам этой сферы человеческого бытия пришли М.Бигиев и З.Камали, получившие светское и классическое религиозное образование за рубежом.

Позиция Ахмад-Хади Максуди в данном вопросе была наиболее близка к традициям ортодоксального богословия и она подробно изложена в его сочинении «Гыйбадэт исламийё» (Исламское поклонение) (1898). По мнению Л.Тухватуллиной в трактовке А.Максуди присутствует очевидное противоречие между провозглашением справедливости Аллаха и непредсказуемостью его воли (68). В целом позиция А.Максуди не с привносила какого бы то ни было нового видения отношений Бога и человека.

Р.Фахреддин изложил свои взгляды по данному вопросу в работе «Дини вә ижтимагый мәсьәләләр» (Религиозные и общественные проблемы) (1914). Р.Фахреддин проводил идею о мироздании, как подобии сложного механизма, в котором все действия и феномены обусловлены причинно-следственными связями. Аллах же в этой картине мира является иррациональным принципом всего бытия. В свете этого задача человеческой жизни рассматривалась Р.Фахреддином как постижение смысла прихода человека в этот мир, нахождение божественной связи между человеком и Богом, познание Аллаха и любовь к нему (69). Р.Фахреддин считал, что эти цели и задачи остаются скрытыми от человека до тех пор, пока он не проснется от сна. Только тогда можно раскроется сущность человеческого бытия.

Р.Фахреддин не пришел к однозначному решению вопроса об отношениях Бога и человека, поскольку не смог избежать противоречий в понимании смысла бытия. С одной стороны он признавал фундаментальный религиозный принцип воздаяния добром за добро и злом за зло, а с другой стороны соглашался с тем, что зло и добро сотворяются Аллахом так, что в земной жизни добродетельный человек терпит бедствие, а злой

и бесчестный благоденствует. Р.Фахретдинов по-своему выходит из данного казуса, ссылаясь на то, что ключи тайного лишь у Аллаха.

В целом, А.Максуди и Р.Фахреддин в своих представлениях не пошли дальше повтора традиционных положений религии.

Радикально новый подход к проблеме соотношения Бога и створенного им мира внес видный философ Зияэтдин аль-Камали (1873-1942). Не удовлетворяясь знанием об Аллахе, предлагаемым Кораном, философ заявил, что уровень развития человеческого общества подошел к тому рубежу, когда истин, излагаемых в религиозных источниках становится недостаточно. В провозглашении Мухаммадом конечности пророчества Камали усматривал следующую причину: пришло время, когда каждому отдельно взятому индивидууму для раскрытия своей сущностной задачи в мире следует начать применять методы философского осмысления религиозной проблематики, опираясь на свой опыт и разум. Словом, по мнению Камали человечество созрело для того, чтобы взять ответственность на себя и самостоятельно постигать истину, скрытую за религиозными символами. И хотя постижение скрытого в полной мере человеку пока недоступно, Камали верил, что в будущем, в результате синтеза интеллектуальной работы и чувственного осознания религиозных доктрин, человек сможет достичь полноты божественного знания и, как следствие, гармонии своего существования.

Религиозные реформаторы привнесли новое видение в истолкование жизненных приоритетов, задающих вектор развития человеческого сообщества. Полем для внедрения новых идей являлась сфера национального образования, представленная религиозными учебными заведениями: мектебы и медресе, процесс реформирования которых был начат еще в эпоху первых татарских религиозных реформаторов. На рубеже XIX-XX вв. этот процесс достиг своего апогея, претворяясь в жизнь на платформе разработанной реформаторами достаточно стройной и последовательной образовательной концепции.

А.Максуди писал, что вера нужна человеку для счастья в загробной жизни, тогда как научные знания необходимы для благополучия в земной жизни. Мыслитель верно подметил, что неблагополучие в земной бытии не позволяет человеку со всем надлежащим усердием исполнять религиозные предписания, что, в свою очередь, приводит к убытку в последующей жизни. Максуди внес свой вклад в расширение научного кругозора общества: его перу принадлежит трехтомный словарь научных терминов «Фанни камус», где рассмотрено содержание более 400 наук и даны объяснения применяемой ими терминологии.

Весьма подробно исследован вопрос о соотношении религии и научного знания в творчестве Р.Фахреддина и З.Камали.

Согласно мнению Р.Фахреддина, метафизическое знание включает в себя и научное знание. Широкая трактовка понятия «знание» было причиной расцвета исламской цивилизации, интеллектуальными вершинами которой явились такие мыслители, как Ибн Рушд, аль-Кинди, Ибн Сина, аль-Фараби, аль-Бируни и др. Исходя из этого, Р.Фахреддин писал: «Основу религиозных наук мусульман составляют Коран и Сунна. При решении вопросов о вере следует обращаться к ним. В светских знаниях и делах человек должен самостоятельно искать ответ, опираясь на свой опыт и разум... искать ответы на вопросы светской науки в Коране не имеет смысла... Однако мусульмане не различают светское и религиозное, все стараются подвести под установления шариата и требуют соответствующих фетв для каждого случая. Все провалы мусульман связаны с таким смешением религиозного и мирского, вследствие чего религиозное является барьером для светского» (70). Р.Фахреддин, провозглашая полную свободу человеческого разума в отношении знания о материальном мире, не смог преодолеть инерции прошлого, и не пришел к пониманию взаимосвязанного единства жизненных процессов.

Наиболее глубокое философское осмысление проблемы соотношения человеческого знания, веры, науки и знания божественного принадлежит З.Камали. Он разработал концепцию неразрывного единства этих понятий. Камали выступил с идеей о том, что истинное содержание ислама означает совсем не то, что традиционно укоренилось в сознании мусульман. В традиционном значении понятие веры несло в себе черту разделенности, т.е. человек мог провозгласить веру на словах, или отказаться от этого, в следствие чего, становился для окружающих неверным. Концепция З.Камали совершенно переворачивает суть понятия вера, превращая ее в естественно присущее человеческому существу внутреннее качество, имеющее различные степени выражения: «Вера – это, прежде всего исполнение обрядов поклонения от чистого сердца, искренне и отстранение от всего того, что может нанести урон счастью людей. Вера – это обладание добродетелями: целомудрием, верностью данному слову, терпением, великодушием, почитанием Аллаха... стремление к материальному достатку, дабы быть способным оказывать благодеяния окружающим...» (71). По мнению Камали, вера – это адаптированное изложение вечного знания, посланное Аллахом, чтобы облегчить людям жизнь и показать им дорогу к счастью. Наука – это то же самое знание, но

только постигаемое не как целое, а через частности, путь философов, которые на закате своих дней приходили к осознанию тех же истин, к которым человека приводит врожденная вера-добродетель.

Прогрессивная концепция знания, предложенная Камали, открыла дорогу научному поиску, творчеству, стимулировала стремление к широкой образованности, сохраняя при этом авторитет ислама, как гаранта нравственности.

В целом, религиозно-философские разработки татарских религиозных реформаторов преследовали цель адаптации мировоззрения мусульман к веяниям времени, устранения косности и застоя в их мировоззрении, освобождения личности из пут устаревших средневековых представлений во имя пробуждения к активной деятельности, направленной как на самосовершенствование, так и на благо всего социума и человечества. Поиск решений существующих социальных, духовных и нравственных проблем общества татарскими религиозными реформаторами начала XX в. происходил в условиях начала становления единого человеческого сообщества, общемировой цивилизации. Татарские мыслители предложили идеологическую основу и конкретные способы адаптации исламского сознания к изменяющимся социо-культурным условиям, совместив западноевропейскую рациональность и ценности ислама, истолкованные в свете разума. Татарским религиозным реформаторам удалось предложить безболезненные методы трансформации представлений своих современников о мире, обществе, человеке и его сущности, что позволило их современникам войти в эпоху социализации среди народов России, сохраняя при этом неповторимое этно-конфессиональное и культурное своеобразие.

Картину социально-философских представлений татарских религиозных реформаторов нельзя представить без освещения творческого наследия одного из выдающихся их представителей Мусы Бигиева. М. Бигиев в своих трудах подробно исследовал широкий спектр религиозно-философских вопросов через призму социально-философской проблематики. Им были проанализированы социально-политические, идеологические, экономические и нравственно-этические причины расцвета и упадка мусульманской цивилизации. Муса Бигиев предложил обоснованную с позиций исламской теологии и логически стройную концепцию нового человека, в основу личной и общественной деятельности которого им была заложена принципиально новая религиозно-нравственная мотивация созидательной трудовой деятельности. Татарский богослов показал новые грани исламской теодицеи, пришел к широкому пониманию цели челове-

ческого бытия и смысла эволюции человеческой цивилизации. Обращаясь к исламскому духовному наследию, он предложил новые подходы к решению международных проблем. Решая актуальные общественные вопросы более частного характера, М. Бигиев предпринял теологически обоснованные попытки облегчения религиозных предписаний, выполнение которых было затруднено в силу климатических и географических условий проживания мусульман. Много сил и энергии он посвятил разработке новых принципов построения образовательного процесса в мусульманском обществе. Кроме этого он произвел кардинальную переоценку места и роли мусульманской женщины в современном мусульманском и мировом сообществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Иджтихад* – практика самостоятельного поиска истины, правовых решений на основе рационального синтеза указаний, содержащихся в религиозных источниках и требований жизненных реалий.
2. См.: *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е издание, исправленное и дополненное / М.Т. Степанянц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 56.
3. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч.: В 6 т. М., 1966. – Т. 6. – С. 9.
4. См.: *аль-Джаузуйя Ибн аль-Каййим.* Раудат аль-Мухиббин ва Нузхат аль-Муштакин / Ибн аль-Джаузуйя – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия, 1983. – 488 с.
5. *аль-Джаузуйя Ибн аль-Каййим.* Указ соч. – С. 112.
6. *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент., М.Т. Степанянц / М. Икбал. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 146.
7. *Харам* – категорически недопустимое для мусульманина действие, синоним понятия «грех».
8. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Дж. С. Тримингэм. – М.: Наука, 1989. – С. 189.
9. См.: *Хазрат Инайат-Хан.* Учение суфиев / Х. Инайат-Хан. – М.: Издательство Духовной Литературы «Сфера», 2000. – С. 11.
10. См.: *Идрис-Шах.* Суфизм / Идрис-Шах. – М.: Комаров, Клышников и Ко, 1994. – С. 320.
11. См.: *Тримингэм Дж. С.* Указ соч. – С. 15.
12. См.: *Идрис-Шах.* Указ соч. – С. 230.
13. *Ибрагим Т.К.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте / Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. – С. 36.
14. См.: *Тримингэм Дж. С.* Указ соч. – С. 196.
15. См.: *Хазрат Инайат-Хан.* Указ соч. – С. 31.
16. См.: *Тримингэм Дж. С.* Указ соч. – С. 196.

17. См.: *Идрис-Шах*. Указ. соч. – С. 146.
18. См.: *Там же*. – С. 176.
19. См.: *Там же*. – С. 176.
20. *Тримингэм Дж. С.* Указ. соч. – С. 196.
21. См.: *Идрис-Шах*. Указ. соч. – С. 324.
22. См.: *Тримингэм Дж. С.* Указ. соч. – С. 194-196.
23. См.: *Там же*. – С. 193.
24. См.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (Опыт парадигмально-го анализа философии Ибн Араби) / А.В.Смирнов. – М.: Наука, 1993. – С. 126, 136.
25. См.: *Тримингэм Дж.С.* Указ. соч. – С. 207.
26. См.: *Хазрат Инайат-Хан*. Указ. соч. – С. 12.
27. *Степаняц М.Т.* Указ.соч. – С. 501.
28. *Бартольд В.В.* Культура мусульманства / В.В.Бартольд. – Петроград: Огни, 1918. – С. 110.
29. *Васильев Л.С.* История Востока: В 2 т. /Учебник по спец. «История» / Л.С.Васильев. – М.: Высшая школа, 1993. Т.2. – С. 11.
30. *Там же*. – С. 11.
31. *Гаспринский И.* Россия и Восток / И.Гаспринский. – Казань: Фонд Жиен, Татарск. кн. изд-во, 1993. – С. 62.
32. *Васильев Л.С.* Указ.соч. – С. 16.
33. *Гаспринский И.* Указ. соч. – С. 62.
34. *Васильев Л.С.* Указ. соч. – С. 25.
35. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов / Л.И.Тухватуллина. – Казань: Татар.кн. изд-во, 2003. – С. 184.
36. См.: *Медведко Л.* Именем Аллаха. Политизация ислама и исламизация политики / Медведко Л., Германович А. – М.: Политиздат, 1988. – С. 33.
37. См.: *Степаняц М.Т.* Восточная философия. – С. 110.
38. *Бигиев М.* Бөек мәүзүгъларда уфак фикерләр / М.Бигиев. – СПб., Тип. М-А. Максимова, 1914. – С. 67.
39. Цит. по: *Икбал М.* Указ.соч. – С. 20.
40. См.: *Икбал М.* Указ.соч. – С. 116-121.
41. *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта / С.А.Кириллина. – М.: Наука, 1989. – С. 120.
42. *Там же*. – С. 150.
43. *Степаняц М.Т.* Предисловие // *Малушков В.Г.* Поиски реформации в Исламе: Опыт Ирана /АН СССР. Ин-т философии / В.Г. Малушков., К.А. Хромова – М.: Наука, 1991. – С. 4.
44. *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. – С. 32.
45. См.: *Степаняц М.Т.* Восточная философия. – С. 109.
46. *Рубрук Гильом де.* Путешествие в восточные страны. – Карпини, Джованни дель Плано. История монгалов / Г.Рубрук. – М.: Географгиз, 1957. – С. 19.
47. *Абдуллин Я.Г.* Некоторые черты татарской общественной мысли средневековья. В сб.: Проблема преемственности в татарской общественной мысли / Я.Г.Абдуллин. – Казань, 1985. – С. 7.

48. *Имамов В.* Запятанная история татар / В.Имамов. – Н.-Челны, 1994. – С. 22-35.
49. *Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время / Н.А.Фирсов. – Казань, 1869. – С. 210.
50. См.: *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению / Д.М.Исхаков. – Казань: Иман, 1997. – С. 5.
51. *Исхаков Д.М.* Указ. соч. – С. 5.
52. *Абдуллин Я.Г.* Указ.соч. – С. 12.
53. *Там же*.
54. *Гилязов И.* Эволюция социальной структуры татарского общества в исламе (вторая пол. XVI-XVIII вв.) / И.Гилязов // Ислам в татарском мире: история и современность: Мат. междунар. симпоз. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. /АН РТ, Ин-т истории; Французский Ин-т исследований в Центральной Азии (Ташкент). – Казань, 1997. – С. 21.
55. *Zenkowsky S.A.* Pan-Turkism and Islam in Russia. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960. – P. 8.
56. *Абдуллин Я.Г.* Татар халкы тормышында исламның функцияләре һәм дини мирасны ойрәнүдә кайбер бурычлар / Я.Г.Абдуллин // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1994. – С. 17.
57. См.: *Юзеев А.Н.* Указ.соч. – С. 97.
58. *Там же*. – С. 95.
59. *Насыйри К.* Избранные произведения / К.Насыйри. – Казань, 1977. – С. 17.
60. См.: *Абдуллин Я.Г.* Марджани и его место в истории общественной мысли. В сб.: Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань, 1990. – С. 21.
61. См.: *Мөржани. Шихабеддин әл-Мөржани хәзрәтләренең виладәтенә йөз ел тулу (1233-1333) мөнәсәбәтәйлә нәшер ителде.* – Казан: Мөғариф, 1915. – С. 272, 574.
62. См.: *Габдулла бин Габидулла.* Олуг галимебез шәех әл-Мөржани хәзрәтләре турында хәтирәләрем. / Мөржани. – Казан: Мөғариф, 1915. – С. 528-530.
63. *Там же*. – С. 275.
64. *Мөржани...* – С. 247.
65. *Насыйри К.* Кырык бакча // Сайланма әсәрләр. – Т.2. / К.Насыйри. – Казан: ТКН, 1975. – 269 б.
66. *Тухватуллина Л.* Указ. соч. – С. 109.
67. *Балтанова Г.Р.* Татарстан һәм исламның яңарышы / Г.Р.Балтанова // Татарстан. – 1992. – № 5-6. – С. 122-126.
68. См. *Тухватуллина Л.И.* Указ. соч. – С. 113.
69. См.: *Фәхретдин Р.* Жавамиг әл-Кәлим шәрхе / Р.Фәхретдин. – Казан: Иман, 1995. – С. 590.
70. *Там же*. – С. 99.
71. *Камали З.* Дини тәдбирләр / З.Камали. – Уфа: «Шәрәк», 1913. – С. 10.



ГЛАВА III

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ МУСЫ БИГИЕВА

§ 1. Всеохватность божественного милосердия как основа новой мировоззренческой парадигмы общества в трактовке М.Бигиева

Поднятый М.Бигиевым в 1909 г. вопрос об абсолютном характере божественного милосердия явился качественным скачком в рационализации представлений об Аллахе и его отношениях с отдельно взятым индивидуумом и человечеством в целом, что имеет непреходящую ценность с точки зрения социально-философской науки. Следует отметить, что вопросом о характере божественного милосердия задавались мыслители, принадлежавшие к различным культурным традициям (Г.Нисский, Ориген, Ибн 'Араби, аль-Маари, Ибн Таймийа, аль-Джаузийа и др.). Все они, с той или иной степенью убедительности проповедовали учение о том, что все люди, независимо от того, какого вероисповедания они придерживались при жизни, в потустороннем мире рано или поздно войдут в сень божественного милосердия, в райскую обитель и наказание таких людей в аду не будет продолжаться вечно.

Заявление М.Бигиева о том, что божья милость объемлет все человечество, что в Коране нет и намек на то, что спасены будут лишь представители мусульманских народов, утверждение мыслителя о том, что в основе спасения лежит социально значимая благотворная деятельность человека, а не его этно-конфессиональная принадлежность вызвало в татарской прессе шквал яростных критических выступлений.

В самый разгар полемических баталий редактор журнала «Шура» Р.Фахреддин опубликовал небольшую брошюру под названием «Рэхмэт илаһия масьэләсе» (Проблема божественного милосердия). Умело удерживая, грозящее разорваться вулканом негодования волнение верующих, в рамках полемикального спора, имеющего далеко идущие перспективы, автор обратился к заинтересованным читателям, надеясь на их благоразумие и терпимость. Он пояснил, что данный вопрос имеет древнюю историю и его обсуждали еще сподвиж-

ники пророка Мухаммада. Далее Р.Фахреддин привел большой фрагмент из трактата упоминавшегося выше Ибн аль-Кайима аль-Джаузийи «Хад аль-арвах иля билад аль-афрах», в котором речь идет как раз о том, что рано или поздно все души обретут рай. В заключительном слове Р.Фахреддин отметил, что если бы проблема, поднятая М.Бигиевым, имела чисто теологический характер, то ей не было бы предоставлено место на страницах «Шура» и коллектив издателей не стал бы причиной шума, поднятого далекими от исламских наук несчастными людьми. Однако опытный богослов был более дальновидным. Он заявил, что эта проблема, которая до сего дня считалась чисто теологической, сегодня или завтра вольется в ряды главных социальных проблем мусульманского мира.

В 1911 г. М.Бигиев опубликовал книги «Рэхмэт илаһия борһанлары» (Доказательства божественного милосердия), и «Инсанларның һақыйда илаһияларына бер назар» (Взгляд на верование людей в божество). Появление этих книг расширило поле дискуссии. Полемика перекинулась и на прессу Османской империи. Дело дошло до того, что духовный лидер мусульман всего мира шейхульислам Мустафа Сабри по следам первой книги Бигиева написал серьезное и подробное опровержение «Yeni Islam müctehidlerinin qiyummet ilmiyyesi» (Научная значимость новых мусульманских ученых). В этой статье он разъяснял поднятую М.Бигиевым проблему, попытался опровергнуть ее главную идею, а также преследовал цель нейтрализации воздействия работы М.Бигиева на турецких религиозных реформаторов. Позже М.Сабри наложил запрет на продажу в Турции этих и ряда других книг М. Бигиева, но позднее, уступив возмущенным откликам общественности, отменил это свое распоряжение.

В целом, полемика вокруг поднятой М.Бигиевым проблемы стала отдельной страницей в истории татарской прессы, что подтверждает ее важность для формирования новых мировоззренческих установок в сознании мусульман.

Таким образом, можно без преувеличения сказать, что выступление Мусы Бигиева с учением о всеохватности Божьего милосердия произвело в обществе эффект разорвавшейся бомбы и вызвало широкий общественный резонанс. Этот вопрос поставил под сомнение истинность основополагающих установок мировоззрения мусульман.

Перейдем теперь к рассмотрению сути поднятой М.Бигиевым проблемы. Она заключается в следующем: насколько соответствует действительности доктрина о том, что люди, которые по той или иной

причине остались в стороне от ислама, т.е. были с точки зрения официальной исламской догматики неверными-кяфирами обречены на вечные мучения в аду.

Муса Бигиев, основываясь на Коране, заветах пророка Мухаммада, а также высказываниях сподвижников пророка, авторитет которых был засвидетельствован самим Мухаммадом, привел ряд убедительных доказательств, что Божье милосердие объемлет все его творения, вне зависимости от того, какого вероисповедания они придерживались при жизни. Из этого следовало, что муки в аду, обещанные Аллахом на страницах Корана, не вечны и, в конце концов, все люди будут им прощены и допущены в рай.

Каковы были мотивы и предпосылки обращения М.Бигиева к проблеме божественного милосердия?

Интерес, проявленный М.Бигиевым к проблеме универсальности божественного милосердия обусловлен рядом причин. В частности, его не устраивала распространенная в массах позиция мусульманского богословия об обреченности «неверной» части человечества на вечные муки в аду. По мнению М.Бигиева, эта установка не имела под собой серьезной основы, поскольку она, во-первых, противоречит провозглашаемому Кораном принципу наместничества (*хилафа*) человека на Земле, а во-вторых, не согласуется с фундаментальными установками ислама о безграничном милосердии Аллаха и его всеобъемлющей мудрости.

Указанное противоречие породило в М.Бигиеве сомнение в том, имеет ли вообще человеческая жизнь какой-либо смысл. В результате, молодой богослов задался следующими вопросами: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в своей мирской жизни, и которая, по отношению к последующей вечности представляет собой лишь краткий миг, обречен на вечные мучения в будущем, то какую цель мог преследовать Властелин Миров Аллах, создавая таких жалких и ничтожных людей? Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественное милосердие Аллаха ничем по сравнению с его божественным гневом?» (1).

М.Бигиеву не давали покоя размышления о том, что люди, проживая жизнь в границах отпущенного им ничтожно малого отрезка времени, больше страдают, чем наслаждаются. В свою очередь, религия угрожает человеку неопишными мучениями после смерти. Где же во всем этом всеобъемлющая милость Аллаха, где Его всепрощение? Если Бог, давая человеку краткий миг жизни, полной страданий, затем обрекает его на вечные муки, то может ли такой Бог являться

Наимилостивейшим и Наимилосерднейшим Творцом? В конце концов, М.Бигиев заявил, что одних только этих вопросов достаточно для того, чтобы предположить, что Аллах спасет всех людей, все человечество, и если это так, то он возвеличивал бы Его в тысячу раз усерднее, чем те, кто восславляет Бога, веря в то, что человечество обречено на вечные страдания.

Говоря о значении поднятой проблемы, следует отметить, что вопросы о сущности Аллаха, и, в связи с этим, о предназначении человека, смысле его жизни волновали современников М.Бигиева и были весьма актуальными в среде народных масс. Так, З.В.Тоган вспоминал о своем личном участии в 1908 г. в дискуссиях на эту тему, отметив, что даже в самых захолустных уголках страны простые мусульмане так или иначе задавались вопросами о природе Божьей милости, обращаясь в поисках ответов к трудам Ибн Таймийи и Ибн аль-Кайми аль-Джаузйи (2). Видные религиозные деятели чувствовали вектор духовных интересов и запросов народных масс. Именно по этой причине Р.Фахреддин публиковал статьи Мусы Бигиева в журнале «Шура», признавая чрезвычайную социальную значимость для мусульман проблемы всеохватности божественного милосердия. М.Бигиев придавал этому вопросу еще большую значимость и поднял его на новую высоту, заявив, что учение о всеохватности божественного милосердия есть наипервейшая и главнейшая истина, которая может стать основой грядущей жизни человечества, которое было сотворено для обретения процветания и счастья.

Идеи о всеохватности божественного милосердия были почерпнуты М.Бигиевым из наследия мусульманских ученых средневековья. Кроме мыслей Ибн 'Араби и аль-Маари, М.Бигиев апеллировал и к религиозно-философскому наследию таких светил исламской мысли, как суфии Абу Йазид Бистами, Джунайд Багдади и Зун-Нун Мисри, которые утверждали, что когда-нибудь все человечество будет избавлено Богом от мук и страданий.

Таким образом, средневековые мусульманские философы задолго до М.Бигиева проповедовали гуманистическую идею об универсальности божественного милосердия, представляя ее как основополагающий принцип развития человеческой цивилизации.

Выступая с собственной интерпретацией древнего учения о характере божественного милосердия и будучи убежденным в том, что учение об универсальности Божьей милости полностью соответствует духу ислама, Муса Бигиев преследовал определенные цели.

Одной из главных целей М.Бигиев провозгласил привлечение внимания к духовным ценностям ислама. Муса Бигиев заявил: «Если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением ислама, еще более возрастут его ценность и величие среди других религий. ... Истина ислама будет утверждена не страхом перед адом, а доказательствами, Божественным Установлением изложенными в Коране» (3).

Обосновывая свою цель, М.Бигиев писал: «Если исламское учение будет предполагать спасение в будущем всего человечества, в то время как все остальные нации горделиво присваивают право на спасение в будущем только лишь себе, то вера в это может стать большим преимуществом ислама»(4). Муса Бигиев заявил, что он только из любви к исламу приложил бы все силы для того, чтобы внести в основы исламского учения этот благородный принцип, даже если не имея ни одного доказательства того, что это на самом деле так. Он спрашивал: «Как же я могу промолчать об этом, имея на руках доказательства?» По мнению Мусы Бигиева, данная проблема никогда не теряла своей важности и положение ислама в будущем зависит от того, насколько мусульмане смогут возродить этот в высшей степени гуманный исламский принцип о неизбежном спасении всех народов.

К постановке названной цели автора побудили и исследования зарубежных ориенталистов, в которых, по мнению М.Бигиева, исламская действительность описана неверно. Он отмечал: «Я знаком с рядом больших и малых трудов европейских ученых, касающихся истории религий. Меня несколько удивил подход этих профессоров к религиям иным, чем та, которую они сами исповедуют. То, что они пишут об иудаизме, исламе, буддизме столь далеко от истины... Я давно хотел написать что-нибудь об исламе, но не для того, чтобы опровергнуть вышеупомянутых знатоков, а ради того, чтобы представить и показать истину без искажений. Опираясь на абсолютную истину и великое учение Корана, я счел для себя должным в меру своих сил оказать сопротивление тому, что провозглашают европейские ученые» (5).

Другая цель, поставленная М.Бигиевым – это целенаправленное и обоснованное с теологических и научных позиций выступление против схоластики калама. Он пришел к твердому решению разрушить все убеждения, изложенные в трактатах по каламу, в надежде излечить болезни, главными из которых являются схоластические верования, которые, по его определению «превратили наши мозги в гнездилище предрассудков» (6).

Критика калама М.Бигиевым имеет под собой вескую причину. Ученый рассматривал господство схоластического богословия в качестве одной из причин общего кризиса и упадка ислама, ниспропавшего с целью объединения всего человечества. По мнению М.Бигиева, богословы предельно ограничили созидательные, творческие возможности ислама, что стало главной причиной социально-политических проблем, обрушившихся на человечество. В свете этого он определяет одну из своих целей: донести до всех людей взгляд ислама на будущую жизнь человечества посредством распространения учения о всеохватном характере божественного милосердия.

В ходе полемической кампании, вызванной началом публикаций М.Бигиева в журнале «Шура» в конце 1909 г., со стороны традиционалистов прозвучали обвинения М.Бигиева в отступничестве и ереси. Критика со стороны официального духовенства, их противодействие и угрозы толкнули М.Бигиева на дальнейшую разработку проблемы универсальности Божьей милости, что привело к публикации двух отдельных книг, посвященных этой теме. Публикуя эти книги, М.Бигиев преследовал еще одну новую цель: «В целях принятия мер против этого масштабного и невыносимого зла [такфира. – А.Х.] и в целях направления невежественного усердия имамов на верный путь я опубликую... аяты Корана, касающиеся такой важной проблемы, каковою является проблема «универсальности Божьей милости» с научно-богословскими комментариями к ним...» (7).

Муса Бигиев отдавал себе отчет в том, что мусульмане, начиная от делающих погоду в «официальной» мусульманской догматике священнослужителей до начитанных трудами вышеупомянутых ученых рядовых верующих, не только не воспримут его идеи, а напротив, отвергнут их без раздумий. Он говорил, что схоласты-мутакаллимы, обвиняющие в ереси и отступничестве всех, в том числе и мусульман, неследующих их представлениям, никогда не смогут уверовать в то, что все люди будут спасены. М.Бигиев подчеркивал, что вопрос о характере божественного милосердия в трудах мутакаллимов всегда считался крамольным, и с глубоким сожалением констатировал, что обвинение свободномыслящих ученых в ереси – зло, с давних пор существующее в мире ислама и что в России это зло распространилось чрезмерно. Защищая выдвинутое им учение, Бигиев обвинил религиозных деятелей в том, что они, укрывая свою ущербность, лень и невежественность за именем ислама, «пускают стрелы в каждого, кто ступил на путь свободомыслия». По его словам, священники совершенно потеряли связь с исламом. Служители культа име-

ют слабое представление даже о тех мазхабах, приверженцами которых они себя считают. Поэтому неудивительно, что им неизвестно то, что даже в каламических книгах, когда речь заходит о допустимости иджитхада в вопросах основ веры, говорится, что он определенно разрешен. В этом Бигиев ссылается на авторитет таких столпов калама, как Джахиз, 'Анбари, Мухасиб.

Изучение интересующего его вопроса о характере божественного милосердия Муса Бигиев начал с трудов мутакаллимов, отмечая при этом, что эта тема была более подходящей для исследования математиками, оперирующими с бесконечными величинами. Однако математики не сумели расширить горизонты своих научных интересов и войти в область религиозной проблематики, и судьба этой важнейшей общечеловеческой проблемы оказалась в руках, не имеющих соответствующего научного инструментария и понятийного аппарата, мутакаллимов. Так М.Бигиев затрагивает драматическую проблему разделенности научного и религиозного знания. Знакомство с сочинениями мутакаллимов привело его к следующему выводу: «Каламические книги, которые никому, никогда и ни по одному вопросу не давали удовлетворяющего ответа, оказались неспособными дать мне какую-нибудь стоящую мысль, наоборот, они только усилили мои «сомнения» (8).

Это побудило М.Бигиева приступить к критике каламических трудов в плоскости воззрений о характере отношений Бога и сотворенных им людей, исповедующих различные религиозные учения.

Одним из моментов для критики калама М.Бигиев выбрал вопрос о божественном воздаянии за усердие в поклонении и наказании за совершенные грехи. Данная проблема была подробно и всесторонне рассмотрена в каламических трактатах. Так, богословы таких каламических школ, как ашария и матурдия утверждали, что ни воздаяние, ни наказание не являются обязательством Бога, а скорее, даром, божественным благом или, в случае с грехом, божественной справедливостью. Следовательно, Аллах может простить все грехи, кроме неверия-куфра. Другая ветвь калама, представленная мутазилитами в лице Васыйла Ибн 'Ата, придерживалась мнения, что принцип справедливости требует поощрения за усердие и наказания за грехи.

М.Бигиев писал, что при некотором осмыслении утверждения о том, что следует поощрять верующего за его усердие в служении Богу, становится явной ущербность подобного утверждения, поскольку возложение человеком на Властелина мироздания, каковым является Аллах, какого-либо права или обязательства является ошибкой разума. Бигиев, ссылаясь на воззрения аль-Маари, обратил внимание на то,

просить о вознаграждении за исчезающе малое, по сравнению с могуществом Аллаха, усердие должно быть стыдно. Ведь каждый кусочек пищи и глоток воды в этом мире есть великое благо и Божий дар, как и сама жизнь, как и сама возможность проявить усердие. М.Бигиев заключил, что приписывание Аллаху каких-либо обязанностей является последствием если не глупости, то великой гордыни, вырешей на почве Божьей милости и щедрости.

М.Бигиев подробно рассмотрел вопрос о божественном возмездии за неверие, поскольку в названных им каламических течениях положение об обязательности наказания было принято за непререкаемую истину. Он видел свою задачу в том, чтобы решить данный вопрос окончательно и опровергнуть измышления схоластов, парализующие волю и творческий потенциал человеческого существа.

М.Бигиев считал, что положение о должностовании наказания проникло в исламскую традицию из христианства. Он поставил вопрос: «Что же преследуется словом «должно» в выражении «за совершенный грех должно последовать наказание»?» Судя по установлениям пророка Мухаммада, какие-либо обязанности могут возлагаться на людей. Но, как утверждал М.Бигиев, такое совершенно неприемлемо по отношению к Аллаху, ибо это требует или подразумевает наличие более верховного властелина. М.Бигиев отметил, что мутакаллимы, столкнувшись с этим противоречием, вынуждены были облечь свои доводы в более приемлемые формы. Так возникли две логические формулировки: «Ему следует; Ему необходимо; Он обязан» (*вуджуб 'алейхи*), и «должно от Него; обязательно от Него» (*вуджуб минху*), в которых синтаксически обусловлено отсутствие объекта, от которого исходит повеление в адрес Аллаха. Таким образом мутакаллимы старались подчеркнуть, что должностование исходит от самого Аллаха и по Его воле. В качестве примера они приводили аяты Корана (сура «Женщины», аяты: 47 (48) и сура «Каф», аяты: 28-29), гласящие о том, что наказание за великие грехи и куфр выносятся решением Аллаха и в соответствии с Его волей. Помилование в этих случаях недопустимо, поскольку это было бы вопреки духу Корана и поставило бы под сомнение истинность многих его положений. Но поскольку Аллах пречист и несовместим с ложью, то становится очевидным, что Он должен выполнять обещанное Им самим.

Внимательно исследовав представления мутакаллимов, М.Бигиев пришел к выводу, что это самый сильный аргумент мутакаллимов и иных доказательств у них не имеется. Опровергнуть этот довод

значило бы для М.Бигиева то, что он смог бы убедить каждого мутакаллима своими аргументами.

М.Бигиев считал, что этой цели можно достичь двумя путями. Первый заключается в том, чтобы пойти по стезе самих мутакаллимов, т.е. опуститься до субъективного толкования аятов Корана и приспособления их смысла к своей собственной цели.

М.Бигиев заявляет, что уже этого было бы достаточно для того, чтобы сразить мутакаллимов их собственным оружием, поскольку в Коране имеются аяты, в которых провозглашается милость Аллаха ко всем, кого он изберет, без указаний на степень греховности их поступков, или гласящие о том, что даже самым пропащим рабам не следует терять веру в Божью милость (сура «Трапеза», аят: 40; сура «Толпы», аят: 43). Однако М.Бигиев считал, что нет необходимости перетолковывать аяты Корана, ибо очевидно, что доводы мутакаллимов выстроены на шатком и слабом, с позиции этической логики, фундаменте. По его мнению, мутакаллимов вводит в заблуждение то, что они не видят разницы между неповиновением и прощением, между умалчиванием о некоторых моментах и ложью. Так, неповиновение, конечно, не оправдано ни рационально, ни юридически, но, тем не менее, прощение и милость остаются привилегией обладателя наилучшего нрава; ложь — великий грех, но умолчать ради того, чтобы избежать вынесения обвинения — есть следствие высшего великодушия.

Здесь Бигиев применил один из оригинальных приемов, который позволил ему опровергнуть измышления мутакаллимов. Все аяты Корана, в том числе и те, которые гласят о наказании и на которые, кстати, и опираются мутакаллимы в своих рассуждениях, ниспосланы на арабском языке. М.Бигиев осознанно заостряет внимание на этом. Будучи знатоком арабского языка, литературы, традиций и образа жизни арабов, он придавал большое значение каждому слову, каждой частице, употребленным в Коране, ибо был убежден, что если Слово Аллаха ниспослано на арабском языке арабам, как до того оно ниспосылалось каждому народу на родном для него языке, то язык Божественного Откровения не представлен в некоем «рафинированном» варианте, а учитывает все особенности национального быта, обычаев и нравов. Такой подход позволяет ему глубже постигать смыслы аятов и их связь с реальным бытом народа.

В случае с критикой мутакаллимов по вопросу об универсальности Божьей милости, Бигиев исходил из того, что в обычаях арабов (которые находят отражение в их языке) самыми восхваляемыми достоинствами являются прощение преступника, отстранение от осуж-

дения кого бы то ни было. По его мнению, язык Корана учитывает и передает все тонкости и особенности национальных традиций арабов. Следовательно, если в арабских обычаях прощение преступника и избегание обвинения считаются самыми похвальными проявлениями характера и выдающимся благом, то и утверждения Корана учитывают нюансы традиций и особенности языка. «В то время как мутакаллимы выводят из таких аятов необходимость наказания, я опираюсь на широту Божьей милости и, исходя из требований арабских обычаев, склоняюсь к вере в то, что Аллах в День Суда простит каждого человека. Если так, то я надеюсь, что Аллах будет более благосклонен к моему мнению, и станет так, что и Коран я понял в более верном, соответствующем свете» (9). Отсюда — неуместность усердия мутакаллимов, предпринимаемого ими для того, чтобы «оградить» Коран и речь Аллаха от, якобы, присущих им двусмысленностей и лжи. Так Бигиев доказывал, что Коран был и остается пречистым, свободным от противоречий и неопределенностей наставлением от Аллаха. Его заключение сурово: «Меня поражает глупость, невежественность и безнравственность мутакаллимов» (10).

После ознакомления с трудами мутакаллимов, М.Бигиев обратился к суфийскому духовному наследию. Он писал, что после знакомства с наследием Джалаладдина Руми, аль-Кашири, Мухитдина Ибн аль-'Араби, «...клубки «сомнений», занимавшие место в моей душе, распустились один за одним... Аяты Корана, не противореча друг другу, расположились в моем сердце» (11).

Суфийские мыслители оказались теми, кто не только признавал, но и уверенно провозглашал учение о том, что все люди навеки останутся в сени божественного милосердия. Это открытие обрадовало и вдохновило М.Бигиева: «Я очень рад и доволен, увидев такой великий взгляд именно в исламе, ибо другие религии лишены его» (12).

Подход с суфийских позиций позволил М.Бигиеву прийти к более глубокому осознанию того факта, что ислам гласит о том, что все жившие на земле народы были благодетельствованы ниспосланием к каждому из них Божьего посланника. Отсюда происходит уважительное отношение ислама к религии любого народа, к его законам и традициям. Иными словами, ислам ни вербально, ни физически не оскорбляет иные религии и не приписывает лишь себе блага, которыми Бог одарил все народы. М. Бигиев отмечает, что причина быстрого, взрывоподобного распространения ислама по свету кроется именно в этом его качестве.

Воодушевленный полетом творческой мысли суфийских философов средневековья и найдя в нем духовную поддержку, М.Бигиев

изложил десять обнаруженных им в Коране, Сунне и ранних преданиях доказательств всеохватности божественного милосердия, снабдив их необходимыми комментариями.

Следует отметить, что, во-первых, изложение здесь всех коранических свидетельств об универсальности божественного милосердия с комментариями потребовало бы много места. Во-вторых, постижение смысла аятов Корана полностью зависит от онтологического статуса индивидуума. Иными словами, то, что М.Бигиев видел в ряде аятов Корана свидетельства о всеохватности божественного милосердия отнюдь не означает, что другие люди увидят в них то же самое. Должно произойти нечто во внутреннем состоянии человека, некое трансперсональное переживание, мистический опыт, озарение, называемое в суфийской традиции *таджалли*, а в западной *тейосис*, прежде чем до него дойдет «закодированный» в словах писания глубочайший «небесный» смысл. Если человек не пережил такого опыта, то все усилия донести до него подлинную суть текста писания обречены на провал. Именно этим и вызвана резко отрицательная реакция большинства современников М.Бигиева на его выступление. По указанным выше причинам целесообразно привести здесь такие доказательства универсальности божественного милосердия, которые, если можно так сказать, соответствовали и соответствуют «среднему» или «нормальному» онтологическому статусу обычного человека. Тем более, что они имеют потенциал логического убеждения оппонента «силой авторитета».

Первое доказательство восходит к Хамиду Джариру, сообщившему следующие слова имама аль-Ша'би: «Из двух пределов быстрее всего будет возведен и быстрее всего разрушен ад». По мнению М.Бигиева, один только этот аргумент во много раз превосходит все обнаруженные им ранее: «Интересно, как примирить эту веру имама аль-Ша'би с Кораном, если Коран не подтверждает теорию всеобщего спасения?», добавляя, что, согласно общепринятому мнению, имя имама аль-Ша'би стоит выше имен имамов, основавших в исламе четыре известных мазхаба.

Следующий довод основан на словах сподвижника пророка Мухаммада 'Абдаллы Ибн Мас'уда, который сказал: «Клянусь, что придет день, когда в Аду не останется ни одного человека!» М.Бигиев был убежден, что одного этого утверждения достаточно для того, чтобы выбить почву из-под ног противников теории об универсальном характере Божьего милосердия. Напоминая, что по признанию самого пророка Ибн Мас'уд являлся *лучшим* знатоком и чтецом Корана, он спрашивает: «Пусть я и выпадаю из ислама, из-за того, что мои доводы противоре-

чат аятам Корана. Но что же тогда будет с 'Абдаллой Ибн Мас'удом, который не просто заявляет то же самое, но и клянется в этом?».

Итак, Муса Бигиев убедительно доказал, что установки калама, столько веков державшие в плену своих догм человеческую мысль, выстроены на зыбкой почве беспредметного философствования, ибо они далеко отошли от главного источника ислама – Корана и Сунны. М.Бигиев показал, какие горизонты открываются перед мусульманином, воспринимающим эти источники Ислама без обращения к искажающим истину «призмам» калама и традиции таклида.

Здесь мы подошли к очень важному моменту, который является показателем зрелости М.Бигиева и как философа. Он поставил задачу путем сравнительных религиозно-исторических исследований показать величие и общечеловеческую значимость учения ислама. Известно, что попытки одной группы людей доказать другим свою правоту или превосходство редко обходились без кровопролития или конфронтации. Насколько тактичен и чуток в этом вопросе М.Бигиев: раскрывая методику изучения истории религий, он заявляет, что основополагающим принципом в этом деле является принцип уважительного отношения к мировоззрению окружающих. М.Бигиев утверждал, что нельзя подходить к верованиям людей как к проявлению невежества, глупости или безбожия. Данную установку он провозглашает не на пустом месте, ибо у него есть свой взгляд на историю человечества и только такой взгляд мог породить столь тактичный метод исследования. М.Бигиев заявляет, что и религия, и человек есть объекты естественного развития: «Наш взгляд таков: религия и человек есть естественное состояние (*табигий халат*), религия развивалась, также как и культура – естественным способом... Всякая вещь или явление в жизни человека возникает естественным образом и в естественной же форме претерпевает безостановочный процесс развития. В этом смысле религия человека также не является исключением из этого простого и всеобщего правила. Религия, подобно экономическому и политическому состоянию человечества, возникнув однажды в очень простой форме, далее постоянно находилась в постоянном процессе развития и, проходя периоды упадка и прогресса, дошла до сегодняшнего дня» (13).

Бигиев уверен, что принятие такого подхода привело бы к уважительному и терпимому отношению к другим религиозным воззрениям и убеждениям: «Мы изо всех сил отстраняемся от обвинения в отступничестве или безбожии какого-либо народа из-за его религии или веры. Если мы будем рассматривать каждую религию как звено развития одной религии, то тогда не будет необходимости обвинять ка-

кой-либо из народов в неверии из-за его вероисповедания или из-за его религии питать к нему враждебные чувства» (14).

Вопрос о соотношении Бога и мира в качестве основной проблемы классической философии был решен Мусой Бигиевым в разрезе учения о всеохватном характере божественного милосердия. Ученый придал этому, казалось бы, сугубо теологическому вопросу выраженную социально-философскую окраску и значимость, затронув посредством ее целый комплекс нравственно-этических проблем, имевших место в татарской и общемусульманской общественной действительности начала XX века.

Немаловажным моментом, связанным с провозглашением всеохватности божественной милости, является нравственно-этический аспект данной проблемы, которые, в свою очередь, связаны с этно-историческими особенностями. Татары в течение многих веков находились под властью России, сохраняя стремление к независимости. К этому фактору восходит желание М.Бигиева найти в основах исламского учения такие мотивы, которые убедили бы его современников-мусульман в возможности мирного сосуществования различных наций в границах одного государства. В своем произведении он так выражает это стремление: «Для того чтобы жить в добрых отношениях с каждым представителем рода людского следует, конечно, верить и во всеобщность божественной милости, и в то, что в день Суда все люди будут спасены» (15).

В описываемую эпоху народ находил утешение в единственной духовной «отдушине», а именно – религии, которая обещала всем своим страдающим последователям грядущее райское блаженство, а всем притеснителям – адские муки. В таких условиях критерий богоугодности из сугубо личностной духовно-нравственной сферы перешел в плоскость этно-конфессионально-политических отношений. В силу этого неугодными Богу оказались русские, автоматически оцененные так покоренными мусульманами. В основе такой оценки лежит примитивное разделение по принципу «свой-чужой». Но это только внешняя сторона дела, скрывающая в себе гораздо более серьезную нравственную проблему. С позиций исламского учения русские, являющиеся христианами, признаются как «люди Писания», т.е. община, живущая по канонам другой богооткровенной религии. В свете вышесказанного не имеется какого бы то ни было экзегетического обоснования, что русские непременно окажутся в аду. Однако в описываемую эпоху горечь утраты самостоятельности и колониальный гнет, выразившийся в том числе и в гонениях на религию мусуль-

ман, и предвзятое истолкование схоластами основополагающих догматов ислама о разделении людей на достойных ада илирая, в основу которого была положена «ложность» религий, исповедуемых немусульманами, привели татар и мусульман во всем мире к губительной, духовно развращающей самоуспокоенности. В таких условиях не могло идти речи о движении по пути духовного совершенствования, ибо для того, чтобы стать обитателемрая было достаточно произнести символ веры и совершать предписанные обряды. В результате резко ухудшилась нравственная атмосфера мусульманского социума, человеческая мораль стала терять свои лучшие качества, поступки людей стали несовместимыми с принадлежностью к общине ислама в том виде, который подробно описан в Писании и Сунне.

Таким образом, индугирование «избранного» Аллахом мусульманского меньшинства (татар) в мученических настроениях, его страдания в окружении «неверных», озлобление, жестоко подавленные властями национально-освободительные восстания, унижение и рабское существование оказали значительное морально-психическое воздействие, что привело к потере ориентиров на пути к истине. Была предана забвению фундаментальная мировоззренческая установка ислама, что все в этом мире творится по воле Аллаха. Согласно этому, жертв не существует, но существуют страдания, очищающие души и которые «даются» Богом, преследующим цель собрать всех людей в божьих чертогах, что выражается в коранической формуле «Все вы возвращаетесь к вашему Господу!» Несомненно, что в круг этого выражения, выражающего смысл истории, включено все человечество, а не только мусульмане. Подобные аяты Корана можно добавить к списку доказательств божественного милосердия, предложенному М.Бигиевым.

Решив названную проблему подобным образом, М.Бигиев нанес удар по псевдорелигиозному убеждению о божьем возмездии, ожидающему в будущем неверных и о спасении мусульман. Массам, обретшим утешение в фантазиях о своей богоизбранности, несомненно, было трудно выдержать нравственное испытание такого психического накала, что и повлекло за собой шквал яростной критики и проклятий в адрес М.Бигиева. Тем более значима деятельность М.Бигиева, предложившего отрезвляюще объективную трактовку известных религиозных истин, которая, в конечном счете, способствовала становлению нового социально-активного и интегрированного в единое человеческое сообщество индивидуума, вооруженного самостоятельным мышлением и рассчитывающего на собственные силы, а не на потусторонние райские наслаждения.

Отметим также, что сам М.Бигиев указывал на непреходящее значение этого учения для всего человечества. Данное религиозно-философское учение действительно способно было оказать влияние на массовое сознание и привести к снижению уровня напряженности между российскими мусульманами и русскими и к уменьшению фанатизма и религиозной нетерпимости среди мусульман. По этой же причине доктрина о всехватном божественном милосердии могла легко завоевывать признание и в целом по всей планете, внося свой вклад в становление многополярного мира, главными приоритетами которого являлись бы добрососедство, равенство и взаимоуважение народов и наций. Свою общечеловеческую актуальность это учение не потеряло и в наше время.

Другой важный философский момент вытекающий из этой проблемы заключается в том, что, по мнению Мусы Бигиева, эволюция человечества продвигается в направлении вполне определенной божественной цели. В основу этого процесса заложено безграничное божественное милосердие Бога, остающегося скрытым от человека. Муса Бигиев предложил и обосновал с теологических позиций новое видение отношений Бога-Творца и человека, основанное не на страхе наказания, а на доверии человека к милосердному Богу, ведущему каждого индивида и все человечество в целом к точке их высшей реализации и счастью.

Таким образом, учение о всеохватности божественного милосердия подразумевало построение отношений между Аллахом и человеком на основе доверия, разума и милости Всевышнего, способствуя, тем самым, освобождению высших нравственных, творческих и созидательных способностей человека. Концепция нового человека, осознающего свою личную и всеобщую конечную цель, явилась серьезным вкладом М.Бигиева в спектр решаемых социально-философской наукой проблем.

Особо интересен тот факт, что учение М.Бигиева о всеохватности божественного милосердия и движении человечества к сознательно-духовному единению является, если можно так сказать, «мусульманским вариантом» изложения разработанного выдающимися западными философами (А.Тойнби, К.Ясперс, Т. де Шарден) учения о «духе истории» и грядущем единении народов, науки, религии и мистики, и учения российских мыслителей (Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Н.А.Умов, В.И.Вернадский и др.) об *активной эволюции*, т.е. «... нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство» (16). Феномен «идейного параллелизма», когда схожие воззрения и понятия социально-философского

характера возникают на почве различных культурных констант на наш взгляд являются ярким свидетельством того, что смысл истории и эволюции человечества заключается в развитии общечеловеческого сознания и становления ноосферы. Очевидно, что «идейный параллелизм» – явление гораздо более универсальное, чем, идентичность научно-технических открытий и достижений, совершаемых учеными разных стран. В качестве иллюстрации вспомним хрестоматийный пример с изобретением радио Маркони и Поповым, возникшим на почве единого для них западного научно-технического прогресса.

Следует также отметить важный с социально-философской точки зрения момент, содержащийся в учении о божьей милости и имеющий отношение к современной эпохе. Ученые признают, что в настоящее время имеет место столкновение различных ценностных моделей, созревших в рамках изолированно эволюционирующих культур. Указывается, что к преодолению ценностной разобщенности может привести только выход культур посредством диалога в метакультуру. Общечеловеческие ценности есть потенциальное ядро такой гипотетической метакультуры (17). В этом свете заявление М.Бигиева о всеохватном характере божественного милосердия не ограничивается рамками только мусульманской культуры, но реально претендует на то, чтобы стать основополагающим духовно-нравственным элементом грядущей единой общечеловеческой метакультуры.

§ 2. Муса Бигиев о социообразующем потенциале ислама

Как известно, общество, его значение в жизни человека, его сущность и другие, связанные с этим, проблемы стоят в центре внимания социально-философской науки. Экономика, политика, наука, право, нравственность, искусство, религия, словом, весь комплекс форм личностной и социальной реализации людей определяют или создают уникальную ауру любого общества. Принимая во внимание сказанное выше, становится понятным интерес мусульманских религиозных реформаторов к проблемам мусульманского общества. Данная проблематика являлась одной из самых приоритетных в арсенале проблем, которые так или иначе пытались решить мусульманские религиозные реформаторы и общественные деятели в начале XX вв.

В начале XX века со всей очевидностью проявилась социальная, политическая, экономическая и культурная отсталость мусульманского общества от процветающего Запада. Это время стало периодом

расцвета колониализма, передела мира, следствием которого стали мировые войны, распространения в среде мусульманской элиты различных идейных течений и социальных концепций Запада. В этой непростой обстановке Муса Бигиев, также уделявший решению проблем мусульманского общества самое пристальное внимание, не увлекся современными ему модными течениями общественно-политической и религиозной мысли, захватившими умы его единоверцев. В этом свете особенно интересной представляется критика М.Бигиевым учения К.Маркса. Мыслитель считал, что в своем стремлении к устранению негативных явлений социальной действительности К.Маркс «по-детски просто» относился к истокам этих проблем. Перечислив меры социального оздоровления, предложенные К.Марксом, такие, как: установление диктатуры пролетариата, лишение большинства населения человеческих и имущественных прав, проповедуя существование людей в жизнь за счет подачек государства, М.Бигиев заявил: «Выходит, что пока все достижения цивилизации не будут до основания разрушены революцией, пока люди не будут уравнены в нищете, вместо закона, права, уважения личности будет господствовать диктатура. Выходит, что пока все нации и все люди не будут всесторонне унижены, общественное бытие никаким образом не переустроится в сторону улучшения» (18). Опровергая учение о существовании в обществе антагонистических классов, М.Бигиев писал: «Общество, вопреки учению Карла Маркса, состоит не из двух противостоящих друг другу классов, а из сотрудничающих между собой и помогающих друг другу различных классов» (19).

На первый взгляд, обособленная позиция Мусы Бигиева кажется странной, поскольку он с самого начала являлся активным участником процесса татарского национального возрождения, поэтому принятие им каких-либо популярных западных или националистических концепций развития было бы закономерным. То, что М.Бигиев не последовал за мусульманскими модернистами или социалистами в вопросах решения судеб исламского мира отнюдь не значит, что он не отдавал себе отчета в происходящей социально-политической трансформации мировой цивилизации вообще и в изменениях в сфере взаимоотношений Востока и Запада, в частности. Напротив, Муса Бигиев прекрасно представлял себе общий контекст развития мировой общественно-политической ситуации: «Между западным миром и миром ислама сегодня существует большая разница. Первый утвердился на троне лидерства и господства, претендуя на вечность такого положения, захватил все природные кладовые и сконцентрировал в

своих руках всю силу и мощь. Второй, подобно рабу, полностью лишен самостоятельности в политике, не способен решать свои социальные проблемы, не имеет права самостоятельно распоряжаться своими богатствами и повсеместно подчинен чуждому руководству» (20).

Имея ясное представление обо всех течениях как мусульманской, так и западной социально-философской мысли начала XX в., М.Бигиев знал и то, как объясняли западные специалисты причины отсталости мусульманского мира: «... я осведомлен о том, что пишут о причинах нашего сегодняшнего положения западные политики» (21). М.Бигиев подчеркивал, что описанные ими причины отсталости мусульманского мира, на самом деле являлись лишь следствиями причин, о которых вел речь он. Утверждая, что в сердцах мусульман сохраняется чистая вера, он, все же пришел к осознанию, что одними только лозунгами о превосходстве ислама и исламского образа жизни уже нельзя убедить мусульман в верности их пути, поскольку каждый день они убеждались в том, что сила, власть, знание и просвещенность, успех и процветание отнюдь не на их стороне. Так, М.Бигиев пришел к осознанию *критерия общественного прогресса*, который современными учеными трактуется как стремление к созданию максимума возможностей и условий развития и, соответственно, самореализации человека, его интеллектуальных сил, высвобождаемых «информационной революцией» от механических, рутинных функций (22).

Для достижения поставленной им цели – культурного, экономического и социально-политического возрождения мусульманских народов на основе синтеза исламских ценностей и прогрессивных достижений западного мира – М.Бигиев в своих трудах проанализировал историю развития исламской цивилизации. Он представил философски осмысленную картину становления могучей цивилизации, выросшей на почве духовных ценностей исламского учения.

При знакомстве с наследием М.Бигиева выясняется, что для него не существовало в мире ничего более авторитетного, чем исламское религиозное учение, проистекающее из таких первооснов, как Коран, Сунна пророка, и их практическое воплощение – исламский шариат. Заявляя о своей глубокой вере в истинность ислама, М.Бигиев утверждал наличие в нем выдающегося духовного потенциала, способного стать двигателем позитивного преобразования реалий личной, семейной и общественной жизни. По этой причине М.Бигиев оставался верным исламу и искал решения насущных проблем современности в рамках этого учения, не поддаваясь влиянию ни внешних, не исламских, ни внутренних, националистических или нигилистических доктрин

социального развития. В 1923 г. он писал: «Теперь исламский мир может опираться только лишь на ислам... освобождение мусульман от экономического и политического рабства в его руках и возможно только силой ислама... Ислам, укрепленный Священным Кораном и шариатом, не нуждается и не будет нуждаться в торах или «Капиталах», партиях или программах» (23).

Исследуя причины расцвета мусульманской цивилизации в первые века ее истории, Муса Бигиев пришел к выводу, что в основе нового общества было заложено гармоничное триединство 1) религии, проистекающей из нее совершенной 2) правовой системы и соответствующей 3) философско-мировоззреческой традиции. Наличие этих социобразующих институтов в раннемусульманском обществе и создало наилучшие условия для всестороннего прогрессивного развития всех его элементов так, как это и предполагается упомянутым выше критерием общественного прогресса. М.Бигиев пришел к выводу, что пренебрежение к названным выше социобразующим категориям привело к упадку мусульманской цивилизации и к покорению ее западным колониализмом.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению обнаруженных М. Бигиевым трех социобразующих начал.

Муса Бигиев особую социальную значимость придавал фактору человеческой *веры* в божественность и смысл жизни, которая, по его мнению, состоит из четырех составляющих: 1) веры в божество; 2) возвеличивания божества (служение и поклонение); 3) духовно развитого человечества и, как следствие, 4) его могущества и величия в дольном мире (24).

Вера в божество формирует у людей правильное представление о мироздании и о месте, роли и предназначении каждого его элемента, в том числе и человека. М.Бигиев писал, что возвеличивание божества, т.е. – вера и наставление человечества на истинный путь являются сущностью и философией ислама (25). М.Бигиев считал, что отсюда, естественно, следует и то, что вера, воздействуя на мораль и деяния человека, удерживает его от совершения вредных и бесполезных поступков, направляя к совершению общественно полезных действий. Не может являться истинной верой то, что противоречит реальному опыту, разуму и целесообразности (26). Главные признаки истинной веры, по мнению М.Бигиева, находят отражение в бытии через такие личностные качества, как рациональная мотивация социального действия, его целесообразность, добродетель, высокая нравственность, а также всякая деятельность, приносящая пользу в жизнь

социума и служащая его процветанию. Аргументируя свое видение сущности и значимости веры, М.Бигиев ссылаясь на высказывание пророка Мухаммада, согласно которому вера имеет неограниченное количество составляющих. Высшая ее составляющая – вера в Аллаха и его единственность. Самое малое проявление веры – убрать с дороги препятствие, затрудняющее движение. М.Бигиев говорил, что если даже в этом первичном акте социального проявления веры уже присутствует мотив принесения пользы обществу, то все более высокие составляющие веры, вне всякого сомнения, проявляют собой те или иные способы достижения социального процветания. Таким образом, можно сделать вывод о том, что категория веры в понимании М.Бигиева приобретает ярко выраженную социальную нацеленность и значимость и перестает быть лишь абстрактной и оторванной от реальной жизни духовной ценностью.

Исходя из того, что верующие люди признают мироздание творением Бога, они признают также и то, что оно существует по установленным им совершенным законам: «Несмотря на отсутствие стройного порядка в человеческом бытии, законам природы, всем ее элементам и частицам присущи крепкие, устойчивые, всеобщие и вечные законы...». Таким образом, М.Бигиев приходит к мысли о том, что жизнь природы, очевидная гармония естественных законов может служить образцом и примером того, как может и должен устроить свое бытие каждый человек, а вместе с ним и общество.

Таким образом, оппонируя традиционным воззрениям, рассматривавшим веру только как некую внесоциальную категорию, М.Бигиев проводит мысль, что вера должна стать основой для социально-активной и осознанной жизнедеятельности людей, строящих на ее основе благополучную, гармоничную и счастливую жизнь. Вера, предназначена как для освобождения человеческого духа из плена мирских соблазнов, так и для освобождения самого человека из пут материальной нищеты и вознесения его на трон величия и господства над всеми силами природы. М.Бигиев доказывал, что подлинный ислам вселяет в разум и сердце человека дух силы и величия, направляет человека к господству над природой, ставит его на путь активного действия. Следовательно, вера призвана сыграть в жизни человеческого сообщества ту же роль, которую человек, как наместник Бога на Земле, должен сыграть в преобразовании окружающей его среды в лучшем смысле этого слова.

Как уже упоминалось выше, вера в исламе является основой для достижения человеком счастья в его мирской жизни, а успех в потусторон-

нем мире, по убеждению М.Бигиева, есть плод счастливой и благополучной жизни в этом мире. В этом свете наука, просвещение и производство материальных благ рассматриваются М.Бигиевым, как ниспосланные с небес божественные дары, призванные привести человечество к его божественному предназначению. Целью ислама, по мнению М.Бигиева, является построение человеческого общества, которому были бы присущи упорядоченность и разумная целесообразность во всех сферах бытия, высокая культура и мораль, и справедливость. Единственной религией, способной стать основой моральных устоев, системы общественного устройства и наиболее приемлемых методов решения социально-политических проблем М.Бигиев, опять-таки, считал ислам. Таким образом, основным предназначением ислама является создание всех необходимых условий для гармоничного развития личности и общества на путях прогресса, благополучия и счастья.

По мнению М.Бигиева, вера в божество или понятие божественного начала есть врожденная психическая особенность человека, которая обуславливает его мораль, волю и природу его поступков. В свете этого, вопрос о достижении всечеловеческого благополучия для М.Бигиева является вопросом раскрытия и реализации этой врожденной характеристики. Вера, таким образом, предстает как главное условие достижения счастья всем человечеством. М.Бигиев считал, что из всех основ благополучия человечества на первом месте стоит вера в божественность мироздания и присущий ему высший смысл. Он писал: «Фундаментальной основой доброй воли, морали, нравственности, всех действий и поступков человека, несомненно, является вера...» (27). Такие аяты Корана, как «Воистину все уверовавшие – братья», провозглашающие превосходство духовного братства над кровным родством наряду со многими другими аятами, показывавшими безусловное превосходство духовного начала над мирским, по мнению Бигиева некоторое время были основой самого великолепно-го устройства общественной жизни.

Словом, вера, по мнению М.Бигиева, призвана формировать осознающую свое божественное предназначение свободно мыслящую, духовно и нравственно развитую личность, имеющую активную жизненную позицию.

Однако М.Бигиев осознавал, что одной только веры недостаточно для реализации божественного предназначения человека. Другим важнейшим элементом, благодаря которому установки веры могут обрести свое практическое воплощение в повседневной реальности, является человеческий разум. Творец предоставил человечеству все

сакральные и материальные возможности для достижения счастья и процветания при условии наличия веры в Бога и его высший замысел. Ислам предполагает реализацию наместничества человека на земле, что подразумевает всестороннее использование им природных богатств, их добычу и обеспечение этим путем всех потребностей человечества. Это, в свою очередь, предполагает развитие всего комплекса наук. Прогресс науки невозможен без приоритета разума, свободомыслия и творческого поиска, поэтому ислам ставит перед человеком задачу постижения знаний и изучения окружающего мира. В этом М.Бигиев видел одну из важнейших особенностей этой религии. Он доказывает, что поставленные исламом великие задачи могли быть исполнены только при претворении в жизнь одного из основных его принципов – веры в высшее предназначение человека, человечества и достижении этого, посредством опоры на животворную силу свободного разума.

М.Бигиев отмечал, что в эпоху становления исламской цивилизации опора на разум была абсолютной, и он почитался как великий божий дар, а первые мусульманские лидеры считали свободомыслие основополагающим благом и естественным правом каждого человека. По его мнению, такие аяты Корана, как «И даровали вам из знания немного» или «И скажи: О Господь, увеличь мои знания» призывают человека стать на путь умственного движения, рациональной активности.

Таким образом, М.Бигиев заключает, что одной из важнейших характеристик исламского учения является доктрина рационально обоснованного социального действия. Приводя пример благотворных результатов следования данной философии он приводит исторический взлет кочевых арабских племен: «Самым убедительным доказательством действительности названной философии может служить пример того, как совершенно далекий от цивилизованности и праведности бедуинский мир, воспитываясь в течение ряда лет в духе ислама, сперва реформировал свое бытие, а затем за короткое время подчинил себе другие государства» (28). Отметим, что данный феномен всегда вызывал восхищение и у западных, далеко не беспристрастных, исследователей истории исламской цивилизации.

Муса Бигиев считал, что разум является не только инструментом научного познания окружающего мира с целью движения человечества по пути материального прогресса. Прежде всего, разум – это средство гармоничного уравнивания указаний богооткровенной истины и явлений реального человеческого бытия, посредством чего гарантируется безошибочное поступательное движение человечества к своему конечному предназначению.

Как божественный закон развития, изложенный в исламе, стал доступен людям, какие средства стали средствами трансформации божественных установок в мирскую жизнь человеческого сообщества? М.Бигиев отвечает на эти вопросы следующим образом. Как известно, ислам воплощается в жизнь посредством реализации указаний Корана и Сунны через свод исламских законов жизнедеятельности – шариат. Нормы шариата – это приспособленные к реальной действительности посредством рационального осмысления установки Откровения. М. Бигиев видел в шариате воплощение одного из чудес Ислама: «По моему мнению, мазхабы, созданные без подражания и следования предыдущим канонам и книгам [М.Бигиев подразумевает в т.ч. римское и иудейское право. – А.Х.], являются великим чудом ислама. Исламские мазхабы являются уникальным явлением в истории светских и религиозных правовых систем» (29). Таким образом, по мнению М.Бигиева, одной из основ расцвета мусульманской цивилизации, наряду с верой и свободомыслием является свод божественных канонов – шариат, восходящий к Корану и Сунне, которые, в свою очередь, превыше каждого мазхаба в отдельности и всех их вместе взятых.

Говоря о шариате, М.Бигиев вновь обращается к интересным параллелям, существующим между жизнью природы и человеческого общества. По его словам, в законах природы встречаются противоречия и несовместимость между ее отдельными элементами. Но природа не отменяет ни одной из своих составных частей, вступивших в противоречие друг с другом. Она приводит все свои части в равновесие, превращая их в некий сбалансированный организм, здоровую и жизнеспособную сущность.

Подобные противоречия возникают и между элементами общественной жизни. Высочайшим мастерством законоотворчества является способность приведения в равновесие законов общества и природы, не отменяя и не игнорируя какие-либо из них. По мнению М.Бигиева, главной задачей института законоотворчества является именно такой подход к решению социальных проблем. М.Бигиев считал, что только исламский шариат гармонично уравнивает все элементы перманентно развивающейся общественной системы, подобно тому, как божьей мудростью уравниваются вечные природные процессы. Ислам не аннулирует ни одной реалии бытия, а согласует их друг с другом. Соблюдая интересы общества, ислам никогда не приносит в жертву ему интересы отдельной личности. На фоне главенства государства и общественных интересов ислам, тем не менее, выше всего ставит интересы личности. Ислам обеспечива-

ет, наряду с членством личности в государстве и в обществе, ее независимость и права во всей их полноте. Ислам не отменяет права и независимость личности, ссылаясь на необходимость соблюдения интересов общества. В этом свете становятся ясными и очевидными достоинства ислама и исламского мировоззрения по сравнению с другими общественными системами.

В качестве одного из результатов гармоничного сочетания перечисленных выше социообразующих категорий М.Бигиев приводил пример воплощения исламского принципа мирного сосуществования с другими идеологическими системами. Этот аспект он раскрыл на примере внешнеполитических установок ислама в вопросах войны и мира. Отмечая, что хотя захватническая природа и присуща человеку изначально, ислам совершенно не приемлет подобные меры. В начале исламской эры Коран предписывал проявлять терпение и стойко переносить гнет противников. Позже Коран санкционировал ведение оборонительных и освободительных войн, не отменяя при этом положения о терпении. Все аяты Корана, касающиеся ведения военных действий, имеют в виду только оказание сопротивления захватчикам, агрессорам и оккупантам. Кроме этого, допускается военная помощь угнетенным если они просят об этом: «А если они попросят у вас помощи в религии, то на вас лежит помощь, если только не против того народа, между которым и вами есть договор» (Коран, сура «Пчелы», аят 72). Об этом аяте М.Бигиев писал: «Обязательства по договорам ставятся выше всех иных обязательств.., что и показано аятом Корана, гласящим «если только не против того народа, между которым и вами есть договор». Итак, если столкнутся религиозные, родственные и договорные интересы, то предпочтение будет отдано договорным обязательствам сторон. Какая великая забота и какая великая верность! Подобное величие и справедливость невозможно найти более ни в одной религиозной системе и политической концепции!». Кроме этого, исламская политическая доктрина ставит целью уменьшение всеми возможными способами ущерба, наносимого войнами: «А если склоняются они к миру, то склонись и ты к нему и полагайся на Аллаха» (Коран, сура «Военные трофеи», аят 61). М.Бигиев видел в этом указание на то, что военные действия следует прекращать сразу же, как только враг склонился к миру. Исходя из этого, Бигиев доказывал, что ислам является религией-гарантом вечной безопасности и мира. По его мнению, ни один аят Корана, призывающий оказывать сопротивление нападающей стороне, не отменяет аяты, призывающие к достижению мира всеми возможными способами. М.Бигиев считал,

что упомянутыми качествами сможет обладать только такое государство, которое будет построено на фундаменте ислама, истины и могущества: «Исламское государство на земле возможно только на двух основах: всеобщий мир и абсолютная сила. ... Но сила исламского государства призвана служить не для захватов и порабощения, а для сохранения истины, прав человека и его жизненных интересов» (30).

Большое значение М.Бигиев придавал и религиозно-философскому наследию мусульманских мыслителей-суфиев как фактору, явившемуся, по его мнению, одной из основополагающих предпосылок расцвета исламской цивилизации. М.Бигиев не посвятил суфизму ни одной из известных нам работ, однако, его отношение к данному вопросу ясно обозначено в книге «Бөек мәүзүгъларда уфак фикерләр» (Маленькие мысли по большим вопросам) (1914 г.). Вне всякого сомнения, мыслитель осознавал выдающееся социальное значение суфийской традиции в развитии мусульманского социума.

М.Бигиев рассматривал суфизм как закономерное продолжение в исламском облике традиции аскетического подвижничества и монашеского служения, имевшего место в христианстве. Он признавал, что именно монахи и отшельники были людьми, которые первыми стали «читать Книгу Существования» (*кэтоб-е таби'ат*), преодолев пелену первобытных предрассудков и страха перед природными явлениями. Именно монахи, по мнению М.Бигиева, были первыми, кто осознал величие Бога и вознес подлинную славу Творцу. Помимо этого, мыслитель признавал выдающуюся роль монашества в деле сохранения культурной преемственности, накопления и передачи естественно научных данных, исторических сведений, космогонических, медицинских, философских, правовых знаний из поколения в поколение. Монастыри и кельи отшельников являлись приютами для странников, первыми больницами и судами справедливости. Суфийские ордены (*тарикат*) во многом продолжив традиции монашества, по словам М.Бигиева, сослужили важную общественную службу в первые века ислама, оказав благотворное воздействие на социальную ситуацию в мусульманском мире, в целом. Тогда суфийские обитатели являлись учебными центрами, религиозно-политическими организациями, служившими делу распространения ислама, стали родоначальниками мусульманской философии, воспитавшими величайших мыслителей, основоположников школ мусульманского права, хранителями наследия гениев античности.

Помимо социально-политической роли суфизма М.Бигиев отмечал и его гносеологический аспект. Мыслитель писал, что человечес-

кие чувства не способны отразить великие истины и тончайшие смысловые нюансы. Иными словами, разум не может получить всеобъемлющую информацию посредством чувств. «Некоторые разделы информации, возможно, большая часть наиболее важной информации утверждаются в разуме человека посредством сердца, озарения - *таджалли*». М.Бигиев говорил, что подобные явления свойственны великим умам в том числе и западного мира: часто, созерцая незначительное природное явление, мыслители приходили к открытию великих законов мироздания. Нечто подобное может происходить в сфере социальных проблем, когда обратив внимание на то или иное экономическое явление, мыслитель выводит и основывает важное правило общественного бытия. Словом, озарение, по мнению М.Бигиева, является общепризнанным средством познания и систематизации действительности. Озарение в качестве природной способности присуще человеческому разуму. Не будь так, то никакие открытия в естественных, точных и социальных науках не были бы возможны, заключает М.Бигиев. Называя суфизм неопределимым кладом мудрости, М.Бигиев с горечью писал, что мусульманский мир вверг себя в унижение и отсталость во многом по причине игнорирования наставлений, содержащихся в наследии великих мыслителей-суфиев: Джунайда, Мааруфа, аль-Халладжа, Бистами, Ибн 'Араби, Шамс Тебризи, Руми, Ширази, Джамии.

Оценка мусульманскими религиозными реформаторами роли суфизма, которую он сыграл в прошлом мусульманской истории и его значения для современного им момента не была однозначной. Так, в наследии зарубежных религиозных мыслителей-реформаторов мы не находим сколь-нибудь ясной позиции по данному вопросу, за исключением М.Икбала, чьи великолепные толкования и комментарии известных коранических легенд выполнены в ярко выраженной манере суфийского *таджалли*. Что касается соплеменников М.Бигиева, то его современник, выдающийся религиозный философ и реформатор З.Камали выступал с жетской критикой суфизма, видя только его отрицательные стороны. Вышеупомянутая книга М.Бигиева, в которой автор затронул тему роли суфизма в истории исламского общества и раскрыл ее социально значимые стороны, была написана с целью опровержения выпадов З.Камали против суфизма. Вместе с тем, М.Бигиев отмечал, что в последние века суфизм во многом выродился из-за неумеренной деятельности всякого рода шарлатанов, заботящихся лишь о своих корыстных интересах (31).

Таким образом, М.Бигиев был уверен в том, что расцвет мусульманской цивилизации стал возможным благодаря социотворческому потенциалу ислама, являющегося, по его мнению, совершенным законом для устройства жизни человеческого общества: «Целью ислама является построение человеческого общества, которому были бы присущи упорядоченность, культура и высочайшая справедливость. Основой ислама является подготовка всех необходимых условий для прогресса и счастья в жизни. Единственной религиозной системой, способной стать основам как устоям морали, так и системам общественного устройства и наиболее приемлемым политическим принципам, является ислам». Так М.Бигиев пытался представить облик истинного ислама, привлекая к нему внимание мусульман, очарованных успехами Запада. Ведя в своих трудах речь о первых веках ислама, М.Бигиев раскрыл его прогрессивные и революционные стороны, дав понять, что человечество раньше не имело ничего лучшего, чем социально-политические уложения ислама, и в будущем оно не сможет найти что-то, что превосходило бы его по степени совершенства.

Всячески превозносивший социальные, научные, политические достижения ислама М.Бигиев может показаться предвзятым, однако, современная западная наука подтверждает тот факт, что бурный расцвет исламской цивилизации и первые века ее истории являются уникальным историческим явлением, оказавшим позитивное влияние на ход всемирно-исторического процесса. Европейская цивилизация ощутила благотворное воздействие мусульманского мира практически во всех областях бытия: в философии, естественных, гуманитарных и точных науках, технологиях, литературе, музыкальной культуре, архитектуре, морской навигации, ставшей предпосылкой Великих географических открытий, гигиене, моде, питании и т.д. «Важное значение арабской культуры в мировой истории является в настоящее время общепризнанным фактом. Последние полвека осветили роль арабов в развитии всех наук, ... наук физико-математических и химических, биологических и геологических» (32). Так, в 794 г. Ибн Фадд (739-805) основал в Багдаде бумажную фабрику. Подобное производство возникло в Европе лишь через 500 лет в 1309 г. Знаменитый «Канон врачебной науки» Ибн Сины вплоть до XVII в. оставался главным учебником медицины в европейских учебных заведениях. Ибн Нефис (1210-1288) открыл феномен кровообращения в человеческом организме на 300 лет раньше, чем это было сделано в Европе (33). Ибн 'Араби за 600 лет до М.В.Ломоносова писал о наличии атмосферы вокруг Венеры. Данное открытие является результатом «внутрен-

него прозрения» или «видением» (*таджалли*), которым Ибн 'Араби обладал, будучи суфийским мастером. Эфемериды Омара Хайама использовались в астрономической науке вплоть до начала эры спутниковой навигации. В настоящее время абсолютное большинство названий звезд, использующихся в звездной навигации, носят арабские названия: Альдебаран, Алголь, Алкион, Бетельгейзе, Ригель и др. Абу Райхан Бируни за 400 лет до казни великого просветителя Джордано Бруно описал и *графически* представил механизм лунных и солнечных затмений. Выдающийся отечественный арабист И.Ю. Крачковский писал: «Все знаменитые греки перешли по этому арабскому мосту [имеется в виду арабская Испания. – А.Х.] в Европу: Аристотель, Эвклид, Птолемей, Гален, Гиппократ; со всеми ними до эпохи возрождения знакомились только в латинских переводах с арабского... Слава культурного центра росла, начался приток ищущих знание из Европы – не только Франции или Италии, но даже Германии и Англии.» (34). Словом, положительное влияние мусульманской культуры на развитие европейской цивилизации трудно переоценить. В свете этого понятно внимание М.Бигиева к начальному периоду и особенностям исламской истории.

Теперь перейдем к рассмотрению того, как, по мнению М.Бигиева, пренебрежительное отношение мусульманской элиты к перечисленным выше фундаментальным социообразующим категориям сказалось на развитии социума. Муса Бигиев подробно исследовал причины, из-за которых некогда прогрессивная и активно развивавшаяся мусульманская цивилизация затормозила ход своего развития и упустила из своих рук бразды правления развитием человеческой цивилизации. М.Бигиев утверждал, что причина стагнации и последовавшего за ней отставания заключается не в исламе. Он выступал против распространившегося среди мусульманской интеллигенции той эпохи мнения, что ислам реакционен по своей сути и не содержит в себе механизмов творческого решения ежечасно возникающих проблем социального бытия и что он выступает против всего нового. Муса Бигиев последовательно критиковал современных ему мусульманских мыслителей, которые обвиняли ислам в том, что он обрек мусульман на отсталость и регресс. Так, в 1931 г., будучи участником Первого Турецкого исторического конгресса, проводившегося в Анкаре, после заслушивания доклада Юсуфа Хикмета Баюра «Причины упадка Востока», Бигиев выступил с критикой позиций турецкой интеллигенции, считавшей, что в упадке повинен ислам (35).

М.Бигиев первым из своих современников приблизился к осознанию того, что причиной отставания мусульманской цивилизации является «человеческий фактор», что дело в самих людях, грубо ограничивших широчайшие возможности и потенциал исламского учения, «загнав их в «прокрустово ложе» своих недалеких умов». Не затрагивая, однако, проблему отдельно взятой личности, М.Бигиев посчитал, что в кризисе виновны те, кто отвечал за воспитание мусульман, крепость их веры и убеждений: деятели образования, священнослужители и духовные лидеры мусульман. И это только одна из обозначенных М.Бигиевым причин упадка мусульманства.

Предлагая свой взгляд на данную проблему, он не присоединялся к воззрениям некоторых своих современников, считавших, что прогресс Запада и отсталость Востока обусловлены климатическими, географическими или расовыми особенностями. По его мнению, в политической жизни цвет кожи человека или регион его обитания не играют сколь-нибудь значительной роли. В качестве иллюстрации он приводит следующий исторический факт: «Если вчера прогресс возглавлял западный англичанин, то теперь – восточный японец, и возможно, что завтра вырвется вперед еще один представитель Востока» (36).

Опровергнув значимость ряда факторов, с которыми его современники связывали прогресс или регресс цивилизаций, М.Бигиев обосновал свою точку зрения, согласно которой политический, а следовательно, и социально-экономический прогресс любой нации обусловлен такими фундаментальными составляющими общественного бытия, как религия, право и философско-мировоззренческая традиция. Признавая, что человеческая жизнь в биологической плоскости привязана к законам природы, он утверждал, что политическая и культурная жизнь наций, т.е. воплощение общественной сути человека, напрямую зависят от того, восходят ли нормы социального жизнеустройства к божественным установкам или нет. М.Бигиев был убежден, что исламское учение дало людям совершенные наставления о том, как следует обустроить мир и жизнь в нем. По его убеждению, именно господство неискаженной небесной истины стало причиной расцвета молодой исламской цивилизации. Как уже упоминалось, отставание мира ислама М.Бигиев сводил к нарушению и искажению фундаментальных социообразующих категорий: религии, права и философии.

Анализ причин упадка М.Бигиев начинает с исследования состояния веры. Напоминая о кораническом принципе единства и братства по признаку веры, М. Бигиев писал, что дух этого возвышенного единения в вере господствовал в исламском мире недолго: «Интриги за

обладание властью в Халифате, беспорядки, спровоцированные джаббаритами, взяли верх над установками религии. Исламские государства даже не смогли объединиться против нашествия орд Чингиз-хана, трагедии испанской Реконквисты, крестовых походов... Даже победитель крестоносных орд султан Салахаддин оказался тогда бессильным в деле объединения мусульман. В час, когда враг угрожал уничтожением ислама, политические лидеры изолировались в своих кельях. Властители совершали добровольные моления в час, в который были греховны прием пищи и совершение обязательных намазов» (37). Доказывая мысль о слабости человеческой веры, М.Бигиев приводил исторические примеры того, как недоверие и открытая вражда проникли во все мусульманские государства: Индию, Туркестан, Иран, Турцию, Африку и Поволжье. Все они были поглощены междоусобными войнами, подобными тем, которые ведутся между непримиримыми религиозными конфессиями; сеяли в своих пределах зло и порок. «Исламские государства той поры радостно злорадствуя созерцали гибель Андалусии... а Блистательная Порта отвергла все ее призывы о помощи. Ею также были отвергнуты индийские эмиры и туркестанские ханы, обивавшие пороги ее дворцов с целью укрепления межгосударственных связей. В час, когда над поволжскими мусульманами нависла угроза русской оккупации, и крымский хан, пытаясь своими силами помочь им для того, чтобы позже присоединить эти земли к Турции, попросил у Османского государства помощи, оно, напуганное возможностью восстановления новой чингизидской державы, резко отвергло эти призывы... и сделавшим это был никто иной как сам великий султан Сулейман Справедливый!» (38).

Обозначив, таким образом, в качестве основной проблемы внутриисламский раздор, вызванный отсутствием подлинной веры, М.Бигиев вывел этот вопрос в плоскость выдвинутого им принципа триединства религии, права и философии. М.Бигиев пришел к выводу, что официальное богословие в угоду правящим кругам в качестве теологической нормы утвердило ущербную модель веры, посредством чего человек, злоупотребляющий своим высоким социальным положением, не мог быть подвергнут критике, пока вербально провозглашал символ веры.

М.Бигиев писал также, что «... истинные причины политического состояния ...можно обнаружить в мазхабах веры» (39). Отметим, что под мазхабами веры он подразумевал в том числе и различные течения богословской мысли, а не только правовые школы. Таким образом, мазхабы, то есть различные трактовки понятия и содержания веры явились, по мнению М.Бигиева, средством размывания самой сути этого

духовного феномена. Осознавая, что между социально-политическим состоянием исламского мира и мазхабами веры существует крепкая связь, он обозначил следующую дилемму: либо политико-цивилизационное состояние мусульманства является следствием наличия мазхабов веры, т.е. ее разрушения, либо сами мазхабы веры являются слепком кризисного политического состояния.

Такая постановка вопроса была оправданной: М.Бигиева поражала социальная пассивность мусульман, всесторонняя стагнация их общественной жизни, которое, будучи разделенным совершенно незначительными межмазхабными разночтениями, в том числе и содержания понятия веры, оказалось ввергнутым в пучину внутренней вражды. М.Бигиев писал, что духом нетерпимости, взаимной ненависти и вражды пропитаны все учения схоластического богословия и что даже шиитские и суннитские расколы не враждуют между собой в такой степени, как враждуют между собой богословы различных направлений. Именно с подачи теологов-схоластов за границы понятия веры, как единства убеждения и действия и являвшейся гарантом благосостояния и процветания, были вынесены такие основополагающие человеческие качества, как разум, знания, добрый нрав, мораль, благодеяние и т.п. Понятие веры лишилось именно тех аспектов, которые являлись материальным свидетельством ее реального наличия. Словом, произошел раскол единой духовно-этической парадигмы. То, что категория веры стала восприниматься только лишь как недоказуемое «признание сердцем» и вербализация, нанесло, по мнению М.Бигиева, самый большой урон исламу, приведя к тому, что люди стали удовлетворяться внешними признаками конфессиональной принадлежности человека, игнорируя тот факт, что главным показателем ее наличия должны быть высокая нравственность, благодетельность и созидательный социально значимый труд на пути к успеху в материальном и потустороннем мире.

Муса Бигиев утверждал, что плачевность социально-политической ситуации в мире ислама произросла именно из такого извращенного схоластикой понимания веры, которое постепенно поразило народные массы. В итоге в исламском мире были открыты пути для возникновения несправедливости и угнетения населения неправедными властителями, прикрывавшимися недоказуемыми утверждениями о том, что они веруют сердцем. «Любые низости правителей, преступления предателей оказались за завесой такой веры. Именно такая вера является самой сильной причиной бед и трагедий, постигших как мусульман, так и их государства» (40).

Итак, в качестве главной причины искажения исламской веры, приведшей затем к социально-политическому коллапсу мусульманского мира в целом, М.Бигиев видел становление и развитие в мусульманской религиозной мысли различного рода школ *калама*. Поэтому неудивительно, что основную часть своих усилий М.Бигиев посвятил борьбе с каламическими установками, господствовавшими в исламской общественной мысли на протяжении многих веков. Следует понимать, что М.Бигиев, сам призывавший к возрождению роли разума, не обращал свою критику против положительных, социально-значимых аспектов калама, а осуждал те умопостроения, которые отдаляли человека от действительности, уводя его в мир пустых философствований. Интересно, что к последним он относил и выдающихся мыслителей мусульманского мира, о чем будет сказано ниже. М.Бигиев объявил схоластическим школам калама непримиримую войну, грозя одну за другой разрушить все их постулаты. Первым ударом, который М.Бигиев нанес по каламическим догмам и практике такфира стала разработка им учения об универсальности божьей милости, которому посвящен отдельный параграф данной работы.

М.Бигиев был совершенно уверен в том, что ясное исламское учение было совершенно извращено невежеством калама схоластического толка. Он писал, что в эпоху раннего ислама великие богословы-факихи самым решительным образом выступали против калама, как всякого беспредметного и оторванного от жизни философствования, лишённого смысла и практического значения. М. Бигиев писал, что каламические книги ни по одному вопросу не могут дать кому-либо удовлетворительного ответа, но весьма последовательны в деле противостояния истине: «Возьмите труды великого имама аль-Газали, трактаты великолепного философа Ибн Рушда. Скажите, пожалуйста, можно ли извлечь из книг, подобных этим двум, хоть одно значимое слово, хоть одну полезную мысль?!... Скажите... можно ли выдумывать, провозглашать и писать такие вещи, будучи в трезвом уме и здравом рассудке?» (41). М.Бигиев считал, что пренебрежительное отношение теологов к решению насущных проблем мусульманской действительности привело к тому, что мусульмане своими руками нацепили на свои шеи цепи рабства. Все это позволяет ему считать схоластику запрещенной самим духом ислама. Увлекаясь схоластикой, влиятельные ученые и деятели ислама, отдали свои умы и сердца во власть бесполезных теоретических умопостроений, перестав заниматься актуальными социальными, экономическими, культурными и иными вопросами. Бигиев заявляет, что политической и обществен-

ной «отравой» каламических школ и основанных невежеством калама догм, взлелеянных стараниями *мутакаллимов*, желавших обязать весь мир ислама принять эти вещи, была погублена как исламская религия, так и сами мусульмане.

По мнению М.Бигиева, гавная беда, принесенная каламом – это пренебрежение, которое стало оказываться в мире ислама разуму, рациональной науке, просвещенности, активному изучению окружающего мира и использованию его богатств. М.Бигиев замечал, что мусульманский мир, находившийся в зените своего могущества, потерял свои позиции и отстал от Запада только из-за того, что потенции разума были принесены в жертву измышлениям *мутакаллимов*. Он писал, что традиции пренебрежения разумом, ограничения сферы его влияния, враждебности по отношению к просвещенности и наукам, притеснения и гонений мыслителей, вошедшие в арсенал средств *мутакаллимов*, возникли не на основе исламской доктрины, а перекочевали к ним из темного прошлого христианской инквизиции, ибо такое зло, такая дикость никогда бы не возникли из духа ислама. *Мутакаллимы* вынудили мусульман принять эту дикость, выдав ее за истинное содержание религии. Эти «завоевания» калама смогли укорениться в исламской традиции благодаря сложившейся и культивировавшейся традиции таклида, т.е. безоговорочного и слепого подражания установкам древних авторитетов во всех вопросах духовного и материального бытия. По мнению М.Бигиева таклид стал одной из крупнейших причин упадка мусульманства. В истории ислама не было ничего более страшного по своим последствиям, чем последствия таклида.

Муса Бигиев различал два вида таклида: 1) следование собственной традиции и, 2) следование, или подражание Западу (Муса Бигиев называет его «яңа тәкълид», т.е. неотаклид). Неотаклид – болезнь, возникшая на мусульманском Востоке в колониальный период его истории, является, по мнению Бигиева прямым следствием, детищем традиционного таклида: «Прежний таклид, возложенный силой религии, стал нашей привычкой, свойством, поэтому неотаклид легко проник и завоевал нашу мысль и души» (42).

Остановимся несколько подробнее на характеристиках, которые М.Бигиев дал обоим видам таклида или подражания, поскольку данное явление представляет особый интерес с позиций социально-философской науки. Кроме этого, современное российское общество также переживает эпоху своеобразного таклида, выражающегося в подражании Западу.

М.Бигиев писал, что болезнь таклида привела разум и сердца мусульман в состояние полного застоя. Только таклид превратил ислам из религии практического действия в религию оторванных от жизни догм. «Ослепляя нашу мысль, болезнь таклида осложнила наше социальное состояние и, в итоге, отвлекла наше внимание от чудесного шариата». Все политические и социальные проблемы, с которыми позже столкнулось мусульманское общество, проистекают из него. Еще одним последствием таклида является отсталость, косность и застойность, царящая в мусульманской системе образования. М.Бигиев, критикуя ее, писал о «крайне порочных» медресе и минбарах. Он был убежден в том, что туркестанские и индостанские, арабские и турецкие медресе не дают шакирдам ничего кроме толкований к грамматике, синтаксису, логике, каламу и фикху, подвергая разрушению собственный разум и самостоятельное мышление учащихся. Трибуны проповедников, которые наряду с медресе должны были придавать силы разуму, волю сердцам, доносить до людей религию, мораль и слово Аллаха, стали использоваться для затуманивания и оболванивания исламской уммы. В результате ложного знания, распространявшегося из этих двух святых храмов веры – медресе и минбаров – мусульмане потеряли как веру, так и мирское процветание.

М.Бигиев исследовал также и вопрос о причинах формирования схоластического богословия в исламской традиции. Одну из главных причин возникновения каламических течений мысли он видел в переводе мусульманскими учеными и дальнейшем распространении в мусульманском мире древнегреческой философии, которая, по его мнению, является плодом фантазий, основанных на мифах, сказках, порождением бесплодных умозрительных теоретических построений и домыслов. Он подверг основательной критике аристотелевскую логику, заявив, что она может уберечь разум от ошибок, но не может привести к истине. Также М.Бигиев клеймил воззрения древнегреческих мыслителей Антисфена и Аристиппа, называя их философию аморальной и проповедующей бесстыдство. Эта позиция М.Бигиева выглядит несколько странной, поскольку воззрения, в частности, Антисфена весьма близки к суфийскому идеалу, а учение Аристиппа даже созвучно с идеями самого М.Бигиева о первостепенной важности земного счастья и благополучия человека. Однако М.Бигиев считал древнегреческую философию эпидемией, «смертельной отравой», которая в течение нескольких веков захватила и поразила все мечети и медресе, ученых и мусульман. В итоге исламские науки оказались в окружении бесполезных теоретических умозаключений, исламский шариат, призванный

решать насущные вопросы реальной действительности, опустился на уровень теоретико-предположительного правоведения. М.Бигиев считал, что увлечение греческой философией отвлекло мусульман от изучения и использования богатого наследия собственных мыслителей, важнейшими из которых он считал суфийских мастеров.

Здесь уместно отметить, что даже западные исследователи признают урон, нанесенный развитию исламской мысли как непосредственно греческой философией. Например, говоря о его влиянии на мусульманство, А.Мец применял выражение «христиански перекрашенный эллинистический мир» (43). А. Конрад считал, что влияние эллинизма на исламскую традицию привело к тому, что центр тяжести в поступательном движении человеческого общества в Старом свете стал перемещаться от Востока к Западу и началось отставание Востока» (44). Кроме этого, М.Бигиев отмечал и негативное влияние на исламскую традицию иудейских и христианских теологических воззрений, что стало возможным из-за деятельности каламических школ. В своих книгах «Озын көннөрдө рузэ» (1912 г.) и «Корьөн көрим аять көримөлөрө нурлары хозурынды хатын» (1933 г.) М.Бигиев доказывал, что традиции отношения к женщине как к второсортному существу проникли в исламскую действительность именно из иудаизма. Из христианства было заимствовано учение о «долженствовании наказания» (45), а ненависть к свободомыслию пришла непосредственно от христианской инквизиции.

М. Бигиев отмечал что в исламе имелось много ценностей, приведших мусульман к лидирующим позициям в развитии человеческой цивилизации, однако они не смогли сохранить и развить их. В качестве примера он называет пророческие предания-хадисы и суфийскую мировоззренческую систему. Мусульмане не смогли превратить свое уникальное философское наследие в основу рационального познания и научных знаний, как это произошло с греческой философией. В то время как мысли греческих отшельников Антисфена и Аристипа преподаются с научных кафедр западного мира, мусульмане не сумели по достоинству оценить глубины суфийской философии и достижения выдающихся мыслителей.

При знакомстве с творческим наследием М.Бигиева вырисовывается ясная картина как процесса стагнации и упадка мусульманской цивилизации, так и механизмов, приводивших в движение регрессивные тенденции. Так, становится понятной роль такфира. Труды М.Бигиева представляют такфир как средство защиты концепции таклида. Практика такфира в отношении приверженцев свободомыслия привела к застою мысли, воли и активности мусульман и, в частности, к

тому, что ислам был оттеснен от участия в урегулировании жизненной практики, хотя одной из его важнейших задач было именно наставление человечества к успеху в вопросах материального бытия. Сама собой напрашивается параллель с таким явлением нашего недавнего прошлого, как борьба с диссидентством и инакомыслием, которое можно расценить как современную форму такфира. Можно даже сделать вывод о том, что если в обществе существует в том или ином виде борьба с инакомыслием, то оно неизбежно придет к коллапсу.

Кроме названных выше основных причин, вызвавших отставание мусульманской цивилизации, М.Бигиев отметил и некоторые другие. Одной из них он считал разделение религии и науки, веры, деяния и разума. М.Бигиев отмечал, что основным предназначением науки и религии является их практическая польза в различных аспектах материального и социального бытия. Наука, которая не находит применения на практике и отторгается от участия в решении общественных проблем и удовлетворении общественных потребностей, теряет свое истинное предназначение. То же самое происходит и с религией. В эпоху, когда продолжались творческие поиски и не угасала живая, исходящая из жизненной практики мысль, сила и потенциал ислама находили блестящее воплощение в достижениях молодой мусульманской цивилизации. Если бы мусульмане придерживались этого принципа постоянно, то и цвет и формы политической карты мира были бы совершенно другими.

Однако дух действительности, вызванный практическими потребностями, недолго преобладал в исламском мире. Под влиянием персидской культуры в государственные круги и в высшие слои мусульманского общества проникли такие смертельные болезни, как расточительство, разврат, пьянство и лень. Накопленные материальные богатства стали растрачиваться не в интересах государства, а для удовлетворения низменных потребностей правящих властных структур.

Другая причина упадка в том, что, по мнению М.Бигиева, мусульмане не смогли превратить богатейшее наследие фикха в основу своей цивилизации, как это произошло с римским правом на Западе. Он замечает, что из-за отсутствия в Евангелии, в отличие от Корана, правовых установок, христианская церковь была вынуждена принять римское право, но это стало возможным только благодаря труду мыслителей-основоположников христианской церкви, своеобразного аналога мусульманских муджахидов. Мусульмане же предали забвению наследие своих мыслителей в вопросах исламского законодательства, которые вывели мусульманское право из аятов Корана, Сунны Пророка и подробно систематизировали его в рамках четырех ведущих

правовых школ. М.Бигиев считал, что система мусульманского права, созданная ими, была в ту пору намного совершеннее всех предшествовавших ей правовых систем. Он заключает, что если исламское право, основанное на истине, справедливости и рационализме, не смогло стать почитаемым и уважаемым во всем мире, то причина тому только лень и апатия самих мусульман. Кроме этого, М.Бигиев считал одной из причин упадка мусульманства игнорирование социального статуса и прав мусульманской женщины.

Стремясь предотвратить обозначившееся сползание мусульманского социума в сторону заимствования отрицательных явлений западной жизни, М.Бигиев попытался развенчать этот привлекательный образ, заявив, что привычка бездумно следовать собственной мертвой традиции привела к тому, что умы мусульман легко перестроились на восприятие и заимствование всего западного. Он с горечью писал, что мусульманский мир заморожен прогрессом западного мира, мусульмане ослеплены его блеском и потеряли разум. Любая вещь, любое движение, присущее Западу, в глазах мусульман окружено ореолом святости: «Мы, не следуя тому ценному, что есть на Западе, последовали всему бесполезному, что там имеется. Не понимая ничего из нового, мы, тем не менее, растеряли все самое святое, что у нас было ранее» (46).

Воздействие Запада не ограничилось усвоением только лишь внешних, материальных его достижений, а переросло в заимствование его философских систем, идейных воззрений и научных концепций развития. «В мире ислама возникли идеи религиозного реформаторства, идеи реформ. В стремлении приписать исламу присущие христианству протестантские мотивы, в головах некоторых наших мыслителей родились реформаторские фантазии.» (47). Дошло даже до того, что, воспринимая ислам как возникший в христианстве протестантизм, представили Великого Законодателя, Святого пророка Мухаммада подобным Мартину Лютеру реформатором. Слепое подражание Западу выразилось и в том, что ступившие на путь цивилизации страны, такие как Турция, Египет, в сфере законодательства отказались от шариата.

Анализ М.Бигиевым причин расцвета и упадка мусульманской цивилизации привел его к разработке концепции о трех фундаментальных социообразующих началах: религии, правовой системы и философско-мировоззренческой традиции. Эти положения он считал неотъемлемыми составляющими любой культурной-исторической системы. М.Бигиев пришел к выводу, что в период, когда мусульманское общество строилось на гармоничном и неискаженном сочетании этих основ, оно достигло вершин своего социального развития. Последовавшее затем игнорирова-

ние и искажение этих элементов, лежащих в основе общественной жизни, привело к застою и упадку мусульманской цивилизации.

Правильно называя внешние причины упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев недооценил значение замеченного им т.н. «человеческого фактора». Мыслитель считал, что гарантом прогресса того или иного человеческого общества выступает богооткровенная религия, убеждающая человека верить в Бога-Творца, в свое божественное происхождение и высшее предназначение, и проповедующей культ разума и свободомыслия, правовой системы, основанной на религиозных принципах, а также соответствующей философско-мировоззренческой традиции. В качестве идеальной основы для перечисленных трех условий, М.Бигиев рассматривал ислам. Все причины упадка мусульманства, перечисленные им, берут свое начало не из недостатков ислама, а являются следствием внутреннего, духовно-нравственного несовершенства человека, слабости или отсутствия у него подлинной веры, что подтверждается выводами самого М.Бигиева. Однако, перечисляя меры исправления ситуации и возрождения величия исламской цивилизации, он вновь акцентировал внимание на внешних явлениях, призывая восстановить статус Корана, Сунны, разума и свободомыслия, шариата, женщины, образования, а не на проблеме самопознания, самовоспитания и самосовершенствования личности. Здесь налицо противоречие с другой мыслью татарского философа, который, раскрывая значение тезиса о Мухаммаде, как о последнем божественном посланнике, утверждал, что человечество в своем развитии вошло в период зрелости, сознательно-духовной эволюции, а потому, в дальнейшем не будет нуждаться в небесных наставлениях, но будет строить свою жизнь исходя из собственных творческих и созидательных возможностей, опираясь на разум.

Важно отметить, что, решая проблему личности и общества в рамках религиозно-философской парадигмы, М.Бигиев вплотную подошел к постановке такой социально-философской проблемы, как проблема социальной ответственности, что явилось новым для мусульманской социально философской мысли. Однако, мыслитель не осознал в полной мере, что отдельные индивиды и их объединения по факту совместной жизни являются субъектами социальной ответственности. Приближение М.Бигиева к такого рода проблематике является, скорее объективно-интуитивным, чем осознанным.

В целом, воззрения М.Бигиева на феномен общества, его теоретическая и практическая деятельность, направленная на решение проблем мусульманского социума значительно обогатили арсенал дос-

тижений мусульманской и общечеловеческой социально-философской и общественно-политической мысли.

§ 3. Реформа мусульманской правовой системы как фундаментальной основы общественного устройства в творчестве М.Бигиева

Учение о праве является частью социальной философии, рассматривающей эту проблему под своим особым углом зрения. Предпринятое в настоящей работе исследование религиозно-реформаторской деятельности М.Бигиева в области мусульманской правовой системы позволяет получить максимально полное представление об одном из социально-философских пластов его многогранного творческого наследия.

Мусульманская правовая система-шариат охватывает все стороны жизни как отдельно взятого индивидуума, так и социума, в целом. По этой причине проблемы методологии мусульманского права-фикха, являются той областью деятельности реформаторов, в которой во всей полноте проявились их социально-философские воззрения и установки. *Фикх* – наука, занимающаяся выведением исламских норм из основ, заключенных в главных источниках исламского права – Коране и Сунне (заветы пророка Мухаммада). *Шариат* – единая совокупность предписаний, содержащихся в Коране и Сунне. Различие между шариатом и фикхом в том, что последний представляет собой совокупность норм, выведенных на основе шариата применительно к конкретным ситуациям, непосредственная трактовка которых в шариате отсутствует. Шариат неизменен, он представляет собой дух, изначальный принцип правотворчества, а нормы фикха имеют конкретную направленность, они показывают, как применяются основополагающие принципы шариата в конкретных обстоятельствах.

Муса Бигиев приложил много сил для разработки теории и практики исламского законодательства-фикха, а исламская правовая система и его основы (усуль аль-фикх) представляют собой наиболее подробно исследованных им область религиозных наук. Кроме этого он изучал правовые системы, принятые в европейских и других странах. М. Бигиев прослушал трехлетний курс лекций на юридическом факультете в петербургском университете. Эти его знания, а также то, что он жил в России и знал русский язык, намного облегчили его работу в сфере мусульманского законодательства в российских условиях. Изыскания в области основ мусульманского права составляют доминирующий пласт в его научно-богословской деятельности.

Деятельность Мусы Бигиева, как знатока шариатских наук связана с напряженным трудом в сфере усовершенствования теоретических и практических сторон мусульманского права в духе нового времени. До отъезда из России Бигиев издал ряд трудов по мусульманской юриспруденции: «Шарх тайбат ан-нашр фи Кира'ат аль-'ушр» (толкование известного трактата имама Мухаммада Шамсутдина аль-Джезери (753-833) (Оренбург, 1908; Казань, 1912); «Шарх акилла атраб аль-касаид фии асна`и макасид» (толкование книги Абу Мухаммада Касима аль-Шатиби «Расм аль-Масахиф») (Казань, 1908); «аль-Муафакат» (перевод книги «Рисаля муфрада 'аля усуль аль-муафакат») (Казань, 1909); «Каваид фикхия» (Казань, 1910, 1927); «Шарх назмат аль-захр» (комментарий к книге Абу Мухаммада Ибн Фирруха аль-Шатиби (538-590) об аятах и сурах Корана); «Шәригәтә әсәсләрә» («Основы шариата», Петроград, 1916, 1917); «Фикх аль-Кур'ан», в 2-х т. (Петроград, год не указан), за основу которого Бигиев взял комментарии к правовым аятам Корана, написанные знаменитым мусульманским философом-суфием Мухаммадом Ибн аль-'Араби (ум. 543)).

Одним из примеров практической деятельности М.Бигиева в области возрождения института мусульманского права является его работа по созданию журнала, посвященного шариатским проблемам. Может показаться странным, но инициатива в вопросе создания печатного органа для мусульман, который освещал бы на своих страницах проблемы мусульманского правотворчества исходила от властей России. Еще в 1902 г. по инициативе российского императора была создана специальная комиссия, которая должна была навести порядок в некоторых областях мусульманского права (48).

Вторым шагом российского правительства в этом направлении стал приказ императора, согласно которому в июне 1908 г в Туркестан с комплексной проверкой была направлена ревизионная комиссия под руководством сенатора графа Палена (49). Эта комиссия также должна была основать журнал по мусульманскому праву для туркестанских кадиев. Но сенатор граф Пален не нашел в Туркестане ни одного серьезного знатока шариата. В результате вместо регулярного издания, которое туркестанские мусульмане могли бы готовить и реализовывать самостоятельно и при минимальном вмешательстве правящих структур, они получили компилятивного характера перевод различных сочинений западных и российских востоковедов, касающихся мусульманского шариата. Книга получила название «Опыт систематического изложения главнейших начал шариата, применяемых ныне в коренных областях Туркестанского края».

Татарская пресса той поры сообщала, что этот итоговый документ комиссии был зачитан перед собранием мусульман и русских специалистов в 1909 г. Чтения проходили на русском и узбекском языках в течение семи дней. Мусульманская сторона проявила крайнюю пассивность и не внесла в ходе чтений ни одного замечания, попросив разрешения выразить свое мнение позже, после обращения к древним мусульманским источникам. После внесения некоторых дополнений и исправлений данная книга вышла в свет на русском и узбекском языках под названием «Мунтахаб аль-маса`иль». Она включала в себя три главы: семья, наследство и собственность и только одну статью, касающуюся уголовного права. За основу данного сборника был взят труд английского востоковеда Вильсона, написанный им для индийских мусульман.

Нам понятен неподдельный интерес и участие российского правительства в делах туркестанского мусульманства на фоне растущего влияния в азиатском регионе западных держав. В окраинных исламских регионах империи было бы нецелесообразно продолжать традиции духовного и физического геноцида, которые для российских властей были привычной политикой в отношении мусульман Поволжья и Урала. Нам видится в этом закономерный итог и конкретное выражение опыта, накопленного в течение более чем трехвековой истории российской колонизаторской политики в исламских регионах.

Что касается мусульман Поволжья и Урала, то они оказались в стороне от «забот» российской власти. Но это не значит, что дела в области мусульманского правотворчества в этих регионах не требовали совершенствования.

Идея о создании такого рода журнала появилась в среде российских мусульман за некоторое время до возвращения Бигиева на родину. Она стала следствием того, что в мусульманском обществе на фоне глобальных перемен в исламском мире стали остро заявлять о себе проблемы шариата. Поэтому вполне естественно, что российские мусульмане стали проявлять активность в области исламского законотворчества.

В 1905 г. Видный общественный деятель Ахмад-Хади Максуди (1868-1941) уже издавал шариатский сборник «Әхкәм шәргья мәжмугасы» под названием «Ғилал» (Полумесяц). В частности шестой номер издания был посвящен религиозным праздникам и историческим событиям Ислама. Но, по-видимому, данный сборник не удовлетворял требованиям времени. Иначе как объяснить, что вопрос об основании журнала по мусульманскому праву был поднят на одном из заседаний Оренбургского Духовного собрания в апреле 1905 г.

Проблема основания специализированного издания по мусульманскому праву заняла с этого момента прочное место на страницах российской мусульманской прессы. Общемусульманская газета «Тарджуман» также обращалась к вопросу о шариатском журнале. На ее страницах, в частности, звучало предложение принять для российских мусульман турецкий шариатский журнал «Маджалла ахкям 'адлия» редактором которого был Ахмад Джаудат-паша (1822-1895). Газеты «Идел», «Йолдыз» и другие татарские периодические издания также обсуждали на своих страницах этот вопрос. Журнал «Шура» в эти годы из номера в номер вел отдельную рубрику, целиком посвященную этой же теме. Во всех татарских изданиях, при всех имеющихся разногласиях и расхождениях обертоном звучала мысль, что такого рода журнал совершенно необходим для нужд мусульман России. Отсюда интерес мусульманских лидеров к опыту создания руководства по шариату для туркестанских мусульман.

Активно и последовательно выступал по данному вопросу Муса Бигиев. После получения известия о выходе в свет книги «Мунтахаб аль-маса`иль» он обратился с письмом в комиссию графа Палена с вопросом, когда названный труд дойдет до мусульман внутренней России. Он писал о необходимости и актуальности создания подобного журнала на страницах газеты «Вақыт» начиная с 1909 г.

Что касается подготовленного для туркестанских мусульман руководства по шариату, то Бигиев охарактеризовал эту компиляцию как крайне неудачную, неглубокую и оскорбляющую религиозные чувства мусульман. Он также выразил намерение подвергнуть жесткой критике постатейно все выкладки, содержащиеся в названном сборнике.

В свете выше перечисленных фактов становится ясным, что незря редактор журнала «Шура» Р.Фахретдинов предложил именно Мусе Бигиеву заняться подготовкой к изданию мусульманского журнала под названием «Әхкәм Шәргья Мәжмугасы».

Муса Бигиев принял это предложение и, исполняя рекомендации Р.Фахрутдинова, а также осознавая важность поставленной перед ним задачи, написал в качестве вступления к журналу по шариатским нормам труд «Каваид фикъхия». В этом 240 – страничном сочинении наряду с сотней правил, взятых из уже упомянутого турецкого журнала «Маджалла ахкям-и 'адлия», изложено 201 правило фикъха со ссылками на аяты Корана и иные ветви фикъха. В письме, которое М.Бигиев отправил в адрес «Шура» из Киева, он признавал, что данный труд, не будучи подготовленным заранее, не лишен недостат-

ков. В частности, он отмечал непоследовательный характер изложения в нем материала. Бигиев выразил надежду, что в дальнейшем на страницах шариатского журнала сможет более полно, планомерно и последовательно освещать вопросы фикха (50).

Что касается непосредственно журнала то М.Бигиев неоднократно выступал на страницах печати с обращением к российским мусульманам, и призывал их активно подключиться к обсуждению и формированию концепции журнала. Но в ответ он не получил ни одного предложения. Такая ситуация была предсказуема: еще в 1910 г. журнал «Шура» указывал, что религиозные деятели удовлетворены традиционной литературой по фикху, что стало ясным еще в ходе упомянутого апрельского заседания Оренбургского Духовного собрания 1905 г. Это позволило Бигиеву заявить, что журнал будет издаваться таким, каким его представляет он сам: «Одно из двух: или пиши сам, или прими предложенное!» (51).

Вновь вопрос о журнале по шариату был поднят во время Съезда улемов, состоявшегося 18-27 июля 1917 г. В преамбуле части, касающейся проблемы шариатского журнала прямо говорится, что в мусульманском праве, которое, в силу сложившихся обстоятельств, целиком находится в руках имамов, накопилась масса вопросов и противоречивых подходов. Совершенно естественным делом стали факты, когда по одному вопросу могут быть вынесены несколько противоречащих одно другому шариатских постановлений. Исходя из этого Съезд выступил с инициативой создания шариатского журнала, включающего в себя все течения суннитского Ислама, что делало бы его приемлемым для мусульман всей империи: Туркестана, Кавказа, Крыма. Было решено сообщить о данном проекте в шариатские суды этих краев. При получении согласия предлагалось направить с мест делегатов для участия в организации журнала в качестве членов редколлегии. В случае отказа предполагалось при подготовке журнала основываться на традициях и нормах мусульманского законодательства срединной России (Уфа).

Съезд разрабатывал два варианта выпуска журнала. По первому варианту журнал для мусульман России предполагалось выпустить уже через 2-3 года. По второму варианту (здесь речь шла о шариатском журнале для мусульман всего мира) на подготовку издания отводилось 20-30 лет. Принимая во внимание крайнюю актуальность такого издания, Съезд принял решение сосредоточить усилия на первом варианте. Муса Бигиев был включен в состав оргкомитета по подготовке журнала наряду с такими деятелями, как муфтий Г.Баруди, кадий Р.Фахредди-

н, богословами Х.-Г.Габяши, З.Камали и др. Было также решено включить в состав редколлегии по одному представителю от Туркестана, Крыма, Казахстана и Кавказа (52). Но подготовить журнал помешали события, начавшиеся в России с осени 1917 г.

Кроме разработки концепции шариатского журнала, М.Бигиев занимался переводами древних трактатов по мусульманскому законодательству, написанных выдающимися богословами прошлого. Например, Бигиев перевел и опубликовал трактат выдающегося андалусского факиха Абу Исхака Ибрахима Ибн Муса аль-Шатиби (ум. 790) «аль-Муафакат», что стало не только одной из конкретных мер, предпринятых им для возрождения фикха, но и своего рода провозглашением методологии и исследовательских подходов мыслителя в области шариатских дисциплин. Наследие аль-Шатиби привлекало внимание М.Бигиева по той причине, что он считался родоначальником уникального течения фикха, в основу которого был положен принцип первичности социального блага. Этот трактат одного из первых ученых-законовцев, в течение веков остававшийся в стороне от внимания мусульманских ученых, был возвращен к жизни благодаря Мухаммаду 'Абдо. Муса Бигиев, в свое время слушавший лекции этого египетского реформатора, один из первых своих научных трудов также посвятил переводу и публикации труда аль-Шатиби на старо-татарском языке, снабдив его введением, комментариями и необходимыми дополнениями. В противовес традиционным методикам, принятым в данной отрасли мусульманских наук и продолжая творчески развивать социально значимые моменты трактата аль-Шатиби, Муса Бигиев разработал собственную методологию права, которую представил позже на страницах двухтомника «Каваид фикхия». Он писал: «Я... выступил против имамов-факихов, преданных принципу доказательства в основах шариата путем приведения устных аргументов. По моему мнению, источники права не ограничены только устными доказательствами, а число правовых мазхабов не ограничено четырьмя. Бесконечное разнообразие ситуаций, возникающих в жизни человечества, ислам, его величие и культура все это развивается и прогрессирует».

Будучи в эмиграции М. Бигиев продолжал разрабатывать как теоретические, так и практические стороны мусульманского правотворчества. Общее количество его трудов по фикху и шариату исчисляется десятками.

Интерес и внимание, которые М.Бигиев уделял проблемам мусульманского права, объясняются тем, что правовая система и его источники являются, по его мнению, основополагающим элементом любого обще-

ства. Наблюдения и личный опыт, накопленный за годы, проведенные за рубежом в различных мусульманских государствах, дали достаточно примеров для того, чтобы М. Бигиев мог заявить, что мусульманский мир является покорным слугой Запада, и при этом совершенно не осознает своего положения. Он считал, что игнорирование социально ориентированного потенциала исламской правовой системы-шариата является одной из причин упадка мусульманской цивилизации.

М. Бигиев утверждал, что мусульманскому миру нельзя надеяться на помощь со стороны и, что дело возрождения ислама зависит только лишь от самих мусульман. Для культурного, политического и социально-экономического возрождения мусульманских народов, по мнению М. Бигиева, следовало преодолеть ряд серьезных недостатков и проблем именно в сфере фикха, а именно – межмазхабные разногласия и крайне порочную практику таклида. Таким образом, М. Бигиев считал, что возрождение мусульманских народов и обретение ими достойного места на мировой арене возможно только лишь посредством восстановления собственных исламских ценностей. Чтобы привлечь внимание мусульман, очарованных достижениями Запада, к исламу следовало доказать им величие их веры и универсальность этого учения. По мнению М. Бигиева, действенным средством в этом плане и мог бы стать фикх, ибо эта наука способна доказать подлинное величие, истинность и предназначение Корана и Сунны.

М. Бигиев в каждом соответствующем случае старался найти параллель между целью, преследуемой фикхом и интересами социума. По его мнению, ни одна правовая система не может обеспечить себе будущее, пока не поставит превыше всего защиту общественного блага. Он считал, что главная ошибка заключается в недооценке богословами вышеуказанного принципа, в игнорировании ими значимости и предназначения человеческой жизни и в предпочтении этому дилеммы о богоугодности и неизбежности возмездия. М. Бигиев выступал против религии, связывающей понятие счастливой благополучной жизни только с потусторонним миром. Также он был против правовой системы, опиравшейся на такую идейную основу. Он доказывал, что религиозные повеления ниспосланы не для того, чтобы запугать человека грядущим возмездием за их неисполнение, а с целью предупредить человека о негативных последствиях запрещенных поступков. Такой подход ученого, несомненно, раскрывает глубокую социальную значимость религиозных предписаний в жизни индивидуума и общества. В одном из своих сочинений М. Бигиев так писал о категории запретного-харам: «Понятие харам в моем

понимании, несколько отличается от понятия харам, принятого факихами. По их мнению харам примечателен тем, что влечет за собою наказание. По-моему же, харам важен своими негативными последствиями. У факихов принято говорить, что «деяние запрещено по той причине, что совершивший его будет обречен на наказание и муки». По-моему же мнению, суть харам в том, запретное действие приводит к последствиям вредным для общественной жизни» (53).

М. Бигиев разработал собственное определение фикха, охарактеризовав его как полную осведомленность человека, как члена общественной системы, т.е. семьи, коллектива, государства и человеческой цивилизации, о своих правах и обязанностях (54). Осознавая выдающуюся значимость фикха в деле гармоничного обустройства социального бытия, М. Бигиев называл эту науку третьей по степени важности религиозной дисциплиной после корановедения и хадисоведения и первой по значимости наукой в сфере общественного и личного жизнеустройства индивидуума.

Стремясь показать и доказать подлинную роль фикха, как основополагающего элемента социального благополучия и процветания, М. Бигиев обратился к истории мусульманской цивилизации. Исламское общество, сформировавшееся в эпоху пророка и праведных халифов, стало идеалом государственного устройства для мусульман всех поколений. В мусульманской традиции этот исторический период называется «*'Аср-е Са'а'адат*» (Век благоденствия). Высокий уровень социального бытия был достигнут благодаря функционированию совершенно новой правовой системы – шариата. Каноны шариата, охватывающие как сакральные, так и мирские стороны человеческого бытия были проведены в жизнь социума правоведами-факихами, на основании юридической адаптации предписаний Корана и Сунны. В первые века ислама наука фикха объединяла в себе проблемы всех уровней социального бытия: вопросы культа и поклонения, морали и нравственности, брачных и межличностных отношений, вопросы ответственности и наказания, международной политики и т.д. Основным принципом правотворчества был утверждаемый исламом догмат о необходимости гармоничного сочетания сакрального и мирского. Мыслитель подчеркивал, что Век благоденствия стал возможным не только потому, что знатоки права выводили юридические каноны только из Корана и Сунны, но и потому, что осмысленно разрабатывали отрасли шариата соразмерно тому, как они были отражены в Священной книге, сохраняя его суть – божественную справедливость.

М.Бигиев был уверен, что начальное исламское право принципиально отличалось от любых других правовых систем тем, что не имело генетической связи с более древними школами права и законотворческими традициями, поскольку мусульманские правоведы-факихи всю правовую систему исламского социума вывели целиком из Корана и Сунны. Характерной чертой фикха в описываемый период был его реализм. В основе его лежали действительные, а не гипотетические проблемы. Такая форма фикха получила название «аль-фикх аль-ваки'ий» (реалистический фикх). Несмотря на существование определенных процедур принятия правовых решений, законоведы той эпохи не предписывали жестких процедур, которым должно было бы следовать все мусульманское сообщество.

Дальнейшее развитие фикха происходило в период общественно-политических волнений эпохи восхождения и падения династии Умайядов (сер. VII в. до середины VIII в.). Халифат был превращен в династическое королевство. Непрекращающиеся раздоры соперничающих между собою политических группировок за контроль над правительством привели к расколу мусульманского сообщества на первые секты и фракции (хариджиты, шииты и др.).

Окончательное оформление фикха как самостоятельной науки произошло в эпоху династии Аббасидов (от 750 г. до 950 г.). Тогда же сложились самостоятельные школы правовой мысли и практики – мазхабы. Основывая мазхабы, мусульманские теологи-правоведы, по мнению Бигиева, не ставили целью разобщение верующих, призывая или принуждая людей следовать только их правовым предписаниям. Бигиев утверждал, что образование мазхабов было значимым социальным благом, ибо полностью соответствовало хадису, гласящему, что разнообразие мнений верующих в мусульманской общине является божьей милостью. М.Бигиев считал, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью показать каждому члену уммы пути применения указаний Корана и Сунны Пророка во всех жизненных ситуациях, соответственно особенностям времени и требованиям целесообразности. Это является большим наследством, оставленным мусульманам предками в качестве образца. Разнообразие, присущее теории и практике мусульманского законотворчества позволяло разрабатывать действенные и гибкие законы, решая тем самым широчайший круг социальных, политических, экономических и других проблем. Поэтому ничего плохого в разности мнений и подходов не было. Мазхабы, под руководством своих основателей широко практиковали взаимный обмен мнениями. Однако с приходом поколения

учеников основателей правовых школ, появилась тенденция к непреклонности, жесткости, косности и отказу от гибкости, присущей юридической мысли раннего периода. Подобная тактика переросла во взаимную неприязнь, расколовшую, в последствии, все мусульманское общество. М.Бигиев констатировал: «Ислам никогда не терпел убитка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, произошли от призывов к объединению верующих в рамках одного мазхаба и к единообразию в мышлении» (55).

Жесткое правило следования одному из мазхабов стало следствием как внешних воздействий, так и усиления позиций схоластики в системе мусульманского образования, что сковало свободомыслие и практическую активность мусульман. Положение усугубилось тем, что с середины IX в. стала расширяться практика таклида, которая в X в., с молчаливого согласия суннитских теологов-правоведов, была принята за обязательное правило. Это сделало невозможным появление новых способов и подходов к формулированию правовых решений. Творческие возможности мусульманского фикха были отныне преданы забвению, а сам фикх постепенно был отстранен от решения насущных проблем бытия, превратившись в гипотетическую науку. Сложилась новая область правоведения – сравнительный фикх, использовавшийся главным образом для доказательства превосходства одного мазхаба над другими, что способствовало дальнейшему углублению внутримусульманского раскола.

М.Бигиев отметил, что, совершая таклид, комментаторы толковали аяты Корана следуя указаниям тех или иных мазхабов и основывали свои доводы на том, что было изложено в схоластических книгах, а не на указаниях Корана и Сунны. Таким образом, толкуя источники права опосредованно, теологи совершенно упустили из виду их смысл, который можно и нужно было постигать рациональным осмыслением и размышлением. Творческая пассивность мусульманских богословов привела к тому, что исламское право, в котором М.Бигиев видел богооткровенную основу социального и духовного прогресса человечества, не смог стать достоянием мировой цивилизации. Факихи увлеклись рассмотрением незначительных вопросов, разработке которых посвятили все свои усилия, приводя в качестве аргументации своих решений множество хадисов, преданий-риваятов. Однако в отношении проблем, имеющих непреходящую социальную значимость и затрагивавших жизненно важные сферы бытия, они проявляли преступную пассивность. М.Бигиев считал, что в основе такого поведения богословов лежало то, что они рассматривали науку об аргументации ша-

риатских установок как формальность или же не придавали должного значения самому феномену человеческой и общественной жизни.

М.Бигиев подчеркивал, что выросший на такой почве фикх оказался крайне несовершенным: «Способен ли фикх, изложенный в трактатах мусульманских правовых школ, отразить и передать суть сверхъестественных указаний Корана? Широко ли он настолько, чтобы стать самым справедливым и универсальным законом жизни человечества до скончания веков? Можно ли найти в наших законодательских богословских трактатах решение всех проблем и ответы на все вопросы, которые жизнь ежедневно и ежечасно ставит перед человеком? Я вынужден констатировать, что на все эти вопросы мы вынуждены дать отрицательный ответ. Жизнь развивалась и шла вперед, а фикх каким был тысячу лет назад, таким он остается и поныне (56). Так, благотворный дух исламского шариата, который должен был стать одной из основ процветающего общества, оказался скованным путами человеческой пассивности, апатии и малодушия.

М.Бигиев усматривал искажение фикха и в том, что древние богословы неверно используя метод суждения по логической аналогии *кий-ас*, увеличили количество возлагаемых на мусульман религиозных обязанностей. Так, *кийас*, дозволенный Пророком как средство облегчения повседневной жизни людей, стал орудием отягощения исламской обрядности ненужными обязательствами. Подобное усердие факихов привело к последствиям, которые М.Бигиев называет катастрофическими. Одной из них стала обязательность следования какому-либо из мазхабов. Так, человек оказался лишенным способности самостоятельно использовать разрешения и послабления, существующие в шариате. Шариат «закостенел», поскольку попытки рационально использовать его для решения различных жизненных проблем стали рассматриваться факихами как «заигрывание с религией» (*талаа 'уб би д-дин*).

М.Бигиев заметил, что в результате формализации исламского права, мусульманский мир отошел от следования принципу единства сакрального и мирского: «Давно уже сложился обычай рассмотрения и решения любой проблемы в двух плоскостях – религиозной и мирской... Это – предательство по отношению к религии, эта тенденция опасна, она чревата тем, что неизбежно приведет к отказу от шариата» (57). В подтверждение своих слов М.Бигиев приводил тот факт, что современные мусульманские правители пришли к позорному, по его мнению, заимствованию западных правовых систем, оправдывая это тем, что, якобы, исламский шариат не имеет соответствующих современной обстановке и условиям юридических предписаний.

Отмечая, что в существующем фикхе достаточно подробно и полно представлена обрядово-культурная сторона жизни, М.Бигиев констатировал, что социальные вопросы, начиная от межличностного и кончая межгосударственным правом, разработаны в нем крайне слабо. Ситуация такова, что искаженный исламский фикх санкционирует даже такие вещи, которые противоречат нормам элементарной справедливости. Он писал, что комментаторы Корана далеки от совершенства в толковании аятов, касающихся проблем ростовщического процента-*риба*, функций совета старейшин-*шура* и вопросов государственной власти-*идара*, неубедительны в богословском обосновании запрета на употребление спиртного, негуманны в решении проблем семейных отношений, бракосочетания и бракоразводного процесса, и других проблемах, имеющих самое прямое отношение к обеспечению счастливой жизни человека.

По мнению М.Бигиева современный фикх был неспособен дать должную интерпретацию положений Корана, обеспечить его правильное понимание и не мог претворить в жизнь его социально ориентированный законодательский потенциал.

М.Бигиев видел причины такого состояния фикха не в недостатках Корана или несовершенстве Сунны. Причины несовершенства фикха были, по его мнению, совершенно внешними и происходили от изъянов в человеческом понимании и взгляде на Коран и Сунну, являющимся основой шариата. Он писал: «Взгляды мусульман на их божий закон, на аяты священного Корана и Сунну пророка очень узки и ограничены». Так, М.Бигиев призвал мусульман к исправлению самих себя, своего мышления и мировоззрения, к самосовершенствованию, говоря, что, исламе не существует изъянов, а все дело – в самих мусульманах. Таким образом, татарский мыслитель одним из первых среди мусульманских реформаторов коснулся проблемы личности и роли человеческого сознания, как основополагающего элемента культурно-исторического развития цивилизации.

Анализ причин упадка мусульманской цивилизации в целом, и фикха, в частности, произведенный М.Бигиевым позволяет сделать вывод, что главным источником многочисленных проблем мусульманского сообщества является именно упомянутый фактор внутреннего несовершенства человека. Осознавал ли мыслитель в полной мере, что человеческий фактор в исследуемых им вопросах является главным? Какое значение этому явлению придавал сам М.Бигиев? Ограничивался ли он простой констатацией этого недостатка или предлагал какие-то меры для преодоления сложившегося положения? Чтобы найти ответы на эти

вопросы, следует обратиться к тем мерам, которые М.Бигиев предлагал для исправления существующего положения дел.

Указав на отстраненность мусульманского шариата от реальной жизни и на его формальный характер, и приведя конкретные примеры этого и раскрыв причины плачевного состояния шариата, М.Бигиев стал искать пути возрождения подлинных принципов мусульманского права. Прежде всего М.Бигиев обратился к структуре и методологии фикха. Как известно, закрепление в исламском правотворчестве четырех мазхабов завершилось к XIV в. К этому времени из сферы фикха были выведены в качестве самостоятельных наук такие области, как *'илм аль-таухид* (учение о единобожии) и *'илм аль-ахлак* (учение о морали и нравственности). Не находя в этом ничего предосудительного, М.Бигиев предложил вынести из сферы фикха такую его часть как *'ибада* (религиозный культ, исполнение обрядов), чтобы в ведении фикха оставались вопросы сугубо социального характера (58).

Этот шаг мыслителя явился принципиально новым способом решения поставленной им проблемы. Дело в том, что М.Бигиев проводил четкую грань между такими сторонами человеческой жизни, как отношения «человек-Бог» и «человек-общество». К примеру, М.Бигиев писал, что можно сколь угодно восхищаться набожностью того или иного человека, его усердием в исполнении обязательных и добровольных религиозных предписаний. Однако, все это остается личным делом человека, пусть даже речь идет о великой личности. Степень религиозного рвения не делает, кого бы то ни было достойным уважения, почитания и восхищения. М.Бигиев утверждал, что человека следует оценивать по тому, какую пользу он принес людям и обществу.

Такой подход мыслителя позволяет нам прийти к принципиально новому пониманию таких категорий, как «религия», «верующий», «неверный», «религиозный», «набожный». М.Бигиев называл исламом всякое достижение человеческого ума или деяние рук, которое приносит личную или общественную пользу и служит делу процветания человечества. Таким образом, любая общественно-полезная деятельность в любой сфере человеческого бытия является подлинной религией. Верующий – это тот, кто вершит благие деяния, отражающиеся на материальном и духовном благосостоянии окружающих и общества в целом. Хотя человек и может прослыть набожным, однако на самом деле оказаться неверующим, в силу того, что он препятствует естественному ходу развития бытия, отвергает все новое или вообще отстраняется от участия в жизни социума.

Предлагая вынести из сферы фикха вопросы поклонения (как сферы личных предпочтений каждого человека), М.Бигиев произвел акт рационализации мусульманской правовой науки, акцентировав внимание на ее социально значимых сторонах. Этот шаг мыслителя приближал мусульманскую правовую науку к реалиям жизни и служил дальнейшему развитию и совершенствованию отношений «человек-общество». Подобное предложение явилось результатом стремления М.Бигиева к тому, чтобы мусульманское право стало столь же актуальным и востребованным, как и западные правовые системы. Различие между ними было бы только в том, что западные правовые системы имели светский характер, тогда как мусульманские в своей основе сохранили бы предписания Корана и Сунны, большая часть которых имеет ярковыраженную мирскую и социальную направленность. Делая упор на сохранении принципа единства сакрального и мирского, М.Бигиев ссылается на Коран, подчеркивая, как мало места в нем уделено вопросам отправления культа и обрядов и как много – разъяснению мирских проблем: «В Коране имеется великое множество очень ясных аятов о самых больших и важных проблемах повседневной жизни, быта. Эти проблемы должны решаться силою разума и посредством иджтихада» (59). Именно этими принципами руководствовались свободно и творчески мыслящие ученые-муджтахиды времен раннего ислама, что позволило им разработать совершенную правовую систему.

Развивая собственную методологию фикха, М.Бигиев предложил следующую структуру социально-ориентированного фикха:

- 1) раздел, занимающийся теоретической разработкой прав и обязанностей человека как члена семьи (семейное право – *мунакахат*);
- 2) раздел, занимающийся теоретической разработкой прав, свобод и обязанностей личности как гражданина (*му'алакат* – гражданское право);
- 3) раздел, занимающийся вопросами практического претворения в жизнь законов семейного (*мунакахат*) и гражданского (*му'алакат*) права, – *му'амалат* (регулирование отношений между членами сообщества, а также отношений мусульманской власти с подданными, другими конфессиями и государствами), и вопросов защиты частной собственности, чести и жизни человека от возможного нанесения им ущерба (уголовное право – *'укубаат*).

Подобный подход к структуре фикха, предпринятый М.Бигиевым, позволяет сделать вывод о том, что он попытался творчески применить к системе исламского права позитивные достижения западной

юриспруденции. Например, первые из двух упомянутых разделов по своей сути являются ни чем иным, как аналогами существующих в европейском праве семейного и гражданского кодексов, тогда как третий раздел представляет собой форму процессуального претворения в жизнь прописанных в кодексах законов.

М.Бигиев считал, что для разработки науки фикха в форме, соответствующей величии ислама, во всем ее совершенстве, прежде всего необходимо наличие двух условий: свободных, независимых правоведов-факихов, обладающих знанием всех необходимых современных наук, и основополагающих источников (Корана, Сунны), соответствующего методологического инструментария (иджтихад, иджма, кийас). Все это, по мнению М.Бигиева было бы способно в совершенстве раскрыть цели законотворчества, разработать доктрину о правах и обязанностях человека. М.Бигиев особо отмечал, что процесс принятия правовых решений и их доказательства должен происходить независимо от предписаний мазхабов и от взглядов на исламский шариат и человеческую жизнь их основоположников Абу Ханифы, Малика, Шафи'и и Ахмада.

Решая комплекс проблем исламского права М.Бигиев предлагал взять за основу следующие принципы:

- мысль и разум всегда и во всех отношениях свободны;
- все люди обладают правом иджтихада;
- право законотворчества принадлежит иджме – консенсусу авторитетных ученых по обсуждаемому вопросу, позволяющее применение данного решения в повседневной практике;
- в учении ислама занимают место сокровищницы всех веков и всех народов.

Последний пункт, согласно воззрениям М.Бигиева, подразумевал, что помимо традиционных принципов правотворчества, подробно изложенных в книгах по фикху, следует признать в качестве основы для законотворчества и уроки истории и доводы разума, и опыт жизни, и нужды общества, и требования времени.

М.Бигиев понимал, что действенным средством исправления положения в области мусульманского права могла бы стать кардинальная реформа системы мусульманского образования. Это позволило бы, в частности, преодолеть имеющиеся разногласия между различными школами мусульманского права. Реальное положение вещей в образовательной системе его совершенно не устраивало. Еще в 1907 г. он писал, что годы, проведенные в различных мусульманских странах, убедили его в том, что мусульманская образовательная система

серьезно больна и крайне неэффективна: «Я увидел, что блюстители существующих традиций, отошедшие от религии и религиозных наук на тысячи фарсахов, отрицают как религиозные, так и практические светские науки» (60). М.Бигиев прекрасно осознавал к чему это ведет в эпоху, когда было столь очевидным преуспевание Запада и отставание Востока: «Модернисты, убедившиеся в том, что пользы от старометодных медресе ожидать не приходится, стали либо совершенно отвергать религиозные науки, либо, оставляя их в прежнем состоянии, все свои усилия направлять на создание методик для новых дисциплин» (61). В отличие от них М.Бигиев в контексте общемусульманского культурного подъема придавал огромное значение возрождению в стенах медресе исламских богословских дисциплин и, в первую очередь, фикха.

Показательным примером конкретного правового решения, которое М.Бигиев вывел на основе разработанной им самим методологии фикха, можно считать решение-*фетву* о посте-ураза в условиях высоких географических широт. Данная фетва под названием «Озын көннәрдә рузә» (Пост в длинные дни) была опубликована им в Казани в 1911 г. Написанию этой книги предшествовала его поездка в июне 1910 г. в Финляндию с целью наблюдения незаходящего Солнца. Для этого М.Бигиев побывал на горе Авасакса близ финского городка Рованиеми, что находится у Северного полярного круга.

Поскольку М.Бигиев предлагал вывести из сферы фикха вопросы поклонения, то данная фетва представляет собой яркий образец применения иджтихада татарским религиозным реформатором, предпринятого им в области религиозного культа. Применяя разработанную им методологию принятия правового решения, используя свои глубокие богословские знания и имея личный опыт наблюдения за незаходящим светилом, М.Бигиев обосновал и доказал решение о том, что пост, приходящийся на дни летнего солнцестояния, необязателен для мусульман, которые проживают в высоких географических широтах. Данное исследование М.Бигиева имело и важное социальное значение, поскольку он адресовал свою фетву мусульманам, проживающим в упомянутых районах Земли и тем, кто по его словам «всю свою жизнь проводит в тяжких трудах ради хлеба насущного и которых пост вообще окончательно выбьет из сил, лишив их последнего куска хлеба». Этим он преследовал гуманные цели: «Если я объявлю этим несчастным... великие послабления ислама... то воскрешено будет одно из величайших дозволений шариата, ниспосланное для удобства, будут

спасены от вреда несметное количество жизней мусульман, их семьи, а в сердцах человечества возросла бы любовь к исламу».

Новаторские подходы М.Бигиева к проблеме реформирования и реструктуризации системы мусульманского права во многом оказались принципиально отличными от сложившейся в мусульманском мире правотворческой традиции. Несмотря на то, что все его предложения имели под собой убедительное религиозно-богословское обоснование, теоретическая и практическая новизна и смелость, присущие выдвигаемым им в сфере фикха идеям, вызывали резкое неприятие в кругу традиционалистов. Причина этого, на наш взгляд, кроется в философских взглядах мыслителя, рассматривавшего мусульманскую правовую науку как средство обеспечения социального блага, материального процветания и нравственного развития человека. Кроме этого, М.Бигиев приблизился к пониманию права, как необходимого условия осуществления свободы свободных граждан в обществе, выступив против традиционно существующего положения права в мусульманском мире, как орудия политического и теократического произвола.

Выдающимся с точки зрения религиозного реформаторства поступком М.Бигиева стал перевод Корана на татарский язык. Дело в том, что в географическом отношении понятие «мусульманская нация», помимо арабов, включает в себя все этническое разнообразие, начиная от берберов в Западной африке, славян на Балканах, тюрков на Севере, Средней и Центральной Азии, народы Индостана, чернокожее население Африки, вплоть до народов Юго-Восточной Азии (современные Индонезия, Малайзия, Филиппины, Бангладеш, Бирма и др.). Однако нигде не ставился вопрос о необходимости перевода Корана на язык какого-либо народа, исповедующего ислам. Духовные запросы верующих удовлетворялись священнослужителями, знающими арабский язык и способными комментировать Коран и Сунну, причем, существовала строго регламентированная наука толкования Корана – *тафсир*, со своими незыблемыми традициями и правилами. Богослужение во всех уголках мусульманского мира проводилось только на арабском языке. Иными словами, народные массы были лишены возможности знакомиться со священными текстами самостоятельно, без посредничества богословов и служителей культа, подобно тому, как это было в Европе до Реформации. Перевод Корана, осуществленный М.Бигиевым, явился первым опытом подобного рода в мусульманском мире. Эту работу определенно можно назвать одной из важнейших граней его научного творчества. Мы знаем, что Корану Бигиев уделял самое пристальное внимание уже в годы учебы в аль-Азхаре, где он начал

писать свою первую книгу «Тарих аль-Кур`ан ва аль-Масахиф» (История Корана и Священных свитков). Позже он написал шеститомный комментарий к Священному Писанию.

Муса Бигиев вполне отвечал тем пятнадцати требованиям, которые выдвигались мусульманскими улемами в отношении муджтахидов – людей, имевших право толковать и переводить Коран (62). Бигиев стремился сделать Коран доступным для всех мусульман, вне зависимости от уровня их образованности и знания ими арабского языка. Он понимал, что возможности и степень распространения его идей ограничены, поскольку его труды не могли распространиться в среде мусульман также широко, как Коран. Следовательно, многие оставались бы несведущими в вопросах, которые он стремился сообщить. Выход из создавшегося положения М.Бигиев видел в переводе Корана на татарский язык: «Правильный и осуществленный наилучшим стилем перевод Священного Корана, являющегося описанием природы да и всего мира сущего, на наш язык, безусловно необходим» (63).

Муса Бигиев особо подчеркивал, что в отличие от предшествующих писаний, Коран был записан еще при жизни пророка. Особое внимание уделялось пунктуальному фиксированию лексики Священного Писания. Благодаря этому и существующей традицией заучивания Корана наизусть была обеспечена его сохранность во времени.

Важным Бигиев считал постоянное присутствие Корана в жизни мусульман. Он перечислил следующие моменты, при которых обязательно чтение Корана на арабском языке: *тилават* (чтение священных текстов), намаз и зикр. Это – одно из обязательств, возложенных на мусульманскую общину. Другое обязательство – раскрытие и доведение до верующих смыслов священных текстов. По мнению Мусы Бигиева, эта обязанность должна выполняться стараниями мусульман, вооруженных доброй волей (*хәсән ихтияр*). Таким образом, в деле толкования смыслов Корана образовалось широкое поле для состязания. Отдавая это важное дело во власть самих мусульман, пророк Мухаммад не установил каких-либо особых требований, поэтому мусульмане должны опираться при этом на возможности своих родных языков и на разум. Именно благодаря такому подходу в первые века исламской эры возникла целая волна толкований Корана, свободных от необходимости следовать каким-либо традициям или течениям. Бигиев считал, что подобная свобода была большим благом, поскольку дух состязательности и взаимной критики способствовал формированию наиболее точного и беспристрастного толкования Священной книги.

Муса Бигиев был уверен в том, что в период, когда мусульманская умма находилась в положении всестороннего унижения и ежедневно становилась свидетелем побед Запада во всех сферах жизнедеятельности, совершенно необходимо перевести Коран на родные языки мусульман. Но дилетантский подход к решению данной проблемы был недопустим.

Бигиев писал, что многие из тех, кто занимался толкованием Корана, использовали его тексты, как им это было выгодно, и приводили их смыслы в соответствие со своими взглядами (64). Он считал что хотя свободомыслие и является великим благом, тем не менее это не должно становиться оправданием легкомысленного отношения к пониманию Священного Корана. С этой позиции Бигиев критиковал имеющиеся в распоряжении мусульман толкования Корана, называя их глупыми и бессмысленными, обвинял такие известные тафсиры, как «Мавакиб», «аль-Иткан фи тарджама аль-Жур'ан» и «Тасхиль аль-Баян», в том, что эти составленные невежественными мутакаллимами труды нанесли непоправимый вред исламу. Горячее желание как можно скорее положить конец разрушительному влиянию подобных книг на умы мусульман привело Бигиева к решению незамедлительно издать собственный перевод и начать распространять его среди единоверцев (65). Чтобы показать с какой основательностью он сам готов воплотить в жизнь этот замысел, Бигиев перечислил принципы, примененные им для перевода Корана: 1) использование всех известных тафсиров Корана; 2) использование оригинального Священного текста; 3) ставка на приоритет правил арабского синтаксиса при толковании неоднозначных моментов; 4) внимательный подход к различным традициям рецитации; 5) сохранение всех допустимых смыслов предложений; 6) совершенный отказ от изменения структуры текста, замены слов и т.п. (по его мнению многие толкователи «грешили» использованием подобного метода); 7) устранение от влияния на перевод традиций калама и различных (древних и новых) философских взглядов; 8) избегание переиначивания доказательств, содержащихся в текстах, в угоду преданиям или желанию следовать субъективному толкованию (чем грешили многие толкователи Писания); 9) отказ от толкования и разъяснения аятов, поскольку это предполагает внесение субъективного фактора (Бигиев считал, что его личные идеи недостойны стоять вровень со смыслами священных аятов); 10) убежденность в том, что перевод Корана возможен, поскольку его смыслы, как и структура непоколебимы. Он считал, что если учесть, что смыслы Корана сохранены, подобно тому, как сохранена его структура (назм), то совершенно определено, что перевод Корана возможен. «Говорить, что

перевод Корана невозможен, зная при том, что его смыслы сохранены, значит заявлять, что смыслы Священного Корана никогда не будут поняты» (66). Муса Бигиев, работая над некоторыми книгами, использовал в них собственные версии перевода Корана. Он применил их на практике при решении ряда вопросов фикъха в книгах «аль-Лузумият», «Каваид фикъхия» и «Озын кеннәрде рузә». Кроме того, он написал толкования к некоторым тафсирам, исправил ошибки и дополнил тафсиры «Табари» и «Кашшаф», работал с текстами Корана Османа.

Остается добавить, что перевод Корана на татарско-турецкий язык был подготовлен Бигиевым к изданию в 1911 г. В январе 1912 г. Муса Бигиев совершил поездку в Казань, где договорился с руководством типографии «Умид» об издании своей работы. Стороны решили, что труд будет подан в печать в 20-х числах апреля того же года и издан в количестве 5 тысяч экземпляров. Бигиев сообщил, что он не оставил в издательстве рукописей, поскольку до апреля еще оставалось время, которое он провел дома, в Петербурге (67). Одновременно Бигиев сообщил своим казанским знакомым о планируемом издании перевода Корана. Эта информация вскоре стала достоянием прессы. Журнал «Дин вә Мәғыйшәт» в течение 1912 г. напечатал ряд статей по данной теме: «Фәлсәфә Иғтикадия» (Философия веры); «Корьән кәримне тәржемә дәрестме?» (Можно ли переводить Коран); «Корьән тәржемәсе» (Перевод Корана); «Корьән тәржемәсе хакында» (О переводе Корана); «Биги фикеренә мәнбагы» (Источник идеи Бигиева) и др. Авторы статей, опубликованных в журнале «Дин вә Мәғыйшәт» и посвященных вопросу о переводе Корана, единодушны в том, что это недопустимо. Одни ссылаются на то, что даже во времена великих улемов древности не было попыток перевести Коран на иные языки, «а зии [имеется в виду Зияэддин Камали. – А.Х.] и мусы, считая себя более учеными, чем предшествовавшие им моджахеды и муфассиры, пытаются перевести Коран» (68). Автор этой статьи, как и многие другие, был убежден, что распространение переведенного Корана приведет к вражде, распрям и усилению безбожия и к замене Корана. Эти и другие отклики полны обвинений в безбожии, отступничестве и сумасшествии. Один из авторов сравнивает Бигиева с небезызвестным Мирзой Ахматом Гулямом Кадияни, обвиняя его в отступничестве (куфр) (69).

М.Бигиев был в курсе основных мотивов полемики. Он писал, что большинство участников дискуссии поддерживали идею перевода Корана. Тем временем группа казанских имамов, обеспокоенных перспективой появления перевода Бигиева, обратилась с жалобой в уфимское Духовное Собрание. Об этом сообщается в статье «Корьән тәрже-

мәсене табыг кылудан мәныг» /Запрет издания перевода Корана/ (70). В статье говорится, что в связи с обращением казанских имамов в Магометанское Духовное Собрание было принято решение наложить запрет на издание перевода Корана, выполненного М.Бигиевым.

М.Бигиев отреагировал на запрет «уфимского шариатского суда» статьей, опубликованной в газете «Вақыт» (71). Резко обвинив упомянутый выше акт Духовного Собрания как противоречащий российскому Закону о печати, Бигиев в этой статье поставил перед общественностью несколько вопросов, суть которых сводилась к прямой критике деятельности Духовного Собрания в области мусульманской духовной литературы. Он обвинил Духовное Собрание в том, что с его попустительства книжный рынок российских мусульман заполнен бесполезными толкованиями Корана и переводами, которые полны ошибок. Здесь же он выразил намерение осуществить свою мечту и издать переведенный им Коран.

Полемика по данному вопросу в татарской прессе продолжалась вплоть до 1917 г. Что касается перевода, то на родине мыслителя этот вопрос, похоже, более не возникал. О дальнейшей судьбе данного труда дает некоторую информацию сообщение Бигиева, написанное им уже будучи за границей. Оно содержится в послании «Төркия Бөек Милләт мәҗлесенә мөражәгать» /Обращение в Высший Национальный Совет Турции/, где он сообщил, что перевел Коран на турецкий язык (72).

Кроме попыток познакомить мусульман – татар с содержанием Корана на их родном языке, М.Бигиев одним из первых среди татарских религиозных реформаторов предпринял усилия по синтезу ценностей исламских принципов правотворчества с прогрессивными достижениями западной правовой традиции. Основным мотивом деятельности М.Бигиева в реформировании мусульманского права была его рационализация, приведение его в такую форму, которая позволяла бы решать насущные проблемы индивидуального и коллективного бытия на платформе богооткровенной истины. Эти настроения мыслителя нашли свое отражение в концепции мирного сосуществования государств с различными культурными традициями. М.Бигиев с позиций ислама обосновал принцип, принятый современной социально-философской наукой, согласно которому естественное действие международного права – это склонение воли правительств к миру и взаимовыгодным отношениям.

Преследуя цель воскрешения религии как предпосылки нравственно-этического совершенства индивидуума, М.Бигиев попытался на

основе собственной методологии правового урегулирования, решить проблему культового поста в условиях Крайнего Севера. Этот шаг реформатора, который он предпринял с целью сближения религии и человека, представляет собой реальное предложение по облегчению физического состояния верующих людей, которые и поныне вынуждены претерпевать бессмысленные физические страдания, соблюдая пост в условиях Полярного дня, белых ночей или длинных дней.

Наряду с тем, что М.Бигиев детально рассмотрел весь спектр вопросов мусульманского права, на наш взгляд, он так и не смог в полной мере осознать значимость человеческого фактора в постороении гармоничного и совершенного человеческого сообщества. Главной предпосылкой прогресса он считал внешние по отношению к человеку факторы, такие как религия, вера, совершенная правовая система, философия. М.Бигиев осознанно или неосознанно игнорировал тот факт, что исторические реалии свидетельствовали об обратном: самая совершенная, по его мнению, религия, вера, закон и философия на деле оказались неспособными предотвратить угасание исламской цивилизации. Зная это, М.Бигиев все же переоценивал роль религии (а вместе с ней и фикха) как внешнего фактора развития индивидуума, а вместе с ним и общества в целом, недооценивая значимость внутренних личностных нравственных начал.

В целом, интерпретация мусульманского закона М.Бигиевым имела ярко выраженный социально-философский акцент и была выстроена на приоритете свободомыслия, ценности реального бытия, земной человеческой жизни, активизации творческого потенциала личности посредством гармоничного синтеза духовной и материальной сторон жизни индивидуума и человеческого сообщества.

§ 4. Место и роль женщины в мусульманском обществе в представлении М.Бигиева

Татарские мыслители одними из первых обратили внимание на проблему женщины в мусульманском обществе. Начало в этом процессе было положено писателями-просветителями конца XIX- начала XX вв. М.Акьегет-Задэ, З. Бигиев, З. Хади, Ф. Амирхан, Г.Ибрагимов, М.Гафури, Г.Тукай, Р.Фахреддин, Г.Исхаки, З.Кадыйри и др. Все чаще героями их произведений становилась мусульманская женщина. Заявленная в национальной литературе проблема женщины получила дальнейшее развитие в татарской публицистике. Основоположником данной тенденции можно считать И. Гаспринского. Говоря об отношении ислама к женщине, он не только обозначил круг про-

блем, которые мусульманам необходимо было решить в этом аспекте, но и предложил свои пути и способы для этого (73).

Общественная и творческая деятельность мусульманской интеллигенции вывела женский вопрос в ряд актуальных общественных проблем мусульманского мира, требующих незамедлительного решения. Началось активное обсуждение данной проблематики с позиций различных общественно-политических течений, имевших место на мусульманском Востоке. Данная тема не сходила со страниц татарской религиозной и светской прессы начала XX в. Так, З.Кадыйри посвятил женскому вопросу две работы: «Кызлар дөнъясы» (Девичий мир) (Казань, 1911) и «Хатын-кыз мәсьәләсе» (Проблема женщины) (Уфа, 1915).

М.Бигиев знал о выступлениях И.Гаспринского, З.Кадыйри и других представителей татарской интеллигенции. Следуя в русле новой тенденции, вызвавшей волну полемики в мусульманской прессе, М.Бигиев также не обошел своим вниманием данный вопрос. Он ознакомился со всеми публикациями, имеющими отношение к проблемам мусульманской женщины. В 1916 г. М.Бигиев выступил с докладом о правах женщин на Курултае казанских татар. Основные пункты его доклада были приняты большинством голосов. Позже, в 1917 г., Бигиев зачитал свой доклад на Первом всеобщем конгрессе российских мусульман, проведенном в Москве. По его докладу разгорелись дебаты, в ходе которых против его программы наиболее жестко выступили туркестанские традиционалисты (74). Только после восьми заседаний, проведенных под руководством Г.Исхаки, программа М.Бигиева, свденная в десять статей, была принята большинством голосов (75).

М.Бигиев разрабатывал аспекты женского вопроса и во многих других трудах. Из них можно назвать следующие: «Озын көннәрде рузә» (1912), «Халык назарына берничә мәсьәлә» (1912), «Мулахазә» (1914), «Шәригать әсаслары» (1917), «Ислам милләтләренә» (1923), «Корьән Кәрим аят кәримәләренән нурлары хозурында хатын» (1933). Имеются и другие книги и публикации М. Бигиева, которые, на наш взгляд, могут затрагивать те или иные аспекты женского вопроса: «Галилә мәсьәләләре» (Проблемы семьи), «Китаб аль-талак» (Книга развода), «Китаб фи усуль аль-маварис» (Трактат о разделе наследуемого имущества), «аль-Тафа'ут фи аль-хукук» (Различение в правах), «Хукук аль-ниса' фи аль-ислам» (Права женщины в исламе), «Хатынның хокукы вә вазаифына даир» (О правах и обязанностях женщины). Можно с уверенностью предположить, что данный список далеко не полон, так как в него не вошли статьи, публиковавшиеся в различных изданиях на протяжении всей жизни М.Бигиева.

После ознакомления с сочинениями М.Бигиева становится ясным, что решению женского вопроса он придавал самое большое значение. При этом М.Бигиев рассматривает женский вопрос как проблему, имеющую непреходящее значение для развития всего человеческого сообщества. По его мнению, западный мир, достигший невиданных высот в научно-техническом прогрессе, не может игнорировать того, что его существование омрачено наличием серьезных проблем в данной сфере. М.Бигиев считал, что этот вопрос стоит в одном ряду с такими проблемами цивилизации XX в., как мировые войны, культурно-нравственный кризис, растущая социальная дифференциация и др. Аргументируя свою точку зрения, М.Бигиев заметил, что самым большим издевательством и унижением женщины стала начатая на Западе кампания за предоставление женщинам избирательных прав, когда параллельно с этим цинично обсуждается вопрос о предоставлении женщине права заниматься проституцией.

Что касается женского вопроса в мусульманском мире, то М.Бигиев заявлял, что ислам, имея по сравнению с другими религиозными системами ряд преимуществ, может гордиться одним из них – почтительным отношением и уважением к женщине. Но вместе с тем М.Бигиев отмечал, что в кладезе мусульманских знаний и наук отсутствует отдельный богословский труд, который был бы специально посвящен проблеме женщины. Он не отрицал, что некоторые аспекты этого вопроса находили отражение в различных богословских сочинениях правового характера, но при этом они носили разрозненный и бессистемный характер. М.Бигиев отметил, что проблему хиджаба затронул в своих трудах Ибн 'Араби и, будучи почитателем этого мыслителя, сожалел, что наследие древнего суфийского мыслителя было предано забвению. Кроме этого сказался и личный опыт М.Бигиева, непосредственно знакомого со всем комплексом проблем исламского социума. Он писал: «Уважительное, почтительное отношение к женщине было привито мне кораническим воспитанием». Действительность же оказалась иной. Удручающее положение женщины совершенно не отвечало прописанному в Коране идеалу. Осознавая, что данную проблему следует решить незамедлительно, в 1914 г. М.Бигиев заявил: «Проблема женщины в исламе есть самая важная, основная проблема исламского мира» (76).

Поставив данную проблему в центр внимания общественности, М.Бигиев приступил к исследованию женской проблемы в исламе, присоединившись к начатому татарскими просветителями рубежа XIX–XX вв., делу. В своих трудах М.Бигиев критически рассмотрел наиболее важные, по его мнению, аспекты женского вопроса, существующие в исламской тра-

диции, и вынес по ним свои суждения. Так, он опроверг следующие общепринятые убеждения, что: 1) мужчина является основой, фундаментом общественной системы, а женщина – его второстепенным придатком; 2) мужчина – совершенен, а женщина – будучи существом, сотворенным из его кривого ребра, далека от совершенства; 3) религиозность женщины несовершенна, ибо в определенные дни месяца ей запрещено молиться и поститься; 4) разум ее несовершенен, ибо ее свидетельство в судебных процессах составляет только половину свидетельства мужчины; 5) ее доля в наследовании уступает доле мужчины в силу естественной неполноценности женщины; 6) женщина – физически слабое создание, поэтому она лишена права участия в *джихаде* (77), а следовательно, она не может достичь вершин религиозности.

Выступления М.Бигиева с подобными утверждениями представляли собой опыт кардинальной переоценки статуса женщины во всех плоскостях общественного бытия. Раскроем шире суть выдвинутых М.Бигиевым опровержений.

Приступив к решению столь важного и крайне сложного, опутанного паутиной предрассудков и предубеждений женского вопроса, М.Бигиев обратился к Корану как к главному идеологическому авторитету и источнику истины. Будучи глубоким знатоком Писания, он был уверен, что в Коране содержатся все необходимые доводы, которые помогут ему разрушить сложившееся в мусульманском обществе негативный, реакционный стереотип отношения к женщине. Он говорил, что подобно тому, как Коран более почителен к Моисею, чем иудеи, или более уважителен к Иисусу, чем христиане, так и к женщине Коран выражает более почитательное отношение, чем предшествующие ему небесные писания. М.Бигиев призывал мусульманских богословов-правоведов брать пример с Корана в этом вопросе.

По словам М.Бигиева, несмотря на то, что в Коране имеются суры, посвященные отдельным пророкам, т.е. мужчинам, они, тем не менее, не говорят о них как об отцах. Иными словами в Коране отсутствует какое-либо восхваление и почитание мужчины в плане исполняемых ими социальных функций. В этом смысле Коран, по мнению М.Бигиева, более «внимателен» и почителен к женщинам. Бигиев отмечает, что Коран, ведя речь о Марьям (Деве Марии) и о матери Мусы (Моисея), освящает три социально значимых состояния, составляющих неотъемлемую природу женщины: беременность, вскармливание и ее роль как воспитателя. Более того, М.Бигиев заявил, что Коран освящает даже кровь женщин, которая беспрестанно изливается ради продолжения человеческого вида на планете. По его мнению,

Коран ясно дает понять, что физиологическое состояние, переживаемое женщиной в определенные дни каждого месяца есть ни что иное, как высшая форма служения Аллаху, которая освобождает ее от обязанности совершения намаза (78).

Таким образом, М.Бигиев обнаружил восходящие к главному источнику ислама неопровержимые аргументы и теоретическую базу для разработки и претворения в жизнь своих философских взглядов, касающихся проблемы возвышения статуса женщины как личности и важнейшего члена общества. Теперь он мог выступить против таких, казалось бы, непоколебимых, неоспоримых и вечных представлений, как догмы о сотворении женщины из ребра Адама и о виновности женщины в грехопадении человечества. М.Бигиев попытался найти главные причины того, почему женщина оказалась в униженном положении, как на Востоке, так и на Западе. Ведь если на мусульманском Востоке женщина, будучи бесправным существом, крайне отчуждена от общественной активности вообще, то на Западе она, активно участвуя, на первый взгляд, в социальной деятельности, направленной на удовлетворение потребностей общества, тем не менее, является лишь рабочей силой, также лишенной многих своих прав. В этом она нисколько не превосходит женщину восточного мира. Говоря о причинах бесправного положения женщины во всем мире, М.Бигиев определил их следующим образом: на первом месте стоит понятие о «вторичности» женщины по отношению к мужчине и на втором месте – понятие о «первородном грехе».

О первой из названных выше причин М.Бигиев писал в книге «Пост в длинные дни». Правда, в этом случае, он касается женского вопроса косвенно, ибо его цель показать, насколько может быть искажена кораническая истина в силу воздействия на нее традиции и предрассудков. Но тем не менее показательно, что делает он это на материале, который имеет прямое отношение к женскому вопросу. Речь идет о религиозном мифе о сотворении женщины из адамова ребра. М.Бигиев начал исследование с истории вопроса: древнегреческих мифов, античной философской традиции, стремясь показать историю формирования предрассудка о сотворении женщины из мужчины. Далее он перешел к Торе, и ее утверждениям о том, что женщина создана из плоти мужчины и для развлечения мужчины. По мнению М.Бигиева, Тора в наиболее сжатой форме выразила суть античных воззрений на природу происхождения женщины. М.Бигиев выступил против этой устоявшейся догмы. Он доказал, что данная версия, принятая и в исламской традиции, есть ни что иное, как перешедшая в него из иуда-

изма и христианства, беспочвенная выдумка, выросшая на почве искажения последователями этих религий богооткровенной истины. М.Бигиев обрушил шквал критики на комментаторов Корана, обвинив их в сознательном искажении смысла и сути коранических аятов о сотворении женщины.

Согласно мнению М.Бигиева, тезис о сотворении женщины из ребра мужчины есть только лишь образ, метафора, художественный ход, который подразумевает и указывает на утонченность и нежность женской природы, которая подобна тонкой, изящно изогнутой и хрупкой реберной кости. Доказывая эту точку зрения, Бигиев приводил доводы в свою пользу из Корана и хадисов. Так, он считает, что хадис о сотворении женщины из ребра следует понимать в таком же плане, в каком понимаются такие аяты Корана, как: «Созданы люди из поспешности» (Коран, сура «Пророки», аят 37) и «Аллах создал вас из слабости» (Коран, сура «Римляне», аят 54). Исходя из этого, М.Бигиев заключил, что выражение «женщина сотворена из ребра» по своему синтаксическо-логическому облику есть аналог выражения «сотворил человека из слабости (или поспешности)», т.е. здесь важно было учитывать образную сторону выражения, его индикаторный характер. М.Бигиев заключает, что в силу обнаруженных им смысловых особенностей подобных выражений, недопустимо применение в отношении женщины грубой силы и вообще любого физического или психологического давления, ибо это чревато трагедией, подобно тому, как легко сломалась бы тонкая реберная кость при попытке выпрямить ее силой. По его мнению, дословно-буквальное понимание упомянутого выше образного выражения и является одной из причин неправильного отношения к женщине во всех авраамических религиях, ибо оно позволяет считать женщину неполноценным существом, стоящим ниже мужчин. Бигиев утверждал, что только эта причина лежит в основе таких заявлений, как «женщина несовершенна», «женщина создана для мужчины» и т.д.

Доказав, что биологически женщина не сотворена из мужчины, а следовательно, не является низшим по отношению к нему существом, М.Бигиев перешел к обоснованию человеческих и социальных прав женщины в плоскости ее взаимоотношений с мужчиной и обществом. Согласно его выводам, мужчина, истинно верующий в Аллаха и Судный день, следуя заветам и примеру пророка Мухаммада, будет мягок и добр в отношении к женщине, будет соблюдать ее человеческие и социальные права, прощать присущие ей недостатки и переносить приносимые женщинами неудобства (79).

Второй религиозный миф, критически рассмотренный М. Бигиевым – это миф о «первородном грехе», якобы, совершенном первой женщиной. Понятие «первородного греха» получило широкое распространение во всех культурах, развившихся на основе авраамических монотеистических религий: иудаизма, христианства и ислама. Это понятие сводится к обвинению женщины в грехе, совершенном Евой в раю и приведшему к изгнанию оттуда ее вместе с Адамом. Последствия этого греха, согласно учению монотеистических религий, будут до скончания веков преследовать человечество. Иудаизм и христианство сходятся в том, что сатана, в облике змеи пробравшись в рай, склонил к послушанию божьего завета сперва Еву, а затем и Адама. По мнению М.Бигиева учение о первородном грехе является второй причиной предвзятого отношения к женщине. Он заявлял, что, несмотря на то, что Коран категорически отвергает это обвинение в адрес женщины, мусульмане оказались под влиянием иудео-христианских предрассудков и поддались им. Коран, тем не менее, гласит, что сатана соблазнил Адама и Еву одновременно: «И заставил их сатана споткнуться о него и вывел их оттуда, где они были» (Коран, сура «Корова», аят: 36). Бигиев заявил, что в данном аяте нет и намека на то, что сатана обратился именно к Еве. Другой аят, повествующий об этом событии сообщает о словах, сказанных сатаной: «О, Адам! Показать ли тебе...» (Коран, сура «Та-Ха», аят: 120), т.е. здесь налицо обращение сатаны именно к Адаму. Более того, 121-й аят суры «ТаХа» ответственным за совершенный грех провозглашает не Еву, а Адама: «И послушался Адам Господа своего и сбился с пути». М.Бигиев заявил, что, зная такие подробности, трудно найти какое-либо разумное обоснование для притеснения и унижения женщины как родоначальницы греха и виновницы падения человеческого рода.

Глубокий анализ М.Бигиевым священного Писания, позволил ему прийти к заключению о том, что сложившиеся в ведущих мировых религиях взгляды на сотворение женщины и ее греховность являются ничем иным, как мифами, берущими начало из древних предрассудков.

Стремясь восстановить подлинное место женщины в системе общественного бытия, М.Бигиев особое внимание уделял также проблеме воспитания и нравственного облика женщины-мусульманки. Бигиев был уверен в том, что благополучие мусульман всего мира, а в особенности российских мусульман, в духовном и мирском плане зависит от воспитанности женщины, ибо хорошее воспитание, по его мнению, является основой человеческого достоинства и целомудрия. Именно воспитание, а не общепринятые в мусульманском мире по-

крывала и паранджа, есть лучшее средство сохранения достоинства и чести женщины. М.Бигиев утверждал, что нет пользы от ношения накидок, скрывающих тело, для женщины, которая невоспитана и не знает, поэтому, цену целомудрия. М.Бигиев также указывал, что ислам не заставляет женщину скрывать свое лицо за складками одежды. Открытость женского лика не представляет опасности. Главная опасность кроется в отсутствии воспитания. Последствия второй несравненно хуже, чем открытость лица. Призыв М.Бигиева к избавлению от нелепых традиций ношения мусульманскими женщинами покрывал, скрывающих их лик, продиктован стремлением мыслителя приобщить женскую половину общества к жизни социума, приблизить ее к радостям человеческого бытия, открыть перед ней горизонты осмысленной, и одухотворенной жизни, проникнутой духом личной ответственности и сознательности.

Продолжая разрабатывать проблему воспитания женщины, М.Бигиев отмечал, что он не приветствует социальное положение женщины в западном мире, ее откровенную наготу, которую она демонстрирует публично. Однако, М.Бигиев, тем не менее, был убежден в том, что мусульманкам следует брать пример с западных женщин в вопросах образования и изучения наук. Образованность женщины он рассматривал как необходимый атрибут ее воспитанности. М.Бигиев писал, что если бы мусульманская женщина получила бы современное образование и воспитание, то будущее всего мусульманского общества было обеспечено, ибо если до того удавалось сохранить исламские ценности, не имея образования и научных знаний, то делать это в будущем, имея образование и воспитание, стало бы еще легче.

Вопросы воспитания волновали М.Бигиева и в плоскости распространения ислама. Как известно, одной из религиозных обязанностей мусульман является распространение исламского учения-таблиг. Говоря о таблиге, Бигиев заявил, что важно, прежде всего, решить проблему воспитания мусульманской молодежи в лучших традициях ислама, а это возможно только при условии добротного семейного воспитания. Данное положение вновь приводит мыслителя к осознанию крайне важной роли мусульманской семьи и женщины как ее центра, как матери и воспитателя. Только при наличии крепкого духовного тыла, представленного матерями-мусульманками, дающими исламское воспитание своим детям, можно вести речь о распространении ислама среди других народов. Феномену семьи М.Бигиев придавал огромное значение, рассматривая ее как фундаментальный элемент становления человеческой личности и существования любого социума. Чрезвычайно оригинальным

является понимание Бигиевым смысла и цели творения вообще. Мыслитель провозгласил, что главной целью творения является семья и семейная жизнь. Семья – рай в этой жизни и начало рая, обещанного Богом. Все, сотворенное им, существует ради единственной цели – совместной жизни мужчины и женщины в семье (80).

Очень детально М.Бигиев разработал учение о социальном статусе женщины. Кредо М.Бигиева в вопросе о месте и роли женщины в жизни общества хорошо выражено в его словах: «Функции, исполняемые женщиной в общественной жизни, в несравненной степени выше функций, возложенных на мужчин» (81). Все его наработки по данному вопросу преследуют одну цель: прийти к адекватной оценке социальной роли женщины в жизни общества, и, исходя из этого, предоставить ей все необходимые для исполнения ее обязанностей права, основываясь на положениях Корана и Сунны. Раскрывая эту проблему, М.Бигиев заявляет, что, несмотря на высокую роль матерей в духовном, социальном состоянии человеческого общества, мусульманское общество по ряду причин нерадиво отнеслось к охране прав женщины. Это стало причиной того, что исламская цивилизация застыла в своем развитии, ибо социально-политическое, экономическое, нравственно-этическое состояние общества является прямым отражением положения, которое занимает в обществе женщина. Общество, как западное, так и восточное всегда ставило женщин в такое положение, когда она была вынуждена «пасть в позор ради добычи пропитания». Тем не менее, отношение к женщине в западном мире и на мусульманском Востоке имеет свои особенности. Осознавая все недостатки, М.Бигиев признавал, что по отношению к женщине Восток гораздо более целомудрен и чист. По его мнению, в западном отношении к женщине преобладает фактор либидо и корыстный экономический интерес. Таким образом, на Западе женщина рассматривается как объект плотского наслаждения, инструмент получения прибыли или необходимый атрибут образа процветающего буржуа. Иными словами, для Запада важны только внешние данные женщины или ее способность к участию в процессе производства материальных благ. На Востоке женщина традиционно была почитаема, прежде всего, как мать и отсюда более уважительное к ней отношение. М.Бигиев, приводя примеры из жизни различных народов Востока и ссылаясь на национальную литературу персов, тюрков и арабов, доказывает, что даже в кочевых племенах женщины пользуются большим авторитетом и уважением, чем женщины, вращающиеся в великосветских салонах Запада. В этом различие

между западной и восточной женщинами: на Западе – она светская кукла, а на Востоке – царица жизни и основа благополучия. Но на этом положительные моменты в восточной традиции отношения к женщине кончаются. Несмотря на традиционно уважительное к ней отношение, она, все же, превращена в пассивное существо. М.Бигиев считал, что нужно вернуть женщину к активной роли в жизни мусульманского общества. «Необходимо, чтобы женщина интегрировалась в общество, но только при условии перевоспитания наших мужских душ, сердец и взоров, совершенствования нашей мужской морали... Нужно чтобы на лице женщины лежала не паранджа, а невидимое покрывало ее божественного достоинства и чести, целомудрия и совести, чтобы ее покрывали одеяния нравственности и ее небесного величия. Если женщина обладает хотя бы одним из вышеперечисленных качеств, то ей нет необходимости укрываться за накидкой... ибо паранджа является причиной упадка ее морали, кризиса нравственности, умственных сил и ее человеческой воли» (82). М.Бигиев категорично заявил, что в жизни общества главную роль играет женщина. Он писал: «По моему мнению, та нация женщины, то бишь, матери которой пребывают у униженном положении, никогда не сможет стать великой» (83). Бигиев напоминал, что в то время, когда авторитет женщины в мире ислама был высок и равен едва ли не степени самого пророка, ислам был удостоен чести главенствования над всем человечеством. А когда женщина, чье особо почитаемое положение восславлялось самим Кораном, была низведена на уровень вещи, находящейся в подчинении мужчине, ислам ослаб и потерял лидирующие позиции в мире. Бигиев заявил, что такие социальные обязанности как вынашивание детей и их воспитание, возложенные на женщин божьей мудростью, намного важнее общественных функций, выполняемых мужчинами (84).

Таким образом, очевидно, то значение, которое М.Бигиев придавал проблеме восстановления социального статуса мусульманской женщины.

Подняв вопрос о роли и месте женщины в обществе, М.Бигиев вплотную занялся исследованием и решением проблемы восстановления социальных и человеческих прав женщины. Об этом аспекте женской проблемы он писал позже в своем манифесте «Ислам миллэтлэрэнә». В этом своеобразном проекте исламской конституции М.Бигиев посвятил женскому вопросу 15 статей, в которых в краткой и содержательной форме были провозглашены основные права женщины в исламе. М.Бигиев заявил, что несмотря на разность естественных состоя-

ний и задач исполняемых женщинами и мужчинами, исламский шариат предоставил женщинам все права наравне с мужчинами. «В правах женщины равны мужчинам», – писал он. Исламское правотворчество в отношении женщин несколько отличается от прав мужчин в силу разности их биологической природы. Оно должно строиться на основе учета таких «женских особенностей», как ее честь, достоинство, святость семейных отношений, семейного строя и интересов семьи. Этот принцип находит свое выражение, например, в вопросе прав наследования. М.Бигиев считал, что различие в долях наследства, причитающихся мужчине и женщине, не означает ущемления прав женщины. Здесь за основу берется дееспособность людей и их функциональные особенности, иными словами, при разделе наследства по-мусульмански, учитывается разность полов. Это позволяет выделить равные доли наследства соответственно разности возложенных на женщин и мужчин, социальных и естественных обязанностей.

Что подразумевал М.Бигиев под разностью возложенных на мужчин и женщин обязанностей? Отмечая, что женщины равны с мужчинами во всех социальных, политических, религиозных, культурных и морально-нравственных правах, он писал, что если и существует различие между мужчиной и женщиной в некоторых аспектах социального бытия, то это не означает неравенства в правах, а скорее – различие их социально-биологических функций. М.Бигиев разъяснял, что доли наследства определяются в соответствии с естественными потребностями мужчин и женщин. Исследуя природу правовых различий, существующих между полами, М.Бигиев пришел к выводу о различии в социальном статусе мужчины и женщины, которое выражается в том, что мужчина является кормильцем семьи, а женщина ее основой, устроительницей быта, воспитательницей потомства и т.д., а также в отличии естественно-социальных потребностей мужчин и женщин. Под последними М.Бигиев подразумевал размер материальных затрат, которые мужчина и женщина несут при исполнении ими своих общественных обязанностей. Так, при разделе наследства между родственниками, мужчине, как кормильцу (если он имеет семью) или как потенциальному главе семейства (если он не женат) выделяется большая доля, ибо содержание семьи требует больших затрат по сравнению с затратами наследующей женщины, которая, будучи незамужней, содержится за счет своего отца или ближайших по родству мужчин; или, будучи замужем, находится на содержании мужа, а будучи вдовой, живет за счет рода или своих сыновей. Таким образом, М.Бигиев вынес за рамки богословско-юридической проблематики вопро-

сы наследования, чем попытался положить конец спорам об ущемленности мусульманской женщины в правах.

Согласно М.Бигиеву, женщина должна быть освобождена от всех социально-обусловленных функций, обязанностей или труда, которые могут нанести ущерб ее семейному благополучию, здоровью ее детей и самой женщины, ее естеству, чести и достоинству, ибо на женщин и без того возложены очень важные обязанности по обеспечению семейного быта, порядка и воспитания детей. М.Бигиев утверждал, что женщина достойна только такого отношения к себе, ибо она есть начало и источник жизни. Женщина должна быть выше установленных законом социальных прав, которые, при их реализации могут нанести ее здоровью или жизни какой-либо урон. М.Бигиев считал, что добровольный отказ женщины от реализации такого рода прав не является признаком ограничения ее юридических возможностей, а, скорее, признаком уважения и бережного к ней отношения. Поэтому, по мнению М.Бигиева, следовало избегать реализации тех политических прав, которые были чреваты нанесением урона семейному благополучию и воспитанию детей. Но поступать так допустимо только при условии гарантии полного равенства мужчин и женщин в их общественно-политических и других правах. Некоторые ограничения могут быть наложены лишь в связи с ее незаменимостью женщины в вопросах материнства и управления семьей. Так, М.Бигиев доказывал, что мощь общественных устоев напрямую зависит от совершенства правового обеспечения женщины и степени ее авторитета в обществе.

Оспаривая тезис о неполноценности женщины в религиозном плане, М.Бигиев заявляет, что если женщины не берут в руки меч ради ведения джихада, как это могут делать мужчины, то это не говорит о том, что они ущербны физически или духовно. Напротив, он считал, что мужчины способны лишь на малый джихад, тогда как великий джихад ведут женщины, проливая реки крови и молока, ради продолжения человеческого рода, а следовательно, и наместничества человека на земле.

Достоинны внимания и воззрения М.Бигиева по проблеме участия женщины в судебных разбирательствах в качестве свидетеля. Как известно, исламская установка о том, что свидетельство женщины равно лишь половине свидетельства мужчины: «И берите в свидетели двух из ваших мужчин. А если не будет двух мужчин, то – мужчину и двух женщин, на которых вы согласны, как свидетелей, чтобы если собьется одна, то напомнила бы ей другая. И пусть не отказываются свидетели, когда их зовут» (Коран, сура «Корова», аят: 282). В силу влияния тра-

диций и предрассудков это положение истолковывалась как доказательство неполноценности женщины в умственном плане. М.Бигиев разрушил эту порочную догму, приведя довод о том, что если бы женщина была несовершенна разумом, то высказывания пророка-хадисы, соощенные женщинами, не имели бы силы, тогда как в истории ислама не было ни одного ученого, который бы оспаривал истинность хотя бы одного хадиса, переданного женщиной. Исходя из этого и опираясь на аяты Корана, М.Бигиев пришел к следующим выводам: 1) женщина и мужчина имеют равные права в судебно-процессуальном свидетельствовании, но женщины свободны от необходимости подвергаться воздействию угнетающей, натянутой атмосферы, царящей на судебных процессах. Коран освобождает женщину от участия в напряженном, чреватом нервными срывами противостоянии судящихся сторон; 2) то, что Коран освобождает женщину от созерцания актов наказания или экзекуции и иных состояний, возникновение которых возможно в таких случаях, является прекрасным примером уважения чувств женщины. Это является не намеком на умственную неполноценность, а проявлением божественного милосердия по отношению к женщине. Женщины отстранены от необходимости участвовать в таких событиях, чтобы не ожесточались их сердца и не ранились их нежные чувства. «Можно ли выдавать такое почтительное отношение Корана к женщине за указание на ее ущербность?» – спрашивал М.Бигиев.

М.Бигиев пришел к выводу, что зачастую мужчинам присущи даже большие недостатки, чем женщинам. В качестве примера он привел разницу, существующую между полами в эстетическом аспекте. По его мнению, женщины понимают красоту намного тоньше и выше, предпочитая внутренние, духовные ценности мужчин, такие, как мужество, разум, человечность, тогда как мужчины более всего ценят в женщине внешние данные. Словом, женщины не придают внешней форме такого значения, как это делают мужчины. Поэтому, если женщина находит удовольствие только в том, что наряжать и украшать себя, то вина за это целиком возлагается на мужчин, поскольку, по мнению М.Бигиева, увлечение женщин модой проистекает в силу того, что именно мужчины навязали им эту необходимость. Он замечает, что все течения моды, предметы женского туалета и одежды являются продуктами мужского ума. Если бы мужчины не придавали такого значения внешней красоте, а более обращали бы внимание на личностные характеристики и духовные ценности, то женщины увлекались бы не нарядами и украшениями, а соперничали друг с другом в общественной деятельности, интеллектуальном саморазвитии и духовном самосовершенствовании.

На заре эпохи, в которую были приняты первые законы о правах человека и была осознана необходимость их соблюдения при решении актуальных проблем социально-политического бытия, М.Бигиев, основываясь на исламском учении, доказал полноправие женщины и ее равенство с мужчиной во всех сферах жизнедеятельности. То, что М.Бигиев обосновал и доказал правовую состоятельность женщины и возвышенность ее социального, духовного, религиозного и морально-нравственного статуса, опираясь только на источники ислама, было особенно важным, поскольку это являлось живым примером действенности и живости ислама, его полного соответствия тем этическим идеалам, к которым пришло современное человеческое сообщество.

Решая женский вопрос с исламских позиций, М.Бигиев стремился к оптимальному сочетанию востребованных и актуальных религиозных ценностей, стабильности в общественной и семейной жизни и взаимодействия позитивных, прогрессивных достижений Запада. Обращение М. Бигиева к женской теме явилось своевременным и успешным шагом, поднявшим авторитет ислама в глазах мусульманской уммы.

Вместе с тем, выступление М.Бигиева с переоценкой традиционного отношения к мусульманской женщине совпало по времени со становлением на Западе феминистических движений, выступавших за равенство с мужчинами в политических правах. Следовательно, возникновение гендерных идейных течений в мусульманском и западном мире являлось свидетельством синхронного продвижения человеческой цивилизации к общечеловеческому культурно-этическому идеалу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бигиев М. Рэхмэт илаһийә борһанлары / М.Бигиев. – Оренбург: Вақыт, 1911. – С. 11. (Далее: Рэхмэт...)
2. Тоган З.В. Воспоминания: Книга I / З.В.Тоган. – Уфа: Китап, 1994. – С. 67.
3. Бигиев М. Рэхмэт... – С.40.
4. Бигиев М. Указ.соч. – С. 25.
5. Там же. – С. 40.
6. Там же. – С. 80.
7. Там же. – С. 24.
8. Там же. – С. 13.
9. Там же. – С. 35.
10. Там же. – С. 34.
11. Там же.
12. Там же. – С. 16.
13. Там же. – С. 6.

14. Там же. – С. 7.
15. Там же. – С. 9.
16. Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 4.
17. Социальная философия в конце XX века / под ред. К.Х.Момджяна. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – С. 144.
18. Бигиев М. Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәяси мәсьәләләр, тәдбирләр һақында / М.Бигиев. – Берлин: Kavianu, 1923. – С. 20. (Далее: Ислам милләтләренә...)
19. Бигиев М. Ислам милләтләренә. – С. 23.
20. Бигиев М. Халык назарына берничә мәсьәлә / М.Бигиев. – Казан, 1912. – С. 33. (Далее: Халык назарына...)
21. Там же. – С. 19.
22. См.: Социальная философия в конце XX века/ под ред. К.Х.Момджяна. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – С. 125.
23. Бигиев М. Ислам милләтләренә... – С. 25-26.
24. См.: Бигиев М. Халык назарына... – С. 63.
25. См.: Бигиев М. Озын көннәрдә рузә / М.Бигиев. – Казан: Өмид, 1912. – С.2. (Далее: Рузә...).
26. См.: Бигиев М. Халык назарына... – С. 49.
27. Бигиев М. Указ. соч. – С. 55.
28. Там же. – С. 16.
29. Жаруллаһ М. Бәнем назарым / М.Жаруллаһ // Ил. – 1913. – 22 окт.
30. Бигиев М. Ислам милләтләренә... – С. 72.
31. Бигиев М. Бөек мәүзүгъларда уфак фикерләр / М.Бигиев. – СПб., Тип. А.Максимова, 1914. – С. 66. (Далее: Бөек мәүзүгъларда...)
32. См.: Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература / И.Ю.Крачковский. – М.– Л.: Издательство АН СССР, 1957. – С. 15
33. См.: Cankırlı A. Batıda ilmi skandallar / A. Cankırlı. – Izmir: Çağlayan A.S., 1992. – S. 18-20.
34. Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании / И.Ю.Крачковский. – М.– Л.: Издательство АН СССР, 1937. – С. 24.
35. См.: Görmez M. Указ.соч. – S. 133.
36. Бигиев М. Халык назарына... – С. 69.
37. Бигиев М. Указ. соч. – С. 53-54.
38. Там же. – С. 69.
39. Там же. – С. 55.
40. Там же. – С. 57.
41. Там же. – С. 17.
42. Жаруллаһ М. Бәнем назарым / М.Жаруллаһ // Ил. – 1913. – 22 окт.
43. См.: Мец А. Мусульманский Ренессанс / А.Мец. – М.: Наука, 1973. – С. 234.
44. Конрад Н.И. Средние века в исторической науке / Н.И.Конрад // Из истории социально-политических идей. – М., 1955. – С. 95.
45. Бигиев М. Бөек мәүзүгъларда... – С. 2.

46. *Жаруллаһ М.* Бәнем назарым / М.Жаруллаһ // Ил. – 1913. – 22 окт.
 47. Там же.
 48. Бигиев М. Киләчәк көннәрдә шәригатемез // Вақыт. – 1910. – 16 дек.
 49. См.: Смирнов Н.А. Очерки изучения Ислама в СССР. – М., 1954. – С. 119.
 50. Каваид фикъхия // Шура. – 1911. – № 2. – С. 43-45.
 51. Там же. – С. 45.
 52. Голәмә иттифакы. Беренче нәдвәсе. – Казан, 1917. – С. 40-43.
 53. *Бигиев М.* Халык назарына... – С. 3.
 54. См.: *Бигиев М.* Каваид фикъхия / М.Бигиев. – Казан, 1910. – С. 3.
 (Далее: Каваид...)
 55. *Бигиев М.* Бөек мәузугларда... – С. 14.
 56. *Бигиев М.* «әл-Муәфәкәт» мөкаддимәсе. – С. 5,11.
 57. *Бигиев М.* Мулахазы. – С. 21.
 58. *Бигиев М.* Шәригать әсаслары / М.Бигиев. – Петроград, 1917. – С. 55.
 59. См.: *Бигиев М.* Каваид... – С. 2-3.
 60. *Бигиев М.* Шәригать әсаслары. – С.56.
 61. *Бигиев М.* әл-Лүзүмият. – С. 3.
 62. См.: Kandalvi Muhammad Z. Virtues of the Quran (Revised Translation) of Urdu book: Dewsbury. – P. 26-32.
 63. *Бигиев М.* Халык назарына. – С. 85.
 64. См.: Шура. – 1912. – № 2. – С. 46-49.
 65. *Жаруллаһ М.* Татар дөнъясында ризаләт // Вақыт. – 1912. – 19 апр.
 66. *Бигиев М.* Халык назарына берничә мәсьәлә. – С. 92.
 67. *Жаруллаһ М.* Татар дөнъясында ризаләт // Вақыт. – 1912. – 19 апр.
 68. Фәлсәфә игътикадия // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 4. – С. 52-53.
 69. Г.К. Биги фикеренә мәнбагы // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 25. – С. 396-397.
 70. Дин вә Мәгыйшәт. – 1912. – № 13. – С. 204-205.
 71. *Жаруллаһ М.* Татар дөнъясында ризаләт // Вақыт. – 1912. – 19 апр.
 72. В настоящее время установлено, что перевод Корана, выполненный М.Бигиевым, сохранился в одном экземпляре, изданном типографским способом.
 73. См.: *Гъафаров С.* Исмаил Бей Гаспринский // Ылдыз. – 1990. – № 5. – С. 87-106 (на крымско-тат. яз.)
 74. См.: *Görmez M.* Указ. соч. – С. 137.
 75. См.: *Zenkovsky S.A.* Pan-Turkism and Islam in Russia. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1960. – P.151.
 76. *Бигиев М.* Корән кәримнә аять кәримәләре нурлары хозурында хатын. – Берлин, 1933. – С. 42. (Далее: Хатын...)
 77. *Джихад* – борьба за веру. Без дальнейших уточнений обычно означает вооруженную борьбу с неверными во имя торжества ислама. Однако в эзотерическом смысле джихад означает процесс духовной трансформации на пути к достижению состояния Совершенного человека.
 78. См.: *Бигиев М.* Указ соч. – С. 54.

79. См.: *Бигиев М.* Рузә... – С. 25.
 80. См.: *Бигиев М.* Хатын... – С. 51.
 81. Там же. – С. 52.
 82. *Бигиев М.* Мулахазы. – С. 44.
 83. *Бигиев М.* Халык назарына... – С. 72.
 84. См.: *Бигиев М.* Хатын... – С. 51.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В наследии М.Бигиева отражена большая часть явлений, составляющих основу феномена религиозного возрождения: перевод Священных писаний на национальные языки, упрощение и рационализация религиозного культа, возрождение свободомыслия, переосмысление основных религиозных догматов, рационализация и актуализация права и др.

Выше уже упоминалось о социально-философской направленности творчества Мусы Бигиева. Эта сторона его деятельности достойна того, чтобы рассмотреть ее несколько подробнее.

Одним из важнейших прозрений татарского философа являлось осознание грядущего всемирного культурного и духовного единения человечества под сенью единой истины. Данный аспект философского наследия М.Бигиева наиболее полно выражен в выдвинутом им учении о всеохватности божественного милосердия, которое можно считать программным заявлением, определившим весь ход дальнейшего творчества мыслителя. Философский вопрос о соотношении Бога и мира, о смысле человеческой жизни, об общечеловеческом этическом идеале был решен М.Бигиевым на материале исламских источников, однако, так или иначе, затрагивает в его трактовке и культуры, выросшие как на авраамической (иудаизм, католицизм, православие, протестантизм), так и на иных (буддизм, индуизм, даосизм и др.) культурных традициях.

Предлагая собственное толкование божественного милосердия, как охватывающего всех без исключения людей на земле, М.Бигиев выступил против укоренившегося в татарском общественном сознании чувства исключительности и духовного превосходства мусульман-татар над христианами-русскими. М.Бигиев разрушил противоречащее духу ислама ложное учение о богоизбранности по этноконфессиональному признаку и превосходстве мусульман над другими народами, подвергнув коренной переоценке смысл таких понятий, как «ислам», «мусульманин», «верующий», заявив, что любой представитель человеческого рода, действующий во имя социального блага, – исполняет Божью волю, а потому – достоин рая. Разрушая господствовавшие в массовом сознании архаичные догмы о возмездии, ожидающем всех немусульман, М.Бигиев способствовал возникновению новой высоко нравственной философско-мировоззренческой традиции, в которой основополагаю-

щий элемент ислама – доктрина о единобожии – приобретал смысл общечеловеческого равенства, единства, солидарности и свободы. Учение о всеохватности божественного милосердия могло стать реальной основой для кардинального изменения качества отношений между Богом и человеком, от сковывавшего человека иррационального страха перед божественным гневом к доверию и свободе.

Учение М.Бигиева о всеохватности божественного милосердия и движении человечества к сознательно-духовному единению является, на наш взгляд, возникшей на исламской культурной платформе идейной параллелью разработанного выдающимися западными философами (А.Тойнби, К.Ясперс, Т. де Шарден) учения о «духе истории» и грядущем единении народов, синтезе науки, религии и мистики, и учения российских мыслителей-космистов (Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Н.А.Умов, В.И.Вернадский и др.) об *активной эволюции*, т.е. нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в которую диктует ему разум и нравственное чувство.

Осмысливая современное ему состояние мусульманского мира и причины его отсталости от Запада, М.Бигиев пришел к осознанию *критерия общественного прогресса*, как стремления к созданию максимума возможностей и условий развития и, соответственно, самореализации человека, его интеллектуальных и творческих сил, высвобождаемых информационной революцией от механических, рутинных функций. Применяя упомянутый критерий при анализе причин расцвета и упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев разработал концепцию о трех фундаментальных социообразующих институтах: религии, правовой системе и философско-мировоззренческой традиции. Эти социальные институты он считал неотъемлемыми предпосылками прогрессивного развития любой культурно-цивилизационной системы. М.Бигиев считал, что в период, когда мусульманское общество строилось на гармоничном сочетании этих основ, оно достигло вершин своего исторического развития. Последовавшее затем игнорирование этих элементов привело к застою и упадку мусульманской цивилизации.

М.Бигиев указал также и на другие причины стагнации исламской цивилизации: влияние неарабских культур покоренных народов, знакомство мусульман с древнегреческой философией и введение ее методов в ход развития мусульманской религиозно-философской мысли, возникновение схоластики, преследование свободомыслия, сопровождаемое практикой предания анафеме (*такфир*) и возник-

новение традиции безусловного следования предписаниям авторитетов древности (*таклид*), принижение социальной роли женщины и несоблюдение ее социальных и человеческих прав, духовная апатия и практическая пассивность мусульманских ученых и религиозных деятелей, их самоустранение от решения актуальных проблем мусульманского общества, крайняя косность мусульманской системы образования, и, наконец, *неотаклид*, рассматриваемый им как слепое подражание мусульманских народов Западу.

В качестве одной из причин упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев указал на роль «человеческого фактора» как внешнего, по отношению к исламу феномена. Он утверждал, что социальный застой мусульманского мира происходит не от недостатков ислама, а является следствием внутреннего, духовно-нравственного несовершенства человека, слабости или отсутствия у него подлинной веры. Однако, перечисляя способы исправления ситуации и возрождения величия исламской цивилизации, М.Бигиев обращал большее внимание на внешние по отношению к человеку явления, призывая восстановить высокий статус Корана, заветов пророка Мухаммада, авторитет разума и свободу образования, в то время как проблема самопознания, самовоспитания и самосовершенствования личности, на что обращала наибольшее внимание столь почитаемая им суфийская философская традиция и которую он считал одной из главных социообразующих сил, оставалась на втором плане. При этом, М.Бигиев, признавая ограниченность чувственного познания мира, высоко оценивал значимость суфийского озарения (*кашф*, *таджалли* или *тейосис* в западной традиции) как полноценного средства миропознания.

Предприняв теоретические и практические меры по реорганизации и совершенствованию системы мусульманского права, М.Бигиев одним из первых среди татарских религиозных мыслителей XX в. попытался соединить ценности исламских принципов правотворчества с прогрессивными достижениями западной правовой традиции. Основным мотивом деятельности М.Бигиева в реформировании мусульманского права была его рационализация и приведение его в такую форму, которая позволила бы решать насущные проблемы индивидуального и социального бытия на платформе богооткровенной истины. Кроме этого, М.Бигиев приблизился к пониманию права, как необходимого условия осуществления свободы граждан в обществе, выступив против традиционно существующего в мусульманском мире понимания права, как орудия теократического, политического и фи-

зического произвола. М.Бигиев пришел к мысли о том, что критерием эффективности института законотворчества является его способность приводить в равновесие общественные противоречия и решать социальные проблемы так, как это происходит в природе, которая удивительно гармонично уравнивает свои, иногда кажущиеся несовместимыми, элементы.

Одним их ключевых положений мусульманской правовой традиции был негласный запрет на перевод Корана с арабского языка. За всю историю мусульманской цивилизации не ставился вопрос о необходимости перевода Корана на язык какого-либо народа, исповедующего ислам. Духовные запросы верующих удовлетворялись священнослужителями, знавшими арабский язык и способными комментировать Коран и Сунну. При этом существовала строго регламентированная наука толкования Писания *тафсир*, со своими незыблемыми традициями и правилами. Богослужение во всех уголках мусульманского мира проводилось только на арабском языке. Иными словами, народные массы были лишены возможности знакомиться со священными текстами самостоятельно, без посредничества богословов и служителей культа, подобно тому, как это было в Европе до Реформации. По этой причине, выдающимся поступком М.Бигиева с точки зрения реформы правовой системы стал осуществленный им перевод Корана на татарский язык, который является первым опытом подобного рода в мусульманском мире. Традиционалисты расценили этот труд как вопиющее нарушение, идущее против всей исламской традиции, науки, основ религии и против Бога, сделав все от них зависящее для того, чтобы не позволить этому переводу появиться на свет. Факт перевода Корана на национальный со всей очевидностью доказывает существование типологического, содержательного сходства между европейской Реформацией и татарским религиозным реформаторством.

Преследуя цель воскрешения духа религии как предпосылки нравственно-этического совершенства индивидуума и условие социального прогресса, М.Бигиев попытался на основе собственной методологии правового урегулирования решить проблему культового поста в условиях Севера и Заполярья. Этот новаторский шаг реформатора, который он предпринял с целью сближения религии и человека, и сохранения его сил для социально значимого труда, представляет собой конкретное предложение по облегчению физического состояния верующих людей, которые и в наши дни вынуждены претерпевать бессмысленные физические страдания, соблюдая пост в условиях Полярного дня, белых ночей или длинных дней.

Последовательно подводя философскую базу под предложенные им меры по возрождению мусульманского общества, М.Бигиев кардинально переосмыслил берущие начало в авраамической религиозной мифологии стереотипы. Речь идет о мифологических описаниях сотворения женщины из ребра Адама и «первородного греха», совершенном Евой, которые, по его мнению, унижали человеческое достоинство женщины.

Согласно утверждению М.Бигиева, выводимому им из аятов Корана, тезис о сотворении женщины из ребра мужчины есть только лишь образ, метафора, художественный ход, который подразумевает и указывает на утонченность и нежность женской природы, которая подобна тонкой, изящно изогнутой и хрупкой реберной кости. Говоря о «первородном грехе», М.Бигиев отметил, что Коран категорически отвергает это обвинение в адрес женщины, говоря, что сатана соблазнил Адама и Еву одновременно. Так, Бог ответственным за совершенный грех провозглашает не Еву, а Адама: «И ослушался Адам Господа своего и сбился с пути» (Коран: сура «Та-Ха», 121). М.Бигиев заявлял, что, зная такие подробности, трудно найти какое-либо разумное обоснование для притеснения и унижения женщины как родоначальницы греха и виновницы падения человеческого рода.

Одним из критериев прогрессивности общества М.Бигиев считал социальный статус женщины: чем он выше и почетнее, тем более гармонично развито и жизнеспособно общество, и, соответственно, наоборот. Более того, М.Бигиев утверждал, что социальная роль женщины неизмеримо выше общественного статуса мужчины.

Стремясь восстановить подлинное место женщины в обществе, М.Бигиев особое внимание уделял проблеме воспитания и нравственного облика женщины-мусульманки. Он был уверен в том, что благополучие мусульман в духовном и мирском плане зависит от воспитанности женщины, ибо хорошее воспитание, по его мнению, является основой человеческого достоинства и целомудрия. Именно воспитание, а не общепринятые в мусульманском мире покрывала и паранджа, есть лучшее средство сохранения достоинства и чести женщины. Мыслитель писал, что для невоспитанной женщины нет пользы от ношения накидок, скрывающих ее тело и лицо, поскольку ей неведома ценность целомудрия. М.Бигиев также указывал, что ислам не заставляет женщину скрывать свое лицо за складками одежды, придя к выводу о том, что главная опасность кроется не в ее открытости, а в отсутствии воспитания, что фатально для общества в целом. Призыв М.Бигиева к избавлению от нелепых традиций ношения мусульмански-

ми женщинами покрывал, скрывающих их лицо, был продиктован стремлением мыслителя приобщить женскую половину общества к жизни социума, приблизить ее к радостям человеческого бытия, открыть перед ней горизонты осмысленной и одухотворенной жизни, проникнутой духом личной ответственности и сознательности.

Решая женский вопрос, М.Бигиев пришел к оптимальному сочетанию религиозных ценностей и прогрессивных достижений Запада в социальной интеграции женщин. Его учение о социальном приоритете женщины приводит к мысли о том, что общество призвано служить прежде всего личностно-социальной реализации женщины, как продолжательницы человеческого рода, создавая для нее максимум условий и возможностей.

Таков, вкратце, основной вклад татарского философа и богослова в сокровищницу исламской мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Бигиев М. әл-Лүзүмият / М.Бигиев. – Казан: Шәрәк китапханәсе, 1907. – 210 б. Араб. графика.
2. Бигиев М. Әдәбият гарәбийә илә голүм исламийә / М.Бигиев. – Казан: Мәгариф китапханәсе, 1908. – 72 б. Араб. графика.
3. Бигиев М. әл-Мүфәкәтә мәкаддимәсе / М.Бигиев. – Казан, 1909. – 13 с. Араб. графика.
4. Бигиев М. Тасхих расм хатт Кур`ан / М.Бигиев. – Казань: Бәян әл-Хакк, 1909. – 93 с. Араб. графика.
5. Бигиев М. Каваид фикъхия / М.Бигиев. – Казан: Әхмәд Исхакый, 1910. – 232 с. Араб. графика.
6. Бигиев М. Шәригәтә ни өчен рәзйәне игътибар итмеш? / М.Бигиев. – Казан: Үрнәк, 1910. – 110 с. Араб. графика.
7. Бигиев М. Рәхмәт илаһийә борһанлары / М.Бигиев. – Оренбург: Вақыт, 1911. – 96 с. Араб. графика.
8. Бигиев М. Инсаннарның гақыйдә илаһияларына бер назар / М.Бигиев. – Оренбург: Вақыт, 1911. – 25 с. Араб. графика.
9. Бигиев М. Диван-е Хафиз тәржемәсе / М.Бигиев. – Казан: Әхмәд Исхакый, 1912. – 145 с. Араб. графика.
10. Бигиев М. Озын көннәрдә рузә / М.Бигиев. – Казан: Өмид, 1912. – 206 с. Араб. графика.
11. Бигиев М. Халык назарына берничә мәсьәлә / М.Бигиев. – Казан: Мөхәммәдғалим Максудов, 1912. – 93 с. Араб. графика.
12. Бигиев М. Бөек мәүзугларда уфак фикерләр / М.Бигиев. – СПб.: Тип М-А. Максудова, 1914. – 112 с. Араб. графика.
13. Бигиев М. Мулахазә / М.Бигиев. – СПб.: Тип М-А. Максудова, 1914. – 56 с. Араб. графика.
14. Бигиев М. Шәригәтә әсаслары / М.Бигиев. – Петроград: Тип. М.-А. Максудова, 1917. – 72 с. Араб. графика.
15. Бигиев М. Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәясәи мәсьәләләр, тәдбирләр хақында / М.Бигиев. – Берлин: Kavianu, 1923. – 110 с. Араб. графика.
16. Бигиев М. Корьән кәрим аять кәримәләренә нурлары хозурында хатын / М.Бигиев. – Берлин: Zonna, 1933. – 109 с. Араб. графика.

17. Бигиев М. Тарих әдьян дәрәсләре / М.Бигиев // Шура. – 1909. – № 22. – С. 679-682. Араб. графика.
18. Бигиев М. Гыйльм ахвал рух / М.Бигиев // Шура. – 1909. – № 22. – С.689-691. Араб. графика.
19. Бигиев М. Рәхмәт илаһия гомумияте хақында игътикадым / М.Бигиев // Шура. – 1909. – № 23. – С.716-720; № 24. – С.750-756; 1910. – № 1. – С.11-16. Араб. графика.
20. Бигиев М. Лисанымызда гыйльми истилахлар / М.Бигиев // Шура. – 1910. – № 2. – С.42-43. Араб. графика.
21. Бигиев М. Рәхмәт илаһия гомумияте хақында бәраһиним / М.Бигиев // Шура. – 1910. – № 2. – С.50-59; № 3. – С.83-88. Араб. графика.
22. Бигиев М. Койрыклы йолдыз / М.Бигиев // Шура. – 1910. – № 4. – С.104-106. Араб. графика.
23. Бигиев М. Инсаннарның гақыйда илаһияларына бер назар / М.Бигиев // Шура. – 1910. – № 4. – С.112-116; № 6. – С.168-173. Араб. графика.
24. Бигиев М. Корьән инү / М.Бигиев // Шура. – 1910. – № 7. – С.209-211. Араб. графика.
25. Бигиев М. Каваид фикъхия // М.Бигиев // Шура. – 1911. – № 2. – С.43-45. Араб. графика.
26. Бигиев М. Сазлыкта калмак шарты илә / М.Бигиев // Шура. – 1911. – № 7. – С.203-204. Араб. графика.
27. Бигиев М. Жавашларым / М.Бигиев // Шура. – 1911. – № 11. – С.333-338; № 12. – С.356-360. Араб. графика.
28. Бигиев М.Ж. Корьән кәримнең вәжүһ гарәбийәсе, аять кәримәләре хақында / М.Бигиев // Шура. – 1912. – № 2. – С.46-40; № 3. – С.76-79. Араб. графика.
29. Бигиев М. Васф аль-Камар ва джам' аль-Шамс вә аль-Камар / М.Бигиев // Шура. – 1912. – № 8. – С.253-256. Араб. графика.
30. Бигиев М. Корьән аятьләре вә тынышлары хақында / М.Бигиев // Шура. – 1914. – № 18. – С.558-559. Араб. графика.
31. Бигиев М. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр / М.Бигиев // Шура. – 1914. – № 20. – С.628-652; № 21. – С.649-652; № 23. – С.709-715; № 24. – С.742-746; 1916. – № 15. – С.363-367; – № 17. – С.412-418; – № 22. – С.531-535; – № 23. – С.549-552; – № 24. – С.573-577; – 1917. – № 1. – С.7-10; – № 4. – С.76-81; – № 5. – С.97-100. Араб. графика.
32. Бигиев М. Әһл-е гыйлем илтифатына / М.Бигиев // Шура. – 1917. – № 7. – 408 б. Араб. графика.

33. Бигиев М. Ләзем дөгел мөдәфәга / М.Бигиев // Вақыт. – 1909. – 29 окт. Араб. графика.
34. Бигиев М. Иң ахыр сүзем / М.Бигиев // Вақыт. – 1909. – 16 дек. Араб. графика.
35. Бигиев М. Киләчәк көннәрдә шәригатемез / М.Бигиев // Вақыт. – 1909. – 16 дек. Араб. графика.
36. Бигиев М. Көтеб ситтә вә мөөллифләре / М.Бигиев // Вақыт. – 1910. – 10 сент. Араб. графика.
37. Бигиев М. Шәригать исламийә хөрмәтенә бер рижа / М.Бигиев // Вақыт. – 1910. – 16 сент. Араб. графика.
38. Бигиев М. «Әхкәм шәргыйә» мәжәлләсе хакында / М.Бигиев // Вақыт. – 1911. – 10 мар. Араб. графика.
39. Бигиев М. Тә'әссүф итмештем, артык, аңладым / М.Бигиев // Вақыт. – 1913. – 8 июнь. Араб. графика.
40. Бигиев М. Бездә фикер дүнлегә / М.Бигиев // Идел. – 1912. – 17 авг. Араб. графика.
41. Бөкер К. Тукай Петербуртта / М.Бигиев. – Казан: Кәримовлар, 1914. – 64 б. Араб. графика.
42. Г. Муса Бигиевның хиффәт вә фитнәсе / Г. // Дин вә мәгыйшәт. – 1910. – № 2. – 26-28 б. Араб. графика.
43. Г.К. Биги фикеренә мәнбагы / Г.К. // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 25. – 396-397 б. Араб. графика.
44. Г.К.Х. Корьән тәржемәсе хакында / Г.К.Х. // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 23. – 358-360 б. Араб. графика.
45. Габдулвахһабов М.З. Мусага / М.З. Габдулвахһабов // Шура. – 1914. – № 23. – 761 б. Араб. графика.
46. Габдулла бин Габидулла. Олуг галимебез шәех әл-Мәржани хәзрәгләре турында хәтирәләрем / Габдулла бин Габидулла // Мәржани. – Казан: Мәгариф, 1915. – 528-530 б. Араб. графика.
47. Габдүһ М. Тәүхид / Гарәпчәдән тәрж. Г.Буби / М. Габдәһ. – Казан: Хөсәенов, 1911. – 124 б. Араб. графика.
48. Гайни И. Корьән кәрим тәржемәсе хакында / И.Гайни // Шура. – 1912. – № 2. – 51-53 б. Араб. графика.
49. Гатаи М. Муса сафсатасына / М.Гатаи // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 25. – 390-391 б. Араб. графика.
50. Голәмә иттифакы. Беренче нәдвәсе. – Казан, 1917. – 57 б. Араб. графика.
51. Горчаков И. Корьән тәржемәсе / И.Горчаков // Дин вә Мәгыйшәт. – 1912. – № 9. – 131-133 б. Араб. графика.
52. әл-Госмани М.С. Муса Бигиевкә рәддия / М.С.әл-Госмани //

Дин вә мәгыйшәт. – 1910. – № 2. – 22-24 б.; – № 3. – 34-38 б. Араб. графика.

53. Гыймадетдин Г. Бигиевның хаксыз ачулануына каршы / Г.Гыймадетдин // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 26. – 409-411 б.; – № 27. – 424-426 б. Араб. графика.

54. Гыйсмәти Г. «Тәсхих Мусхаф» хезмәтендә Мәржани / Г.Гыйсмәти // Мәржани. Казан: Мәгариф, 1915. – 194-221 б. Араб. графика.

55. Ибраһимов Г. Борынгы ислам мөдәнияте / Г.Ибраһимов // Мирас. – 1994. – № 10. – 152-155 б.

56. Ибраһимов Г. Имля, тел, әдәбият мәсьәләләре. Борынгы Ислам мөдәнияты / Г.Ибраһимов. – Уфа – Оренбург, 1904. – 139 б. Араб. графика.

57. Идриси Г. «Каваид фикъхия»гә даир. Интикад / Г. Идриси // Шура. – 1910. – № 24. – С.762-763. Араб. графика.

58. Ислам философлары. Мөхәммәд Габдүһ әл-Мисрий, Жамалетдин әл-Әфгани / Мөтәржиме: Муса Габдах / Мөхәммәд Габдүһ әл-Мисрий. – Казан, 1323 һ. – 134 б. Араб. графика.

59. Иснияров И. Озын көннәрдә рузә / И.Иснияров // Дин вә мәгыйшәт. – 1916. № 12. – 183-186 б. Араб. графика.

60. Кавагыйд фикъхия // Шура. – 1910. – № 16. – 504-506 б. Араб. графика.

61. Казанда Мөсхәф тәсхыйхы комиссиясе // Вақыт. – 1909. – 13 июн. Араб. графика.

62. Кадыйри З. Хатын-кыз мәсьәләсе / З.Кадыйри. – Уфа: Восточная печать, 1915. – 34 с. Араб. графика.

63. Камалетдин М.Һ. Тәржемәи Корьән хакында / М.Һ. Камалетдин // Дин вә Мәгыйшәт. – 1912. – № 3. – 40-41 б. Араб. графика.

64. Камали З. Дини тәдбирләр / З.Камали. – Уфа: «Шәрык», 1913. – С.10.

65. Корьән кәрим тәбгысы хакында // Шура. – № 13. – 101-102 б.

66. әл- Мәгази А. Озын көннәрдә рузә / А. әл- Мәгази // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 8. – 120-121 б. Араб. графика.

67. әл- Мәгази А. Озын көнлөрдә рузәгә даир / А. әл- Мәгази // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 14. – 220-221 б. Араб. графика.

68. Максуди Ә-Һ. Һилал. «Әхкям шәргыйә» мәжмугасының 6-нчы жөзәдер / Ә-Һ. Максуди. – Казан, 1905. – 33 б. Араб. графика.

69. Мирбакый Г. Холүд-е күффәр дар Нар хакында / Г.Мирбакый // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 31. – 488 б. Араб. графика.

70. Мозаффар М.Х. Корьән. Тәфсир. Ижтиһад / М.Х.Мозаффар / Шура. – 1909. – № 20. – 612-613 б. Араб. графика.

71. Мозаффар М.Х. Каваид фикъхия / М.Х.Мозаффар // Шура. – 1911. – № 7. – 197-200 б. Араб. графика.
72. Муса әфәнденең дөгъвәте хакында // Вақыт. – 1909. – 8 дек. Араб. графика.
73. Мәдрәсә-и Хәсәения кем кулында? // Дин вә мәгыйшәт. – 1910. – № 2. – 29-31 б. Араб. графика.
74. Мәржани. Шиһабеддин әл-Мәржани хәзрәтләренең виләдәтенә йөз ел тулу (1233-1333) мөнәсәбәтейлә нәшер ителде. – Казан: Мәгариф, 1915. – 639 б. Араб. графика.
75. Мөселман жәмгыятендә уку мәжлесә // Вақыт. – 1909. – 29 дек. Араб. графика.
76. Мөтәвәлиләр мәжлесә // Вақыт. – 1909. – 24 дек. Араб. графика.
77. Н.И. Рәхмәт илаһиянең гомумияте // Тәржемә. – 1910. – № 6. – 5 дек. Араб. графика.
78. Мәдрәсә-и Хәсәения кем кулында? // Дин вә мәгыйшәт. – 1910. – № 2. – 29-31 б. Араб. графика.
79. Насыйри К. Кырык бакча // Насыйри К. Сайланма әсәрләр. – Т.2. – Казан: ТКН, 1975. – 269 б.
80. Нәжат гомуминең юклығы, яхуд хөлүднең әбәдияты. – Оренбург: Дин вә мәгыйшәт, 1910. – 64 б. Араб. графика.
81. Нижний Новгородта вакыйг улан Русия мөселманлары өченче нәдвәсенең мөкараты (16-21 август, 1906). – Казан: Кәримия, 1906. – 25 б. Араб. графика.
82. 1906 сәнә 16-21 августда ижтимаг итмеш Русия мөселманларының нәдвәсе. – Казан: Кәримия, 1906. – 18 б. Араб. графика.
83. Фәхретдин Р. Оренбур шәһәрәндән / Р. Фәхретдин // Вақыт. – 1909. – 8 дек. Араб. графика.
84. Фәхретдин Р. Рәхмәт илаһия мәсьәләсә / Р.Фәхретдин. – Оренбург: Вақыт, 1910. – 16 б. Араб. графика.
85. Фәхретдин Р. Ибн Тәймийә / Р.Фәхретдин. – Оренбург: Тип. М-Ф. Керимова, 1911. – 148 с. Араб. графика.
86. Фәхретдин Р. Жавамиг әл-Кәлим шәрхе / Р.Фәхретдин. – Казан: Иман, 1995. – С.590.
87. Фәлсәфә игътикадия // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 4. – 52-53 б. Араб. графика.
88. Х.Г. Хакыйкәтә ничек өртелә? // Дин вә мәгыйшәт. – 1910. – № 2. – 28-29 б. Араб. графика.
89. Шәрәф Б. Мәдәнилеккә имтихан / Б.Шәрәф // Вақыт. – 1909. – 23 дек. Араб. графика.

90. Шәрәф Б. Мәдрәсә-и Хәсәения вә Муса әфәнде / Б.Шәрәф // Вақыт. – 1909. – 24 дек. Араб. графика.
91. Юлдаши М. Озын көннәрдә рузә бәләсә / М.Юлдаши // Дин вә мәгыйшәт. – 1912. – № 23. – 355-358 б. Араб. графика.
92. Әмин К. Тахрир аль-мар'а / Гарәп теленнән тәрж. З.Кадыйри / К.Әмин. – Казан: Әхмәд Исхакый, 1909. – 113 б. Араб. графика.
93. «Әхкям шәрғия» мәжмугасы. I. Бу бәхәснең тарихы // Шура. – 1910. – № 13. – 394-398 б. Араб. графика.
94. «Әхкям шәрғия» мәжмугасы. II. Мәжмугага ихтыяж // Шура. – 1910. – № 14. – 425-427 б. Араб. графика.
95. «Әхкям шәрғия» мәжмугасы. III // Шура. – 1910. – № 17. – 524-526 б. Араб. графика.
96. Жәруллаһ М. Татар дөнъясында ризаләт / М.Жәруллаһ // Вақыт. – 1912. – 19 апр. Араб. графика.
97. Жәруллаһ М. Мәктәп / М.Жәруллаһ // Мәктәп. – 1913. – № 1. – 5-8 б. Араб. графика.
98. Жәруллаһ М. Бәнем назарым / М.Жәруллаһ // Ил. – 1913. – 22 окт.; – № 3. – 7 нояб. Араб. графика.
99. Жәруллаһ М. Хәтер дәфтәрәмдән // М.Жәруллаһ // Ил. – 1913. – № 6. – 28 нояб. Араб. графика.
100. Жәруллаһ М. Бөек мөүзугларда уфак фикерләр / М.Жәруллаһ // Шура. – 1914. – № 4. – С.106-110. Араб. графика.
101. Жәруллаһ М. Рамазан 29 да көллий күсүф / М.Жәруллаһ // Шура. – 1914. – № 11. – С.336-338. Араб. графика.
102. Жәһаншин Ә.Ш. Мәдрәсә-и Хәсәения мөгаллимләреннән / Ә.Ш.Жәһаншин // Вақыт. – 1910. – 25 март. Араб. графика.
103. Жәһаншин Ә.Ш. Корьән тәржемәсә / Ә.Ш.Жәһаншин // Шура. – 1912. – № 4. – 104-106 б. Араб. графика.
104. Жәгъфәр Г. Каваид фикъхия / Г.Жәгъфәр // Шура. – 1911. – № 2. – 45 б. Араб. графика.
105. Нади. Тик тора алмыйм! / Нади // Шура. – 1909. – № 24. – 756-758 б. Араб. графика.

Литература

106. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль / Я.Г.Абдуллин. – Казань: Тат.кн. изд-во, 1976. – 319 с.
107. Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция / Я.Г.Абдуллин // Из истории татарской общественной мысли: Сб. статей. / АН СССР, Казанский фил. / Науч. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: Ин-т языка литературы и истории, 1979. – С.92-113.

108. Абдуллин Я.Г. Некоторые черты татарской общественной мысли средневековья / Я.Г.Абдуллин // Проблема преемственности в татарской общественной мысли: Сб. статей /АН СССР, Казанский фил./ Сост. Р.М.Мухамметшин. – Казань: Институт истории языка и литературы, 1985. – С.3-16.

109. Абдуллин Я.Г. Философ һәм фикер иясе / Я.Г.Абдуллин // Казан утлары. – 1988. – № 1. – 146-153 б.

110. Абдуллин Я.Г. Марджани и его место в истории общественной мысли / Я.Г.Абдуллин // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель: Сб. статей /АН Республики Татарстан, Ин-т языка, литерат. и ист. им. Г.Ибрагимова/ Отв. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1990. – С.5-23.

111. Абдуллин Я.Г. Татар халкы тормышында Исламның функцияләре һәм дини мирасны өйрәнүдә кайбер бурычлар / Я.Г.Абдуллин // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения: Мат. междунар. науч. семинара «Христиано-исламское пограничье: история, современность и перспективы». (Казань, 26-29 окт. 1993 г.) /АН Татарстана, ИЯЛИ / Отв. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1994. – 12-19 б.

112. Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья XIII- сер. XVI века. В2-х кн. / Р.М.Амирханов. – Казань: ИЯЛИ, 1993.

113. Амирханов Р. Татарская национальная идеология / Р.М.Амирханов // Панорама-форум. – 1996. – № 1(4). – С.27-38.

114. Амирханов Р. Ислам и национальная идеология татарского народа / Р.М.Амирханов // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С.20-29.

115. Амирханов Р. Татарская социально-философская мысль XVII-XVIII веков / Р.Амирханов, Р.Мухаметдинов // Татарстан. – 1994. – № 7-8. – С.93-99.

116. Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.) / Р.М.Амирханов. – Казань: Изд-во «Мастер-Лайн», 2001. – 262 с.

117. Ибн Араби М. Мекканские откровения: (аль-Футухат аль-Маккия / Ибн аль-Араби) / Араби Ибн. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 283 с.

118. Арабская Республика Египет. Справочник. – М.:Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – 355 с.

119. Арабский мир. Три десятилетия независимого развития. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – 737 с.

120. Аршаруни А. Очерки панисламизма и пантюркизма в России (Центр. Совет Союза воинств. безбожников СССР; О-во исслед. Средней Азии) / А. Аршаруни, Х.Габидуллин. – Лондон: Безбожник, 1990. – 189 с.

121. аль-Атгас М.Н. Введение в метафизику Ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / М.Н. аль-Атгас. – М., 2001. – 410 с.

122. Балтанов Р. Хәзерге Ислам дине / Р.Балтанов // Татарстан. – 1992. – № 5-6. – 117-119 б.

123. Балтанова Г.Р. Ислам в СССР. Анализ зарубежных концепций / Г.Р.Балтанова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1991. – 146 с.

124. Балтанова Г.Р. Татарстан һәм исламның яңарышы / Г.Р.Балтанова // Татарстан. – 1992. – № 5-6. – 122-126 б.

125. Бартольд В.В. Культура мусульманства / В.В.Бартольд. – П.: Огни, 1918. – 112 с.

126. Бартольд В.В. Работы по истории Ислама и арабского халифата /Предисл. А.Халидова/, 1966. – Т.6. – 784 с. // Сочинения. В 9-ти т. /Ред. коллегия: Б.Г.Гафуров (пред.) и др. Вступит. ст. И.Петрушевского/ / В.В.Бартольд. – М.: Изд-во восточ. лит., 1967.

127. Баха-Улла. Сокровенные слова /Предисл. Шоги Эффенди / Баха-Улла. – Hofheim – Landenhafn; Baha'i Verlag GmbH. Б.г. – 60 с.

128. Беннингсен А. Мусульмане в СССР / А.Беннингсен //Панорама-форум. – 1995. – № 2. – С.77-86; № 3. – С.108-126; 1996. – № 1(4). – С.117-133.

129. Беннингсен А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России / А.Беннингсен // Гаспринский И. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во, 1993.

130. Бецольд Ф. История Реформации в Германии. Т.1. / Ф.Бецольд. –СПб., 1900. –534 с.

131. Большаков О.Г. История Халифата. Т.1. Ислам в Аравии (570-633) / О.Г.Большаков. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. – 312 с.

132. Брайн-Беннингсен Ф. Миссионерские организации в Поволжье во второй половине XIX в. / Ф.Брайн-Беннингсен // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С.116-124.

133. Васильев Л.С. История Востока: В 2 т. /Учебник по спец. «История» /Л.С.Васильев. – М.: Высшая школа, 1993. – Т.1 – 495 с.; Т.2 – 495 с.

134. Вебер М. Избранные произведения / М.Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 806 с.

135. Великий аятолла имам Хомейни. Завещание /Текст паралл. на русск. и тат. яз. / Хомейни – Казань: Б.и., б.г. – 84 с.

136. Ворончанина Н.И. Ислам в общественно-политической жизни Туниса /АН СССР. Ин-т востоковедения / Н.И.Ворончанина. – М.: Наука, 1986. – 189 с.

137. аль-Газали. Воскрешение наук о вере / аль-Газали. – Казань: Иман, б.г. – 266 с.

138. Газизуллин Ф.Г. Дорогой к правде / Ф.Г.Газизуллин. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1979. – 271 с.

139. Гайнутдинов М.В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли / М.В.Гайнутдинов //Проблема преемственности в татарской общественной мысли: Сб. статей /АН СССР. Казанский филиал. – Казань: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова, 1985. – С.31-46.

140. Гъафаров С. Исмаил Бей Гаспринский / С.Гъафаров // Ылдыз. – 1990. – № 5. – С.87-106. (на крымско-татарском яз).

141. Гаспринский И. Россия и Восток. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Русско-восточное соглашение: Мысли, заметки и пожелания / И.Гаспринский. – Казань: Фонд Жиен, Тат. кн. изд-во, 1993. – 132 с.

142. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э.Геллнер. – М.: Ad Marginem, 1995. – 222 с.

143. Гилязов И. Эволюция социальной структуры татарского общества и Исламе (вторая пол. XVI-XVIII вв.) / И.Гилязов // Ислам в татарском мире: история и современность: Мат. междунар. симпоз. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. /АН РТ, Ин-т истории; Французский Ин-т исследований в Центральной Азии (Ташкент). – Казань, 1997. – С.13-21.

144. Гольдциер И. Ислам. [Пер. И.Крачковского, под ред. и предисл. прив.доц. А.Э.Шмидта] / И.Гольдциер. – Спб., 1911. – 51 с.

145. Грюнебаум Г. Классический ислам: Очерк истории, 600-1258. [пер. с англ.] / [Отв. ред. авт. предисл. и коммент. В.В. Наумкин] / Г.Грюнебаум. – М.: Наука. 1986. – 215 с.

146. Гулам Ахмад М. Философия исламских учений / М.Гулам Ахмад. – Исламабад: Islam International Publ. LTD, 1991. – 139 с.

147. Гюмюш С.М. Признания английского шпиона: Повествование о широкомасштабной подрывной деятельности англичан против мусульман / С.М.Гюмюш. – Истанбул: Ихлас Вакфы нешпряты. № 2, 1995. – 71 с.

148. Даулет Н. Развитие национального самосознания у татар в XX в. / Н.Даулет//Панорама-форум. – 1996.- № 2(5). – С. 120-130.

149. Даулатабади Ф. Иранская революция и мировая политическая литература / Ф.Даулатабади //Третий взгляд /Изд. Посольства Исламской Республики Иран в Москве/. – М., 1997. – № 46 (март).

150. Делану Ж. Некоторые аспекты возрождения Ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1880-1940) / Ж.Делану// Ислам в татарском мире: история и современность: Материалы междунар. симпозиума. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – С.159-168.

151. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления / Д.Е.Еремеев. – М.: Политиздат, 1990. – 104 с.

152. Жданов Н.В. Ислам на пороге XXI века / Н.В.Жданов, А.А.Игнатенко. – М.: Политиздат, 1989. – 352 с.

153. Загидуллин И.К. И.Гаспринский и русификаторская политика правительства / И.К.Загидуллин //Мирас. – 1992. – № 5. – С.85-90.

154. Закиев М.З. Татарстан как исламо-христианское пограничье / М.З.Закиев // Исламо-христианское пограничье. – Казань, 1994. – С.6-11.

155. Закиев М.З. Видный деятель культуры / М.З.Закиев // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель: Сб. статей / АН РТ. ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1990.

156. Закиров А. Темные закоулки российской истории (преступления империи)/ А.Закиров. – Наб. Челны: Камаз, 1993. – 64 с.

157. Зарконе Т. Суфизм в татарском мире в начале XX века (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) / Т.Зарконе // Ислам в татарском мире: история и современность: Материалы международного симпозиума. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – С. 117-133.

158. Зарождение идеологии национально-освободительных движений. XIX-начало XX вв. // Очерки по истории общественной мысли Востока. – М.: Наука, Главное изд-во восточ. лит., 1973. – С.123-145.

159. Ибрагим Т.К. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте / Т.К.Ибрагим, Ф.М.Султанов, А.Н.Юзев. – Казань, 2002. – 239 с.

160. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность / А.А.Игнатенко. – М.: Наука, Главная редакция восточ. лит., 1988. – 207 с.

161. Идрис-Шах. Суфизм / Идрис-Шах. – М.: Комаров. Клышников и Ко, 1994. – 445 с.

162. Из истории татарской общественной мысли: Сб. статей /АН СССР, Казанский фил./ Науч. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: Ин-т языка, литературы и истории, 1974. – 169 с.
163. Избранные места из писаний обетованного мессии. – Islamabad: Islam International Publ. Ltd., 1991. – 44 с.
164. Измайлов И. Этнополитические аспекты самосознания болгар (X-XIII вв.) / И.Измайлов // Панорама-форум. – 1996. – № 1(4). – С.97-113.
165. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. Пер с англ., предисл. и коммент. М.Т.Степанянц / М.Икбал. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.
166. Иمامов В. Запрятанная история татар / В.Иمامов. – Наб. Челны: Камаз, 1994. – 80 с.
167. Ионова А.И. Современная идейная эволюция ислама / А.И.Ионова // Народы Азии и Африки. – 1979. – № 6. – С.24-35.
168. Ирвинг В. Жизнь Магомета / В.Ирвинг. – М.: СП «Интербук». Благотворительный фонд СССР «Мир и человек», 1990. – 255 с.
169. Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.) /АН СССР. Ин-т востоковедения/ Отв. ред. Л.Р.Полонская. – М.: Наука, Главная редакция восточ. лит., 1986. – 279 с.
170. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики: Сб.статей /АН СССР. Ин-т востоковедения / Отв. ред. А.И.Ионова. – М.: Наука, 1985. – 279 с.
171. Исламский хиджаб. – Казань: Иман, 1995. – 50 с.
172. Истории праведных халифов. Кн. 3. / Сост. ал-Саххар А.Дж. – М.: Сантлада, 1992. – 142 с.
173. История свободомыслия и атеизма в Европе /Под ред. Н.П.Сokolova. – М.: Мысль, 1966. – 412 с.
174. Исхаки Г. Мусульмане и «национальные проблемы». Мусульмане России / Г.Исхаки //Панорама-форум. – 1996. – № 2(5). – С.149-152.
175. Исхаков С. Мусульманская психология и европейская политика / С.Исхаков //Панорама-форум. – 1996. – № 2 (5). – С.131-148.
176. Исхаков Д.М. Об основных этапах становления татарской нации / Д.М.Исхаков // Панорама-форум. – 1997. – № 1(8). – С.103-117; № 11. – С.67-87.
177. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению / Отв.ред. Р.М.Мухамметшин / Д.М.Исхаков. – Казань: Иман, 1997. – 80 с.
178. Камалов Т. Зия Камали: Мыслитель, просветитель, религиозный деятель /Под ред. Я.Г.Абдуллина / Т.Камалов. – Казань: Иман,

1997. – 53 с.

179. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. / И.Кант. – М., 1966. – Т.6.
180. Капустин Б.Г. Основные направления исторической эволюции социальных исламских учений / Б.Г.Капустин // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики: Сб.статей /АН СССР. Ин-т востоковедения / Отв. ред. А.И.Ионова. – М.: Наука, 1985. – С.26-44.
181. Карадже Т.В. Тенденции мирового цивилизационного процесса: Автореф. дисс. ... док. философ. наук / Т.В.Карадже. – М., 1998. – 40 с.
182. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта / С.А.Кириллина. – М.: Наука, 1989. – 210 с.
183. Классический Ислам: Традиционные науки и философия: Сб. обзоров /Отв. ред. и сост. А.В.Сагадеев. – М., 1988. – 131 с.
184. Климович Л.И. Ислам в царской России. Очерки / Л.И.Климович. – М.: ГАИЗ, 1936. – 406 с.
185. Климович Л.И. Ислам. Очерки / л.И.климович. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 288 с.
186. Конрад Н.И. Средние века в исторической науке / Н.И.Конрад // Из истории социально-политических идей: Сб. статей к семидесятипятилетию академика Волгина. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С.76-96.
187. Коран. Перев. И.Ю.Крачковского. – М.: СП «Дом Бируни», 1990. – 512 с.
188. Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература. Избранные сочинения. Т.IV. / И.Ю.Крачковский. – М.,Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. – 845 с.
189. Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании / И.Ю.Крачковский. – М.,Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. – 32 с.
190. Кутб С. Будущее принадлежит исламу / С.Кутб. – М., 1993. – 104 с.
191. Ланда Р.Г. Ислам в истории России / Р.Г.Ланда. – М.: Изд. фирма Восточная литература, 1995. – 312 с.
192. Ларцев В.С. Социальные и культурные детерминанты формирования личности. Монография / В.С.Ларцев. – Киев: Принт-Экспресс, 2002. – 430 с.
193. Левин З.И. К характеристике арабского просвещения / З.И.Левин // Вопросы философии. – 1958. – № 6. – С.91-99.
194. Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли, 1917-1945 / З.И.Левин. – М.: Наука, 1979. – 198 с.

195. Лившиц Г.М. Реформационные движения в Чехии и Германии / Г.М.Лившиц. – Минск: Высшая школа, 1978. – 272 с.
196. Малушков В.Г. Поиски путей реформации в Исламе: Опыт Ирана / АН СССР. Ин-т философии/ Предисл. М.Т.Степанянц / В.Г. Малушков, К.А.Хромова. – М.: Наука, 1991. – 204 с.
197. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. – Т. 46. – Ч.1.
198. Массэ А. Ислам. Очерк истории. [Пер. с фр.] / [Предисл. В.В.Наумкина] / А.Массэ. – М.: Наука, 1982. – 191 с.
199. Маудуди Абу аль-Аля. Жизненная миссия Пророка / Маудуди А.. – М.: Сантлада, 1992. – 29 с.
200. Маудуди Абу аль-Аля. Ислам сегодня / Маудуди А.. – М.: Сантлада, 1992. – 73 с.
201. Маудуди Абу аль-Аля. Образ жизни в Исламе / Маудуди А. – М.: Сантлада, 1993. – 96 с.
202. Маудуди Абу аль-Аля. Путь к благоденствию / Маудуди А. – М.: Сантлада, 1994. – 16 с.
203. Медведко Л. Именем Аллаха. Политизация ислама и исламизация политики / Л. Медведко, А. Германович. – М.: Политиздат, 1988. – 255 с.
204. Мец А. Мусульманский Ренессанс / Перев. с нем., предисл. Д.Е.Бертельса / А.Мец. – М.: Наука, 1973. – 458 с.
205. Мотаххари М. Человек и вера / Изд-во Посольства Исламской Республики Иран в Москве / М.Мотаххари. – М.: Изд-во Исламской Республики Иран, 1995. – 51 с.
206. Мусина Р. Ислам и мусульмане в современном Татарстане / Р.Мусина // Религия и государство в современной России. Научные доклады / Под ред. М.Б.Олкотт и А. Малашенко. – М.: Московский Центр Карнеги, 1997. – Вып.18. – С. 84-91.
207. Мусульманский мир. Средние века. Новое время. – Казань, 1996. – 210 с.
208. Мусульманская печать России в 1910 году / Сост. по распоряж. г.Наника Главного Управления по делам печати под ред. Владимира Гольем. – Оксфорд: Общество исследования Средней Азии. Репринт: ford, England, 1987. – 103 с.
209. Мухамметдинов Р. Путь от уммы к нации и роль культурного наследия Ислама / Р.Мухамметдинов //Панорама-форум. – 1997. – № 1(8). – С.156-160.
210. Мухаметшин Р.М. Ислам и народная культура / Р.М.Мухаметшин // Татарстан. – 1994. – № 7-8. – С.138-140.

211. Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI-XX вв. / Р.М.Мухаметшин // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения: Сб. мат. междунар. науч. семинара «Христиано-исламское пограничье: история, современность и перспективы». (Казань, 26-29 окт. 1993 г.) / АН РТ, ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова/ Отв. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1994. – С.29-40.
212. Мухаметшин Р. Универсализм как основа возрождения / Р.Мухаметшин // Независимая газета. – 1997. – 27 нояб.
213. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана) / Р.М.Мухаметшин. – Казань: Фэн, 2003. – 303 с.
214. Накави А.М. Ислам и национализм / А.М.Накави. – Казань: ИМАН, 1992. – 59 с.
215. Нарский И.С. Идеология Реформации и поступательное развитие европейской мысли / И.С.Нарский // Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Вступ. сл. И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1988. – С. 3-17.
216. Насыри К. Избранные произведения / Перев. с тат. / К.Насыри. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1977. – 256 с.
217. Некрасов Ю.К. Реформация и Крестьянская война в германских землях XVI в. как раннебуржуазная революция (историография, причины и предпосылки революции) / Ю.К.Некрасов. – Вологда: ВГПИ, 1984. – 97 с.
218. Ногманов А. Эволюция законодательства о мусульманах России (вторая пол. XVI- первая пол. XIX в.) / А.Ногманов // Ислам в татарском мире: история и современность: Мат. междунар. симпоз. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. / АН РТ. Ин-т истории; Французский Ин-т исследований в Центральной Азии (Ташкент)/. – Казань, 1997. – С.135-147.
219. Нугаев Р. Ислам и наука / Р.Нугаев // Татарстан. – 1994. – № 7-8. – С.130-137.
220. Общее и особенное в историческом развитии стран Востока: Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке. – М.: Наука, 1966. – 210 с.
221. Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века / АН СССР, Казанский научный центр, ИЯЛИ/ Отв. ред. док. философ. наук В.Ф.Пустарнаков. – М., Наука, 1990. – 198 с.
222. Перкинс М. Вера Бахаи /Перев. 2-е изд./ М.Перкинс, Ф.Хейнсворт. – М.: Б.и., 1993. – 94 с.
223. Полонская Л.Р. Классическая традиция и мировоззрение Икбала / Л.Р.Полонская // Творчество Мухаммада Икбала: Сб. статей /

АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1982. – 253 с.

224. Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения / Л.Р.Полонская // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики: Сб.статей /АН СССР. Ин-т востоковедения/ Отв. ред. А.И.Ионова. – М.: Наука, 1985. – С.3-25.

225. Протокол допроса обвиняемого Максудова Ахметгадыя – от 8-9 марта 1938 г. // Эхо веков. – 1995. – Май. – С.187-194.

226. Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии Ислама / Древний трактат переск. С.Шамси. – М.: Мифи-Сервис, б.г. – 93 с.

227. Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Вступ. сл. И.С. Нарский / Н.В.Ревуненкова. – М.: Мысль, 1988. – 206 с.

228. Религия и государство в современной России: Научные доклады / Под ред. М.Б.Олкотт и А. Малащенко. – М.: Московский Центр Карнеги, 1997. – 127 с.

229. Религия и общественная мысль стран Востока: Сб.статей / Отв ред. акад. Б.Г.Гафуров. – М.: Наука, Главная редакция восточ. лит., 1974. – 336 с.

230. Рәхимкулова Л. Хөсәения мәдрәсәсе тарихыннан // Мәдрәсәләрдә китап киштәсе. Мәшһүр мәғрифәт үзәкләре тарихыннан /Төз. Р.Мөһдиев / Л.Рәхимкулова, А.Хәמידуллин. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1992. – 74-144 б.

231. Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. [Пер с англ.] / [Вступ. статья, с.3-18, и примеч. А.В.Сагадеева] Ф.Роузентал. – М.: Наука, 1978. – 372 с.

232. Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны / Г. де Рубрук // Карпини, Джованни дель Плано. История монгалов /Ред., вступит. статья и прим. Н.П.Шастиной. – М.: Географгиз, 1957. – 270 с.

233. Русский космизм. Антология философской мысли / Сост. С.Г.Семенов, А.Г.Грачевой; Вступ. ст. С.Г.Семенов; Предисл. к текстам С.Г.Семенов, А.Г.Грачевой; Прим. А.Г.Грачевой. – М. Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

234. Сагадеев А.В. Мәржани һәм гарәп философиясе / А.В.Сагадеев // Казан утлары. – 1989. – №7. – 152-155 б.

235. Садри Максуди (1879-1957) / жаваплы ред. Я.Г.Абдуллин. – Казан: ТФА. Г.Ибраһимов ис. ТӨТИ, 1996. – 160 б.

236. Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин / Р.Сафин // Татар милләте: үткәне, бүгенгесе, киләчәге / Сост. и отв. ред. Р.С.Хакимов // Панорама-форум. – 1997. – № 13. – 92-99 б. – спец. вып.

237. Салихов Р.Р. Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии Казани (вторая половина XIX- начало XX вв.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук / Р.Р.Салихов. – Казань, 1998. – 23 с.

238. Семенов Ю.И. Всемирная история в самом сжатом изложении / Ю.И.Семенов // Восток. – 1997. – № 2. – С.5-34.

239. Смирин М.М. Германия эпохи Реформации и Великой крестьянской войны / М.М.Смирин. – М.: Учпедгиз, 1962. – 263 с.

240. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби / А.В.Смирнов. – М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 328 с.

241. Смирнов Н.А. Очерки изучения Ислама в СССР / Н.А.Смирнов. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 276 с.

242. Солтанов Ф. Татарстанда дини реформаторлык хәрәкәте / Ф.Солтанов // Татарстан. – 1992. – № 5-6. – С.119-120.

243. Социальная философия в конце XX века / под ред. К.Х.Момджяна. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 200 с.

244. Степанянц М.Т. О религиозно-философских взглядах Мухаммада Абдо / М.Т.Степанянц // Религия и общественно-политическая мысль стран Востока: Сб.статей / Отв ред. акад. Б.Г.Гафуров. – М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1974. – С.287-298.

245. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. / М.Т.Степанянц – М.: Наука, 1982. – 248 с.

246. Степанянц М.Т. Предисловие / М.Т.Степанянц // Малушков В.Г., Хромова К.А. Поиски путей реформации в Исламе: опыт Ирана /АН СССР. Ин-т философии/. – М.: Наука, 1991. – С.3-11.

247. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е издание, исправленное и дополненное / М.Т.Степанянц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 511 с.

248. Султан-Галиев М. Некоторые наши соображения об основах социально-политического, экономического и культурного развития тюркских народов Азии и Европы / М.Султан-Галиев // Эхо веков. – 1995. – Май. – С.119-131.

249. Таймас Г.-Б. Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре /Төрәк теленнән тәрж. А.Кәримуллин. «Татар дин әһелләре» сериясе. Фәнни мөхәррир Р.Мөхәммәтшин / Г.-Б.Таймас. – Казан, «Иман», 1997. – 55 б.

250. Тойнби А.Дж. Постижение истории / А.Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 638 с.

251. Токарев С.А. Религия в истории народов мира / С.А.Токарев. – М.: Политиздат, 1986. – 575 с.

252. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Пер с англ. А.А.Ставиской, под редакцией и с предисл. О.Ф. Акимушкина / Дж.С.Тримингэм. – М.: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1989. – 328 с.

253. Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов / Л.И.Тухватуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.

254. Уайт Е.Г. Великая борьба. 1992 by Inspiration Book East, Inc. / Е.Г.Уайт. – Jemison, AL 35085-0352, USA. – 685 с.

255. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. / Отв. ред. и авт. предисл., А.В.Сагадеев. Пер с англ. С.А.Шуйского/ У.М. Уотт. – М.: Наука, 1976. – 128 с.

256. Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX- начало XX века) / К.Ф.Фасеев. – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – 279 с.

257. Фахрутдинов Р. Золотая Орда и татары. Что в душе у народа / Историко-публицистическое издание / Р.Фахрутдинов. – Наб. Челны: Камаз, 1993. – 63 с.

258. Филипс Б. Эволюция фикха. (Исламский закон и мазхабы)/ Пер. с англ. Т.В.Гончаровой / Б.Филипс. – Киев: «Ансар Фаундейшн», 2001. – 224 с.

259. Философия эпохи ранних буржуазных революций / АН СССР. Ин-т философии. Ред.коллегия: акад. Т.И.Ойзерман (рук. авт. коллект.) и др. – М.: Наука, 1983. – 584 с.

260. Фирсов Н.А. Иностранное население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время / Н.А.Фирсов. – Казань, 1869. – 44 с.

261. Хазрат Инайат-Хан. Учение суфиев / Х.Инайат-Хан. – М.: Издательство Духовной Литературы «Сфера», 2000. – 347 с.

262. Хайруллин А.Н. Место Курсави в истории общественной мысли / А.Н.Хайруллин // Из истории татарской общественной мысли: Сб. статей /АН СССР, Казанский фил./ Науч. ред. Я.Г.Абдуллин. – Казань: ИЯЛИ, 1974. – С.72-78.

263. Хайрутдинов Р. Татарская феодальная знать и российское дворянство: проблемы интеграции на рубеже XVIII-XIX вв. / Р.Хайрутдинов // Ислам в татарском мире: история и современность: Материалы междунар. симпозиума. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – С.83-101.

264. Хасанов М. Феномен российского мусульманства / М.Хасанов / Ислам в татарском мире: история и современность: Мат. междунар. симпозиума. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – С.8-12.

265. Хасанов Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации / Х.Х.Хасанов. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1979. – 327 с.

266. Хрестоматия по Исламу. Перев. с арабск. введ. и примеч. / Сост и отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 238 с.

267. Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства / Ред. кол.: Р.И.Валиев и др.; Авт. предисл. М.А.Усманов / М.Худяков. – Казань: Фонд ТЯК, 1990. – 309 с.

268. Хюбшер А. Мыслители нашего времени / А.Хюбшер. – М.: Изд-во ЦТР МП ВОС, 1994. – 401 с.

269. Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. 2-е изд., испр. и доп/ В.К.Чалоян. – М.: Наука, 1979. – 213 с.

270. Черемисская М.И. Рецензия на книгу Р.Г.Ланда «Ислам в истории России» / М.И.Черемисская // Восток. – 1996. – № 4. – С.204-211.

271. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / Перев. с немец., вступ. ст. и примеч. К.А.Свасьяна / О.Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т.1. Гешпальт и действительность. – 666 с.

272. Штейн В.М. Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения / В.М.Штейн // Китай. Япония. История и философия: Сб.статей. – М.: 1961. – С. 104-116.

273. Энгельс Ф. Письма об историческом материализме. 1890-1894 / Ф.Энгельс. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 31 с.

274. Юзеев А.Н. Мировоззрение Шигабутдина Марджани и арабомусульманская философия / А.Н. Юзеев. – Казань: ИЯЛИ, 1992. – 156 с.

275. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители): Автореферат дисс. ... док. философ. наук / А.Н.Юзеев. – М., 1998. – 35 с.

276. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. / А.Н.Юзеев. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2001. – 192 с.

277. Юрлов Ф. Конец истории или начало нового пути? / Ф.Юрлов // Азия и Африка. – 1997. – № 1. – С. 2-6.

278. Якан Ф. Ислам: идеи, движения, перемены / Ф.Якан. – М.: ПК «Сантлада», 1992. – 64 с.

279. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К.Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Литература на иностранных языках

280. Zenkovsky S.A. Pan-Turkism and Islam in Russia / S.A. Zenkovsky. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1960. – 345 p.

281. аль-Джаузийа Ибн аль-Каййим. Раудат аль-Мухиббин ва Нузхат аль-Муштакин / Ибн аль-Джаузийа. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Илмийа, 1983. – 488 с.

282. Cankırlı A. Batıda ilmi skandallar / A. Cankırlı. – Izmir: Çağlayan A.S., 1992. – 200 s.

283. Суад Ибрахим Салех. Фурукъ байна аль-Раджувль ва аль-Мар'а // Манар аль-Ислам. – 1994. – № 12. – 86-93 с.

284. Görmez M. Musa Carullah Bigief. – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992. – 228 s.

285. Kandalvi Muhammad Z. Virtues of the Quran (Revised Translation) of Urdu book: - Faza'il-e-Quran / M.Z. Muhammad. – Tablighi Nisab. Anjuman-e-Islahul Muslemeen of U.K. Dewsbury, (б.г.).

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК	13
§ 1. В поисках знаний	14
§ 2. Через две революции	17
§ 3. На чужбине	31
ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	39
§ 1. Проблема человека и общества в религиозном реформаторстве в странах зарубежного мусульманского Востока	39
§ 2. Специфика татарского религиозного реформаторства в конце XIX – начале XX вв.	59
ГЛАВА III. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ МУСЫ БИГИЕВА	78
§ 1. Всеохватность божественного милосердия как основа новой мировоззренческой парадигмы общества в трактовке М.Бигиева	79
§ 2. Муса Бигиев о социообразующем потенциале ислама	93
§ 3. Реформа мусульманской правовой системы как фундаментальной основы общественного устройства в творчестве М.Бигиева	116
§ 4. Место и роль женщины в мусульманском обществе в представлении М.Бигиева	137
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	154
БИБЛИОГРАФИЯ	160

Научное издание

Айдар Гарифутдинович Хайрутдинов

Муса Джаруллах Бигиев

Технический редактор *В.Н.Галкина*

Оригинал-макет *Л.М.Зигангареева*

Подписано в печать 28.03.2005 г. Формат 60 x 84 $\frac{1}{16}$

Печ. листов 11,25. Тираж 500. Бумага офсетная.

Издательство «Фэн» Академии наук Республики Татарстан

420044, г. Казань, ул. Волгоградская, 49

Лицензия №0226 выдана 10 марта 1998 г. издательству «Фэн» АН РТ

Министерством информации и печати РТ.

Отпечатано в типографии Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Университетская, 17