

КАДИЗАДЕЛИЗМ В КРЫМСКОМ ХАНСТВЕ ПО
ДАННЫМ МУХАММАДА АЛЬ-КАФАУВИ

© 2016

М. М. ЯКУБОВИЧ

Статья посвящена развитию реформаторского движения кадизаделитов в Крымском ханстве XVIII в. На материалах сохранившихся рукописей, в частности трудов правоведа и богослова Мухаммада аль-Кафауви, проанализированы основные идеи кадизаделизма. В центре тезисов Мухаммада аль-Кафауви находилась идея пересмотра исламской религиозности, а именно вопроса поклонения (ибада). Кадизаделизм имел и соответствующую общественную базу.

Ключевые слова: кадизаделизм, Османская империя, Крымское ханство, реформы в исламе, постклассический ислам, авиценнизм, калам, тафсир.

KADIZADELISM IN THE CRIMEAN KHANATE:
MUHAMMAD AL-KAWAWI (d. 1754)

Mykhaylo YAKUBOVYCH

The article is dedicated to the development of the Kadizadeli reform movement in the Crimean Khanate of the eighteenth century. The main sources are the works of the jurist and theologian Muhammad al-Kafawi. The article analyses the basic Kadizadeli ideas. Muhammad al-Kafawi argued for the revising of the Islamic religion, namely the issue of worship ('ibadah).

Keywords: Kadizadelizm, the Ottoman Empire, Crimean Khanate, reform in Islam, post-classical Islam, Avicennism, Kalam, Tafsir.

Традиционно “интеллектуальное наследие” (как сейчас принято называть подобный феномен в исламоведении) Крымского ханства связывают с каламом и суфизмом [Bursali, 1975]. Несмотря на ряд исследований, посвященных нескольким авторам [Schubert, 1994; Муминов, 2013; Pehlivan, 2013; Yakubovych, 2013; Yakubovich, 2014; Yakubovich, 2015], в целом интеллектуальная история Крыма еще ожидает своей комплексной оценки. Кроме того, возникает вопрос о том, существовала ли на самом деле некая “крымская” составляющая интеллектуальной культуры, или же следует рассматривать ее в более широких контекстах (золотоордынском, османском и др.). В любом случае к этой традиции следует отнести довольно широкий пласт культуры Крымского ханства, имеющей свои особенности, но в то же время тесно связанной с другими регионами исламского мира постклассического периода.

В крымском сегменте постклассического исламского мира, где “рациональная” (в исламском понимании этого термина, т. е. так знание, *'ильм*) традиция была представлена суфизмом, каламом и “наукой об основах права”, но заметно выделялось еще одно движение – кадизаделизм. О самом кадизаделизме (по имени османского проповедника Мехмета Кадизаде, ум. 1635) за последнее время написано довольно много, в первую очередь об идеологической и ресурсной базе движения (см. новейшую работу: [Curry, 2015]). В последнее время появились исследования, посвященные развитию кадизаделизма в регионах, удаленных от центра. Если ранее считалось, что в XVIII в. кадизаделизм уже значительно утратил влияние [Zilfi, 1986], то новые источники показывают иную картину [Filan, 2013]. Отчасти это справедливо для Ана-

ЯКУБОВИЧ Михаил Михайлович – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Национального университета “Острожская академия”, mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua.

Mykhaylo YAKUBOVYCH – PhD (in History), Senior Researcher, The National University of Ostroh, Ukraine.

толии в целом, где в указанное время кадизаделитское движение перестало быть серьезным конкурентом суфизма; однако, например, в Боснии кадизаделиты еще имели значительную поддержку, да и наиболее значимые труды представителей движения были написаны именно в тот период и в самом Стамбуле (*Аль-Барика Шарх ат-Тарика* Абу Саида аль-Хадими, например) [Аль-Хадими, 2013].

Идеология кадизаделизма, несмотря на отсутствие у представителей движения самоидентификации как отдельного толка суннитского ислама, обыкновенно сводилась к довольно резкому неприятию суфизма. На уровне теологических воззрений кадизаделиты, впрочем, опирались на традиционный матуридитский и ашаритский *калам*, развивали постклассический авиценнизм (см., например, “философские” разделы в труде Ахмада ар-Руми: [Ар-Руми, 2007, с. 43–54]), опирались на те же “рационалистические” толкования Корана – аз-Замахшари, Фахр ад-Дина ар-Рази, аль-Байдави с многочисленными комментариями и глоссами и др. В понимании базовых вероучительных текстов кадизаделиты также опирались на базовый канон османских медресе, а именно работы Абу ль-Бараката ан-Насафи, Асир ад-Дина аль-Абхари, ’Адуд ад-Дина аль-Иджи, Кутб ад-Дина ар-Рази и других авторитетов.

В центре кадизаделитского дискурса, впрочем, находилась полемика с суфизмом, начавшаяся уже во времена Мухаммада аль-Биркауви, автора основополагающего для кадизаделитов сочинения *Ат-Тарикату ль-Мухаммадийя* (“Мухаммадов Путь”) [Аль-Биркауви, 1861/1862]. В то время, когда кадизаделитская элита обозначала суфийские практики как не имеющие оснований в религиозном законе нововведения (*бид’аат*), на уровне проповедников и простых прихожан мечетей нередко случались конфликты с суфиями, например собиравшимися на *зикр* после намаза-*аср*. Случались и неоднократные выступления и против других “новшеств”. В кадизаделитских кругах поддержку получили такие османские политические деятели, как Абаза Хасан Паша, Мехмед Копрулу, Фазыл Ахмед [Sariyannis, 2012].

Во Львовском музее истории религий (Львов, Украина) сохранилась некогда полученная из библиотеки при Зынджирлы-медресе в Крыму (6494/Ср1690) рукопись основополагающего кадизаделитского сочинения *Маджалис аль-Абрар* Ахмада ар-Руми (ум. 1632). Как свидетельствует надпись в конце текста [Ахмад ар-Руми, л. 183б], переписал его некто ’Абд аль-Гаффар бин Бахадыршах в 1216 (1801) г. Помимо основной части, в целом соответствующей современному критическому изданию [Ахмад ар-Руми, 2007], текст содержит отдельные глоссы, подписанные неким *кади*. Несмотря на то что установить место переписки этого текста вряд ли возможно (хотя форма имени “Бахадыршах” часто встречалась именно в Крыму), не оставяет сомнения тот факт, что он изучался в Крыму не одним поколением ученых. Например, его цитирует в своей работе *Рахату ль-Умма фи Дар аль-Му’мина* некто Кутб ад-Дин аль-Кырыми, одновременно выступая против суфийской практики зияратов и обвиняя в утрате Крымским ханством государственности не иностранные силы, а моральный уровень своих соотечественников [Аль-Кырыми, Кутб ад-Дин, *Рахату ль-Умма фи Дар аль-Му’мина*, л. 2а-12б].

Среди крымских авторов, имевших непосредственное отношение к идеологии кадизаделизма, видное место занимает Мухаммад ибн аль-Хаджи Хамид аль-Кафауви (ум. 1754/1755 г.). К сожалению, доступные источники дают крайне ограниченные сведения о его биографии. Происходил ученый, о чем свидетельствует его топонимическое имя, из крымской Кафы (Феодосии). Дата его рождения неизвестна, вероятно, это был промежуток между 1690 и 1710 г. Во многих рукописях перед именем упомянут титул *Сейид*, который относили к потомкам Пророка Мухаммада. Такой же титул имел другой крымский предшественник Мухаммада аль-Кафауви – Абу ль-Бака ’аль-Кафауви. Имя и титул отца Мухаммада аль-Кафауви, “Хаджи Хамид”, свидетельствует о том, что тот в свое время совершил паломничество в Мекку (хадж). Свою карьеру, по сообщению М. Бурсали, Мухаммад аль-Кафауви продолжал в Медине (где был “муллоу”, вероятно имамом или преподавателем в какой-либо из мечетей или

медресе), а завершил в Иерусалиме в должности судьи. Именно там в 1168 г. хиджры (1754/1755), Мухаммад аль-Кафауви умер и был похоронен [Bursali, 1975, s. 380–381].

Рукописное и печатное наследие этого автора заслуживает особого внимания. Определить точное число произведений, автором которых он был, сложно, поскольку одна и та же работа часто фигурирует под разными названиями, а приведенная в каталогах атрибуция вызывает сомнения. Поэтому стоит остановиться на наиболее известных и популярных (исходя из количества копий) работах, которые, в свою очередь, не вызывают сомнений в их принадлежности перу Мухаммада аль-Кафауви. М. Бурсали вспоминает о 13 работ этого автора. Впрочем, учитывая недоступные М. Бурсали рукописи, пока удалось насчитать более двух десятков работ Мухаммада аль-Кафауви. Как минимум десять из них имеют непосредственное отношение к философской мысли, в частности *калам* и логике; в большинстве этих работ, как будет показано далее, отражены кадизаделитские взгляды автора.

В первую очередь следует обратить внимание на труды *Рисала фи Исбат аль-Ваджиб* (“Послание о доказательстве существования необходимого бытия”) [Аль-Кафауви, Рисала фи Исбат аль-Ваджиб] и *Рисала фи Адаб аль-Бахс* (“Послание о способе исследования”). Очевидно, эти произведения никогда не издавались, однако имели достаточное распространение (особенно *Рисала фи Адаб аль-Бахс*, известны десятки копий которой) [Аль-Кафауви, Рисала фи Адаб аль-Бахс].

В других работах Мухаммад аль-Кафауви также обращался к онтологической проблематике, в частности к активно дискутируемым проблемам “доказательства существования” (*исбат*) божественного бытия как необходимо существующего (*ваджиб аль-вуджуд*), т.е. того, из которого с необходимостью следует возможное существование (*мумкин аль-вуджуд*) всего сущего. Само понятие *исбат* (букв. “утверждение”) Мухаммад аль-Кафауви понимал как “объяснение устойчивого существования” (*субут*) и убежденность в этом постоянном существовании (*субут*). Итак, *исбат ваджиб аль-вуджуд* – это “рациональное” доказательство не только того, что Бог существует, но и того, что Бога не может не существовать [Аль-Кафауви, Рисала фи Исбат аль-Ваджиб, л. 2б-3а].

Это обоснование, типичное для авиценновского *калама*, Мухаммад аль-Кафауви рассматривал в небольшом тексте, который значится в каталогах под названием *Шарх Калимат аль-Биркауви* [Аль-Кафауви, Мухаммад, Шарх Калимат, л. 42а–б]. Мухаммад аль-Биркауви (также известный как аль-Биргави и Биргили, 1523–1573), на труд которого и написан этот комментарий, был одним из самых известных религиозных реформаторов Османской империи, который пытался “возродить” первоначальную исламскую доктрину, отказавшись от крайностей популярного суфизма. Именно его работы, как уже указывалось, позднее легли в основу кадизаделизма.

Оригинальное название текста – *Калимат лябийя* («Слова о частице “нет”»), хотя в другой рукописи комментария Мухаммада аль-Кафауви фигурируют *Калимат лягазийя*. В этом тексте Мухаммад аль-Биркауви пытался определить, как соотносятся в исламском “символе веры” возражения и утверждения (*ля иляха илля Ллах*, “Нет Бога, кроме Аллаха”), т.е. что именно отрицается и что именно утверждается. Мухаммад аль-Кафауви, изучив аргументацию своего предшественника, более четко сформулировал возможные варианты ответа.

По мнению Мухаммада аль-Кафауви, “нет бога” можно понимать в трех смыслах [Аль-Кафауви, Мухаммад, Шарх Калимат, л. 42а]. Во-первых, как отрицание божественности всего, кроме самого Бога. Во-вторых, как отрицание какого-то конкретного олицетворенного существования (вымышленных божеств и др.). В-третьих, как отрицание самого существования всего, кроме Бога, поскольку подлинным бытием наделен только Бог как необходимо существующий.

Мухаммад аль-Кафауви считал корректной именно первую интерпретацию. Вторая, по его мнению, неправильна, ведь в словах *ля иляха* нет какого-то конкретного

олицетворения (*та'айин*). Третья точка зрения, которой придерживаются некие *вуджудий* (сторонники идеи “единства бытия”), то есть отрицание существования всего, кроме Бога как единого абсолютного бытия, также рассматривается Мухаммадом аль-Кафауви как ошибочная. “Эти мысли едва ли не самые вредные... их придерживаются *вуджудий* и *фалясифа*, на которых упало проклятие Божье, ангельское и человеческое”, – отмечает Мухаммад аль-Кафауви [Аль-Кафауви, Мухаммад, Шарх Калимат, л. 42а]. Сам Мухаммад аль-Биркауви упоминал лишь “суфиев” с такими взглядами. Мухаммад аль-Кафауви, в свою очередь, имел в виду школу ибн 'Араби, против которой выступали кадизаделиты. Вероятно, Мухаммад аль-Кафауви был едва ли не первым крымским автором, критически относившимся к суфизму (или к популярным среди османских интеллектуалов его истолкованиям).

Более однозначной, по мнению Мухаммада аль-Кафауви, можно считать вторую часть “символа веры” – *илля Лла*. Здесь “утверждаемая самость тождественна утвержденной самости”, т.е. Бог открывает сам себя в Коране через *ля иляха илля Ллах*. В конце комментария Мухаммад аль-Кафауви привел объяснение шести возможных вариантов понимания “символа веры”, которые воспринимаются разумом человека. Он предложил логическую схему, где отрицание и утверждение могут касаться или “всего”, или “части”. Таких вариантов может быть четыре: отрицание всего, утверждение самости необходимо существующего как единого божества; отрицание “всего”, утверждение “чего-то совсем другого”; отрицание “части”, утверждение самости необходимо существующего; наконец, отрицание “части”, утверждение “чего-то совсем другого”. Только первый вариант отрицает “божественность” чего-то другого в мире, кроме единого Бога; другие варианты, согласно Мухаммаду аль-Кафауви, ошибочны. “Чем-то иным”, упомянутым в этих вариантах, может быть, например, критикуемая кадизаделитами идея абсолютного бытия [Аль-Кафауви, Мухаммад, Шарх Калимат, л. 42б].

Существуют, впрочем, еще два варианта [Аль-Кафауви, Мухаммад, Шарх Калимат, л. 42б]. Если понимать *илах* (“божество”) в прямом, т.е. религиозном, смысле слова, “символ веры” отрицает само существование персонифицированных божеств, утверждая самость необходимо существующего, или, во втором варианте, утверждая “что-то другое, временное” (т.е. наделяя божественностью творения). Такая логика, имея в своей основе мифологическое мышление, не удовлетворяет Мухаммада аль-Кафауви, поскольку, несмотря на внешнюю правильность, “божественностью” человек может наделять и безличные факторы своего бытия. Сам Мухаммад аль-Кафауви, подчеркивая правильность первого варианта, ссылается на труд *Ат-Тавдих фи Халль Гауамид ат-Танких* («Разъяснение о разрешении сложных мест “Исправления”») известного ханафитско-матуридистского ученого 'Абд Аллаха аль-Бухари (ум. 1346), за которым утвердился титул *Садр аш-Шару'а* (“Сердце религиозного закона”). Наследие этого среднеазиатского автора было хорошо известно в Крыму уже в начале XV в. (в частности, благодаря ибн аль-Баззазу). Следовательно, тот, кто признает единобожие в его первом смысле, т.е. как исключительную божественность единого Бога, относится к “истинно верующим”.

Фактически Мухаммад аль-Кафауви довольно близко подошел к идее, которая позже стала одной из исходных доктрин ислама в учении его старших современников – Мухаммада ас-Сана'ани (1687–1768) и Мухаммада бин 'Абд аль-Ваххаба (1703–1791). Сущность этой доктрины сводится к тому, что исповедание единобожия предполагает не просто признание Бога единственным Творцом (“единство Бога в господстве”), а еще и Его исключительности как объекта поклонения (“единство Бога в божественности”) [Ибн 'Абд аль-Ваххаб, 2008, с. 125–168]. Таким образом, мысли Мухаммада аль-Кафауви отражают поиски новых подходов к обновлению ислама, которые вызревали в мусульманском мире в XVI–XVII вв. Впрочем, в отличие от других сторонников обновления доктрины Мухаммад аль-Кафауви опирался на “старую” традицию авиценнизма, а не исключительный текстуализм.

Эта традиция еще более заметна в одном из немногих индивидуальных произведений Мухаммада аль-Кафауви, которое называется *Исбат аль-ваджиб* (“Доказательство существования необходимого бытия”). Едва ли не единственный известный список этого текста, датированный 1172/1758 г., хранится в библиотеке Принстонского университета [Аль-Кафауви, Рисала фи исбат аль-ваджиб]. Помещено произведение в рукописный сборник наряду с комментарием Хафида ан-Насари на комментарий-*шарх* ат-Тафтазани к труду *Тальхис аль-Ма’ани* аль-Хатиба аль-Казвини (ум. 1338), посвященному проблемам риторики. Сам автор непосредственно упомянут в начале труда как Саййид Мухаммад аль-Кафауви, что не оставляет сомнений в авторстве.

Труд посвящен проблеме, которую сформулировали, по утверждению Мухаммада аль-Кафауви, аз-Замахшари (*Сахиб аль-Кашшаф*, “автор аль-Кашшафа”), ат-Тафтазани и аль-Иджи. Сущность этой проблемы заключается в следующем. Мир представляет собой множество (*та’аддуд*) “возможных существований” (*мумкинат*), т. е. вещей с временным бытием. Впрочем, если необходимо существующее – единственное, то каким образом из него может происходить множество отличных между собой вещей? Ведь множественность сама присуща только “возможному”, а не “необходимому” бытию. В этих словах Мухаммад аль-Кафауви фактически обратился к древним спорам вокруг суждения “от единого происходит только единое”, которое относили к Ибн Сине и которое опровергал, например, ибн Таймийя.

Мухаммад аль-Кафауви считал, что противоречие возникло не вследствие ошибки в формулировках, а в результате недоразумения. Ошибочна не сама идея разделения бытия на необходимое и существующее, а логика, по которой это разделение обосновывается. Именно поэтому вполне обоснованными были ответы предыдущих ученых, в частности уже упомянутых аль-Иджи и ат-Тафтазани, а также Са’ади Эфенди (ум. 1538) [Аль-Кафауви, Рисала фи исбат аль-ваджиб, л. 2а].

Перу Мухаммада аль-Кафауви, в частности, принадлежит уже упомянутая *хашия* на труд Джалал ад-Дина ад-Даввани *Рисала фи Исбат аль-ваджиб* (“Послание о доказательстве существования необходимого бытия”) [Аль-Кафауви, *Хашийя ‘аля шарх ад-Даувани*]. Этот текст, размещенный в рукописном сборнике конца XVIII в., включает в себя первые слова соответствующих частей труда ад-Даввани, а также объяснения и замечания на полях, сделанные самим Мухаммадом аль-Кафауви. Атрибуция текста не вызывает сомнения, поскольку начинается послание со слов: “В этих строках я изложил глоссы к комментарию и еще и добавил на полях, вспоминая вместе с некоторыми братьями. А сам я – нуждающийся раб Всевышнего, ас-Саййид Мухаммад аль-Кафауви ибн аль-Хаджи Хамид, пусть Бог простит его, его родителей и всех мусульман” [Аль-Кафауви, *Хашийя ‘аля шарх ад-Даувани*, л. 2а]. Вероятно, эта копия была переписана с авторского экземпляра, но, к сожалению, отсутствие датировки и упоминания о переписчике не позволяет установить точный год написания текста.

Персидский мыслитель Джалал ад-Дин ад-Даввани, среди прочего, был автором двух посланий под названием *Исбат аль-ваджиб*, которые исследователи называют “старым” (*кадима*) и “новым” (*джадида*) соответственно. “Старое” послание, к которому написана *хашия* Мухаммада аль-Кафауви, посвящено преимущественно вопросам метафизики, в частности причинности [Рисала фи исбат..., 2011, с. 8–37]. Джалал ад-Дин ад-Даввани пытался выяснить, каким образом “совершенная первопричина” (*аль-‘илляту т-тамма*) соотносится со “следствием”, т. е. творением. Логично думать, что причина должна быть “причастна” (в том числе и буквально) к результату или даже частично входить в него, что, впрочем, опровергает само размежевание необходимого и возможного бытия. Иными словами, суть вопроса заключалась в том, как возможное происходит как возможное, будучи отдельным от необходимого, т. е. абсолютного? Почему возможное, исходя от необходимого (и только от него), остается возможным, а не становится продолжением необходимого?

Сам Ибн Сина, к которому обращались постклассические авторы, склонялся к неоплатоническому понятию эманации (*файад* – “проистечение”, *судур* – “происхождение”),

подчеркивая, что “необходимо существующее”, т. е. Создатель действует посредством эманации из Своей собственной самости, не подчиняясь собственной же воле или выбору [Lizzini, 2005]. Созданное эманацией бытие, т. е. зависящее от Творца, становится “существующим в возможности”, а сам Создатель относится к вечному “необходимо существующему”. Джалал ад-Дин ад-Даввани рассмотрел все аргументы Ибн Сины, поделив обоснование на два “пути”. Первым “путем” он доказывал необходимость существования первопричины как таковой (опровергая бесконечность причин), а “вторым”, опираясь на аргументы “соответствия” и “совпадения”, показывал, что именно необходимо существующее остается единственной первопричиной бытия. Аргумент “соответствия” заключался в том, что в перспективе бесконечности часть и целое одинаковы, что противоречит фактической действительности, аргумент “совпадения” – в том, что в мнимой бесконечности причин следует искать бесконечность следствий, а поскольку следствий должно было быть больше, существовать такая бесконечность не может (ведь “следствия”, т. е. видимые вещи, ограничены по числу). Джалал ад-Дин ад-Даввани дал собственные объяснения этим аргументам, а Мухаммад аль-Кафауви, в свою очередь, пытался подробно их сформулировать, излагая свои собственные мысли [Аль-Кафауви, Мухаммад, Хашийя ‘аля исбат аль-ваджиб, л. 10а-15б].

Одна из первых позиций Джалал ад-Дина ад-Даввани, которую комментировал Мухаммад аль-Кафауви, касается возможного бытия как совокупности “составленных вещей” (*муракибат*). “Составленное” возможное бытие нуждается в “простом” возможном, а то, в свою очередь, происходит от необходимо существующего. Мухаммад аль-Кафауви, впрочем, привел контраргумент, согласно которому “простое” возможное происходит от сложенного “по кругу”, но даже в таком случае требует “причины” для своего существования, или “внутренней”, или “внешней”. Джалал ад-Дин ад-Даввани отмечал, что эта причина еще должна быть как материальной, так и формальной. В подтверждение этого Мухаммад аль-Кафауви привел слова османского мыслителя Камала Паши-заде (ум. 1535), который в *хашийя* на *Таджрид аль-‘Ака’ид* (“Очищение доктрин”) писал, что невозможно сразу для всех частей вещи быть одновременно самойто следствия совершенной причины, тем более на уровне материи и формы. Иначе, уточнял Мухаммад аль-Кафауви, “совершенная причина” одновременно была бы еще и целевой и действующей причиной, что, очевидно, невозможно [Аль-Кафауви, Мухаммад, Хашийя ‘аля исбат аль-ваджиб, л. 15а-18б]. Итак, включение необходимого бытия в возможное как “часть” приводит к отождествлению причины и следствия, а потому в конечном итоге опровергает утвержденную градацию бытия.

В конце своего труда Джалал ад-Дин ад-Даввани сделал несколько выводов. В частности, он отметил, что “необходимо существующее свободно от разделения, чего требует сама его сущность... оно слишком общее для того, чтобы нуждаться в каком-либо посредничестве или чем-то другом... с необходимостью оно является самодостаточным единством (*вахда кафийя*)”. Мухаммад аль-Кафауви, в свою очередь, пытался выяснить, принадлежит ли этот вывод самому ад-Даввани, Ибн Сине или другим авторам. Он указывал на то, что некоторые авторы, в частности Шамс ад-Дин аль-Исфахани (1276–1348), прибегали к разделению необходимого и бытия на этом этапе доказательства. Очевидно, имелось в виду разделение необходимо существующего на сущность и свойства, которое вызывало дополнительные вопросы о статусе самих свойств (собственно, известную дискуссию о статусе атрибутов Бога). Вероятно, Мухаммад аль-Кафауви имел в виду первый раздел труда Шамс ад-Дина аль-Исфахани “Предисловие о разделе бытия на части в учении различных групп”. Мухаммад аль-Кафауви полагал, что подход других последователей Ибн Сины – аль-Иджи и ат-Тафтазани – выглядит более понятным и “близким к решению”, чем, например, позиция ашаритов [Аль-Кафауви, Мухаммад, Хашийя ‘аля шарх, л. 30а].

Биография и тексты Мухаммада аль-Кафауви позволяют сделать несколько выводов. Прежде всего эта фигура, учитывая значимость и количество написанных произведений, требует отдельного исследования. Как заметно и по названиям, и по содержанию большинства работ, Мухаммада аль-Кафауви философская проблематика интересовала больше, чем собственно религиозная. Вероятно, это один из немногих

крымских и, в более широком контексте, османских авторов, кто меньше интересовался вопросами толкования Корана, хадисов или второстепенными вопросами мусульманского права (*фуру 'аль-фикх*). Едва ли не единственная известная его работа, посвященная толкованию Корана (*шарх* на комментарий аль-Байдави к аяту “Мы же не наказывали никого, не отправив перед тем посланника”, Коран, 17:15) также рассматривает теологические дискуссии: по мнению Мухаммада аль-Кафауви, этот аят опровергает мутазилитскую идею о возможности рационального постижения законов Божьих даже без откровения, поскольку иначе Господь наказывал бы все народы еще до прихода посланников [Аль-Кафауви, Мухаммад, Хашийя ‘аля мабхас...].

В круг интересов Мухаммада аль-Кафауви входили проблемы онтологии, метафизики и логики и герменевтики (в современном ее понимании), к которым ученый подходил преимущественно с позиций авиценнизма. Показательна его симпатия к “чистому” авиценнизму, в частности попытки восстановить неоплатоновскую метафизику великого учителя, оставив на втором плане дискуссии представителей позднего калама. И хотя большинство работ Мухаммада аль-Кафауви написаны в виде толкований на работы предшественников, в них можно найти новые, критические интерпретации устоявшихся в каламе концепций. Мыслитель был особенно внимательным к категориальному анализу, придерживался позиций последовательного рационализма, во многих вопросах предпочитал его самостоятельным логическим конфигурациям. Авиценновский калам был в понимании Мухаммада аль-Кафауви едва ли не единственным правильным подходом к истолкованию исламской доктрины единобожия (*таухид*).

Показательна в творчестве Мухаммада аль-Кафауви и заинтересованность в методологии османского реформатора Мухаммада аль-Биргауви, раскрытой в кадизаделитском движении. В комментариях к теологическому посланию этого автора аль-Кафауви довольно близко подошел к идее, которая позже была развита другими мусульманскими реформаторами XVIII в. Ее сущность заключалась в необходимости признания права на любые акты поклонения исключительно в отношении единого Бога, что нивелировало значение многочисленных “святынь” (культы “приближенных к Богу” захоронений, новых “сакральных” мест), популярных в народных и суфийских интерпретациях ислама. Преданностью этой методологии можно объяснить и более чем прохладное отношение аль-Кафауви к школе ибн Араби, популярной среди других крымских ученых, обычно принадлежавших к суфийским тарикатам (*накибандийя*, *хальватийя* и др.). В перспективе эта идея имела и практическую идеологическую значимость, поскольку уменьшала влияние суфийских тарикатов на политическую и общественную жизнь Османской империи. Впрочем, аль-Кафауви подошел к этим идеям не с позиций религиозного текстуализма, как другие реформаторы, а пытаясь оперировать философской терминологией, уже традиционной для авиценновского калама. Нельзя не отметить, что наследие аль-Кафауви (несмотря на то что карьере он сделал далеко от родины) было хорошо известно на территориях, близких к Крымскому ханству – сохранилась, например, его *хашийя* на толкование *Адаб аль-Бахс* аль-Иджи, переписанная в 1766 г. “на берегах Дуная” (*Туна*), т. е. в Буджаке [Аль-Кафауви, Мухаммад, Хашийя ‘аля шарх Адаб аль-Бахс].

Таким образом, оставаясь верным онтологическим взглядам Ибн Сины, Мухаммад аль-Кафауви критически относился к популярным интерпретациям ислама тех времен, находясь в поиске ответов на актуальные вызовы классическому наследию исламской философской мысли. В творчестве этого ученого пересеклись обе тенденции, характерные для интеллектуальной жизни Османской империи XVIII в., – с одной стороны, как последовательный авиценнит, аль-Кафауви высказывал несколько консервативные взгляды на традиционные философские вопросы, с другой – как не менее последовательный кадизаделит, был сторонником реформационных идей в толковании мусульманской религиозной доктрины. Все это позволяет считать Мухаммада аль-Кафауви одним из самых выдающихся представителей “исламского просветительства” XVIII в., которые вплотную подходили к новому видению развития мусульманской интеллектуальной традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 1. “Единобожие” // *Золотоордынское обозрение*. 2014. No. 2. С. 243–252.
- Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 2. “Восхваление и благословение в отношении Мухаммада Мустафы” // *Золотоордынское обозрение*. 2014. No. 3. С. 207–215.
- Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 3. “Восхваление Абу Бакра, повелителя правоверных” // *Золотоордынское обозрение*. 2014. No. 4. С. 171–177.
- Аль-Биркауви Мухаммад. *Ат-Тарикату ль-Мухаммадийя*. Истанбул: Матбаа аль-Буснави, 1861/1862.
- Аль-Биркауви Мухаммад. *Рисала фи таухид*. Milli Kütüphane. Ankara. No. 1021/4. Л. 22а–43б.
- Аль-Исфакхани Шамс ад-Дин. *Шарх ат-Таджерид*. King Saud University Library. No. 2217. Л. 6а–7б.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Рисала фи Исбат аль-Ваджиб*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. ELS3409. Л. 1–3.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Шарх калимат лягазий ли ль-Биркауви*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. Л. 4212У. Арк. 42б–43а.
- Аль-Кафауви, Мухаммад. Хашийя ‘аля шарх Адаб аль-Бахс. Національна бібліотека України ім. В. Вернадського. Відділ рукописів. Шифр Ф. 74 No. 49. 33 л.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Рисала фи Адаб аль-Бахс*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2978У. Л. 25б–27б.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Рисала фи Исбат аль-Ваджиб*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. ELS3409. Л. 1а–3б.
- Аль-Кафауви Мухаммад. Хашийя ‘аля Исбат аль-Ваджиб. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 5330У. Арк. 31б–45а.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Шарх ‘аля ль-Байдауви*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 5590У. Арк. 4б.
- Аль-Кафауви Мухаммад. *Шарх калимат лягазий ли ль-Биркауви*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4212У. Арк. 42б–43а.
- Аль-Кафауви Мухаммад. Хашийя ‘аля мабхас аль-джума мин джамиату ль-румус. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 5590У. Арк. 5б–8а.
- Аль-Кафауви Мухаммад. Хашийя ‘аля шарх ад-Даувани. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2787У. 55 арк.
- Аль-Кырьми Кутб ад-Дин. *Рахату ль-Умма фи Дар аль-Му’мина*. Milli Kütüphane – Ankara. No. 3577/1. Л. 1а–13б.
- Ар-Руми Ахман. *Маджалис аль-Абрар*. Медина: Аль-Джамиату ль-Исламийя, 2007.
- Аль-Хадими, Абу Са’ид. *Аль-Барика Шарх ат-Тарика*. Истанбул: Nakikat Kitabevi, 2011.
- Ас-Сана’ани, Мухаммад. *Татхир аль-Итммад ‘ан адран аль-Ихад* / Ред. ‘А. Ас-Саннан. Мекка: Матабиу ль-Вахид, 2004. С. 79–85.
- Ибн ‘Абд аль-Ваххаб Мухаммад. Тафсир калимату т-таухид // *Силсия шарху р-Расаил*. Каир: Дар аль-Фуркан, 2008. С. 125–168.
- Ибн Таймийя. *Дару’ т-Та’руд аль-‘Акль уа н-Накль* / Ред. М. Салим. Ер-Рийяд: Джамийяту ль-Имам, 1991.
- Муминоф А. Махмуд ибн Сулейман ал-Кафави и его сведения по истории Золотой Орды // *Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники*. Астана, 2013. С. 226–247.
- Рисала фи исбат аль-ваджиб ли ль-имам ад-Даввани* / Ред. М. Гуш. Амман: Дар ан-Нур, 2011. 187 с.
- Bursalı M. *Osmanlı müellifleri*. Istanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Bursalı M. *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırim Mü’ellifleri*. Ankara: Gaye Matbaası, 1990.
- Curry J. Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State // *Journal of Islamic Studies*. 2015. No. 26 (3). S. 265–288.
- Filan K., Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century // *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 2013. No. 33. P. 43–62.
- Lizzini O. Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna // *Quaestio*. 2005. No. 5. P. 307–344.
- Pehlivan N. Muhammed Kefevî ve “Risâle fi’l-Ādâb”ı // *Felsefe Dünyası*. – 2012/2. Sayı 56. S. 322–333.
- Sariyannis M. Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire” // *The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a “Mercantile Ethic”?* Rethymno: Crete University Press, 2012. P. 263–291.
- Schubert G. Ahmad b. Abdallah al-Qrimi, ein Verteidiger Ibn al-Arabis gegen die Orthodoxie // *Asiatische Studien*. 1994. No. 48. S. 1379–1381.
- Yakubovych M. A Neglected Ottoman Sufi Treatise from 16th century: Mawāhib al-Rahman fī bayān Marātib al-Akwān by Ibrāhīm al-Qirīmī // *The Journal of Ottoman Studies*. 2015. No. 45. P. 137–161.
- Yakubovych M. Muhammad al-Aqkirmānī and his Iqd al-La’ālī: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire // *The Journal of Ottoman Studies*. 2013. No. 41. P. 179–219.
- Yakubovych M. Post-Classical Islamic Philosophy in the Medieval Crimea: Sharaf al-Din al-Qirimi and Ahmad al-Qirimi // *Studia Antyczne i Mediewistyczne*. 2013. Vol. 11 [46]. S. 207–221.
- Zilfi M. The Kadizadeli: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul // *Journal of Near Eastern Studies*. 1986. Vol. 45. No. 4. P. 251–269.