УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ КАЗАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
Том 152, кн. 1 Гуманитарные науки *2010*

УДК 141.336

АБУ-ХАНИФА И ПРОБЛЕМЫ РАННЕГО СУФИЗМА

Р.Г. Батров

Аннотация

В статье представлена попытка сопоставить ранние формы бытования суфизма и исторические сведения о жизни и взглядах известного мыслителя мусульманского Востока Абу-Ханифы ан-Нуама ибн Сабита, определить вероятность его следования этому движению внутри ислама. Статья написана с привлечением материалов из современных исследований раннего суфизма и «средневековых» источников по ранней мусульманской истории.

Ключевые слова: Абу-Ханифа, ранний суфизм, квиетизм, аскетизм.

Исторически на развитие философии среди татарских мыслителей огромное влияние оказал ислам, представленный в Волго-Уральском регионе в рамках ханафитской традиции. Большое распространение среди татарского народа получили и суфийские идеи, представленные орденом яссавийя, а затем и накшбандийя. В этом смысле ханафизм и суфизм – ключевые категории для такого понятия, как традиционный ислам татар, содержание которого активно обсуждается общественностью в последнее время. Однако в какой степени эти две идейные школы связаны между собой? Насколько идеи суфизма соответствуют принципам ханафитской школы? Для того чтобы ответить на подобные вопросы, необходимо обратиться к истории, непосредственно к характеристике личности основателя и эпонима ханафитской школы – имама Абу-Ханифы ан-Нумана (ум. 767) из Куфы. Именно попытке ответить на вопрос «Был ли Абу-Ханифа суфием?» и посвящена данная статья.

За много веков жизни и наследию Абу-Ханифы было посвящено немало книг и трактатов, ибо по сей день он остается одной из центральных фигур суннитского ислама. Однако подобное количественное изобилие отнюдь не означает, что нам доподлинно известно все о его взглядах, поскольку далеко не все свидетельства можно признать достоверными. Помимо общих сложностей, связанных с использованием средневековых первоисточников, изучение идейного наследия Абу-Ханифы затруднено еще и тем, что он является, пожалуй, самой противоречивой фигурой в истории средневекового ислама. Любопытной иллюстрацией этого может служить его жизнеописание в биографическом своде «История Багдада». В четырнадцати томах этого фундаментального труда собраны биографии семи тысяч восьмисот тридцати одной известной личности мусульманского средневековья, чья жизнь или смерть так или иначе были связаны с Багдадом. Кому-то из них посвящено лишь полстраницы текста, а многим –

вообще несколько строчек. Статья об имаме аль-Бухари, составителе второй по значимости после Корана книги в исламе, занимает 30 страниц, тогда как статья об Абу-Ханифе – несравнимо больше: сто тридцать (!) страниц, из которых половина содержит нейтрально-информационные и апологетические свидетельства, половина (и даже чуть больше) – критические, среди которых встречаются и откровенные поношения имама [1, с. 323–454].

Причиной такого противоречивого отношения к «величайшему предстоятелю» является то, что он был в определенной степени «еретиком» с точки зрения его оппонентов, чьи взгляды укоренились в качестве «ортодоксальных» в более поздний период. Абу-Ханифа был хоть и умеренным, но мурджиитом, то есть, по классификации аш-Шахрастани, приверженцем «сектантских» взглядов [2, с. 126–131][1], активно использовал умозрительные приемы, фактически игнорировал хадисы Пророка и позволял себе весьма сомнительные выводы, например, о допустимости употребления *набиза*, финиковой пьянящей настойки. Если бы не высокий личный авторитет ученого в народе и если бы не старания его ученика Абу-Юсуфа, который, став первым Верховным судьей в истории ислама, возглавил весь судейский корпус Аббасидского халифата, что фактически сделало ханафитский толк официальной доктриной, трудно сказать, оказался ли бы Абу-Ханифа на вершине всеобщего признания. В результате сложилась весьма парадоксальная ситуация. С одной стороны, воззрения Абу-Ханифы были не совсем «ортодоксальными», с другой – его именем освящались решения государства, сначала Аббасидского халифата, а позднее Османской империи. По этой причине вокруг фигуры куфийского факиха разгорелась самая настоящая борьба: одни проклинали его и сравнивали с Даджалом [1, с. 416], другие, напротив, всячески превозносили и прославляли, не стесняясь в уста самого Посланника вкладывать пророчества о его приходе [3, с. 4; 4, с. 46]. В ходе этой борьбы обе стороны активно фальсифицировали исторические свидетельства, в частности приписывали тем или иным авторитетным лицам ислама высказывания «за» или «против» имама.

По мере «канонизации» образа Абу-Ханифы и того, как он повсеместно стал признаваться одним из столпов суннитского «правоверия», голоса противников Абу-Ханифы становились все тише и малочисленней. Однако на смену им пришло новое поколение мусульманских авторов, не всегда оправданно апеллировавших к авторитету личности ученого для придания легитимного статуса своим воззрениям, поэтому следует согласиться с редакторами «Истории Багдада» в том, что «ни про кого в суннитском мире нельзя сказать, что ему приписывали то же, что и Абу-Ханифе» [1, с. 377]. В свете сказанного следует еще раз упомянуть о том, что фактически любое историческое свидетельство об Абу-Ханифе ангажировано и служит задачам той или иной группировки, а потому не должно приниматься на веру.

Во времена Абу-Ханифы то, что впоследствии назовут суфизмом, только зарождалось, а сам он стоял у истоков этого нового течения: именно из Куфы, родного города имама, происходил Абу-Хашим (ум. 776), по преданию, первый, кого стали называть суфием [5, с. 33; 6, с. 22]. В эпоху «величайшего

[1] Шахрастани выражает свой протест по поводу мурджиизма Абу-Ханифы [2, с. 128].

предстоятеля» суфизм, по сути, представлял из себя простое аскетическое благочестие, еще далекое от тех сложных доктрин, которые позднее получат распространение в организованных тарикатах. И все же уже тогда стали появляться особые способы подвижничества и возник особый символ, отличавший просто благочестивых мужей от аскетов нового зарождавшегося движения. Этим символом стала грубая шерстяная власяница, которую мусульманские подвижники носили в знак своего отрешения от мира. Считается, что именно от арабского слова *суф* («шерсть») и происходит термин *тассаввуф*, то есть суфизм. Ношение шерстяных одеяний было воспринято многими мусульманскими авторитетами того времени с осуждением. Одни порицали «шерстянщиков», суфиев, усматривая в их действиях христианские корни. Для других в этой практике, распространившейся из Куфы и Басры в Сирию и Багдад, неприемлемым было выставление своей бедности напоказ [6, с. 12, 21–22].

Сознательный отказ от стремления к богатству всегда был отличительной чертой суфизма, последователей которого в Ираке, Сирии и восточных провинциях халифата поначалу так и называли – *фукара* (ед. ч. *факир*) – «бедняки» [6, с. 13], причем в этот период суфии-бедняки по-разному относились к вопросу о добыче средств к существованию. Одни считали, что хлеб насущный надлежит зарабатывать честным, исключительно личным трудом, а всякий избыток полученных продуктов следует отдавать нуждающимся, не способным к труду. Другие придерживались пассивной (квиетической) позиции, выражающейся в учении о *таваккуле* («уповании на Бога»), призывали жить текущим мгновением и переложить все заботы о собственном пропитании на Всевышнего. Суфий подобен «трупу в руках обмывателя трупов», будут говорить о таком бездеятельном отношении к жизни позднее [7, с. 37].

Если попытаться соотнести подобные ценности с образом жизни Абу-Ханифы, то мы увидим, что, с одной стороны, он разделял идеи аскетизма, с другой – считал неприемлемыми те его формы, которые отличали ранних суфиев. Традиция рисует нам Абу-Ханифу как человека высокого благочестия и глубокой набожности, и в этом портрете уже трудно отличить реальное от легендарного. Однако мы знаем, что ученый, хотя и был человеком богатым, ибо всю жизнь занимался торговлей шелком, но вместе с тем оставался очень скромным в личных потребностях. «Мне для поддержания сил в месяц хватает двух дирхемов», – говорил он в ответ на удивление людей, видевших «наготу» его дома [8, с. 102], все убранство которого составляли несколько циновок [3, с. 35; 4, с. 86]. «Вот уже более чем на протяжении сорока лет, – повествуется также с его слов, – я не владел больше, чем четырьмя тысячами дирхемов, а что было сверх того – раздавал. <…> И если бы я не боялся искать прибежища у людей, то не оставил бы себе ни одного дирхема» [3, с. 50]. Имам активно занимался благотворительной деятельностью, но сильно огорчался, если кто-то благодарил его [3, с. 48], а сам при этом «ни от кого не брал ни платы, ни подарков» [3, с. 34]. Ни омейядские, ни аббасидские властители не могли склонить факиха к государственной службе, за отказ принять которую он многократно подвергался преследованиям. «Он был не таким, – скажут про него, – как те, кого мы знали: они стремились к мирскому (*дунья*), но мирское бежало от них, к нему же шло мирское, но он бежал от него!» [3, с. 35].

Зная о таком благочестии имама, автор древнейшего суфийского трактата «Раскрытие скрытого» аль-Худжвири смело утверждал: «Он имел авторитет во всем, что касалось принципов суфизма» [9, с. 92]. Однако не стоит торопиться соглашаться с подобными выводами суфийского апологета. Вряд ли благочестивого имама можно было спутать с его современниками-аскетами. Это подтверждается хотя бы тем, что ранние «…суфии не заботились ни о своем внешнем виде, ни об одежде, – отмечает А. Шиммель, – и хотя они строго соблюдали ритуал очищения, необходимый для молитвы, Ибн-Адхам, к примеру, гордился тем, что в его одежде кишели вши» [5, с. 38]. Абу-Ханифа, напротив, всегда следил за своим обликом. «Его одежда была лучшего пошива, – сообщают современники имама, – он ароматно душился, и его можно было узнать по благоуханию благовоний, когда он приближался и выходил из дома, до того, как увидишь его» [3, с. 3]. «Абу-Ханифа был прекрасен, – говорится в другом сообщении, – прекрасен ликом, бородой и своим одеянием» [3, с. 2]. Вряд ли Абу-Ханифа носил дешевое шерстяное рубище, напротив, его платье стоило 30 динаров, а рубаха – 400 дирхемов, что, судя по восхищенному тону рассказчика, было весьма недешево [4, с. 113]. В гардеробе у имама было и одеяние стоимостью полторы тысячи дирхемов, предназначенное для особых случаев и торжественных выходов, каковым являлась ночная молитва [8, с. 17]. Ас-Саймари, известный средневековый биограф имама, описывает и такой случай. Однажды Абу-Ханифа увидел на занятии человека, одетого в самое настоящее рванье. После урока учитель попросил его остаться и предложил материальную помощь, но тот неожиданно отказался, заявив, что богат и не нуждается в помощи. Тогда имам напомнил ему слова Пророка о том, что «Бог любит видеть на рабах следы Своей милости». И добавил: «Должно тебе изменить свой вид, дабы не печалился о тебе твой ближний» [3, с. 47]. Даже если исходить из аксиомы, что во всех восторженных откликах об имаме было немало преувеличений, сама направленность приведенной апологетики свидетельствует не в пользу принадлежности ученого к тем, отличительным признаком которых стала грубая шерстяная власяница.

К аналогичному выводу могут привести и повествования о том, как Абу-Ханифа добывал себе средства к существованию. Ученого нельзя отнести ни к одному из двух направлений, на которые делились суфии в данном вопросе: ни к тем, кто пассивно ждал Божьего пропитания, ни к тем, кто призывал зарабатывать себе на хлеб только личным трудом. Будучи на протяжении всей своей жизни богатым купцом, имам «зарабатывал сам, дабы ни от кого не зависеть» [3, с. 31–32; 4, с. 110–111], но в деле торговли он опирался на труд своих помощников [3, с. 34, 64; 8, с. 40; 10, с. 28] и имел цех по производству тканей, где наемные рабочие ткали шелк для продажи в его лавке [11, с. 65–66].

Следующим, на что необходимо обратить внимание в рамках поставленной задачи, являются взаимоотношения между суфизмом и суннитским «правоверием». На протяжении всей истории сосуществования в исламском мире эти религиозные течения проявляли себя как антагонистичные. Дело в том, что, как отмечает Дж.С. Тримингэм, «суфизм развился внутри ислама, почти ничего не почерпнув из мусульманских источников» [12, с. 27]. Можно не соглашаться с категоричностью смелого заявления западного исследователя, но именно так

воспринимали суфизм многие факихи и хадисоведы. Они относились к нему очень настороженно, как к некоему инородному телу в лоне ислама, как к недопустимому новшеству, не имевшему богословско-легитимных основ в подлинно исламской традиции. Суфии также не питали больших симпатий к факихам и теологам, порицая улемов за то, что те превратили религиозную науку в ремесло и источник своего дохода, а сами стали льстецами, пресмыкающимися перед халифами и подобострастно заискивающими перед их придворными и наместниками [6, с. 29–30]. Вообще суфизм возник как протест против лицемерия, бездуховности и мирского стяжательства. Суфизм был и «реакцией на чисто внешний рационализм ислама, проявившийся в праве и систематизированной теологии» [12, с. 26]. По этой причине «суфии часто выступали против бездуховного легализма, который сдерживал свободное развитие духовной жизни личности» [5, с. 33]. Они упрекали правоведов, которые, по выражению Гольдциера, «зарывались в бессмысленных тонкостях и бесплодных толкованиях» [13, с. 64], погрязли в бездуховном буквоедстве, позабыв о главном:

Абу-Ханифа не учил [*о мистической*] *любви* [*к Богу*],
У Шафии нет хадисов о ней.

Так говорится в стихах суфийского поэта Санаи (которые приписывались также Аттару и Руми). Санаи часто противопоставлял слова *суфи* («суфий») и *куфи* («куфиец», то есть Абу-Ханифа), а в мистической поэзии синдхов это противопоставление выражалось именованием суфия словом *ла-куфи* – «не куфиец» [5, с. 23].

Наряду с таким непримиримым осуждением законников в среде суфийских авторов присутствовала и другая тенденция. Отвергая нападки своих противников, защитники суфизма стремились показать, что высказывания ранних суфийских авторитетов находятся в полном согласии с учением зачинателей мусульманского права и богословия, таких, как аль-Хасан аль-Басри, Суфиян ас-Саури, аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбал и, конечно же, Абу-Ханифа. При этом «характерно, что суфийские авторы IV – V/X – XI вв., – отмечает российско-американский исследователь А. Кныш, – обычно начинали свои сочинения с изложения своих теологических воззрений. Их главной целью было доказать свою преданность тому или иному варианту суннитского «правоверия». При этом конкретное понимание этого правоверия определялось принадлежностью автора к той или иной богословской и юридической школе» [6, с. 131].

Примером данной тенденции может служить упоминавшийся трактат «Раскрытие скрытого», автор которого – аль-Худжвири – включил основателя ханафитского направления в исламе Абу-Ханифу ан-Нумана в перечень благочестивых предшественников суфиев [9, с. 92–95].

Впервые аль-Худжвири упоминает «величашего предстоятеля» в связи с вопросом о ношении шерстяного рубища, пытаясь убедить читателей в том, что грубую одежду из шерсти носили многие известные деятели раннего ислама, в том числе и Абу-Ханифа. В отношении последнего он отмечает, что тот «одевался в шерстяную одежду и избегал мирян, пока во сне ему не явился Пророк, который сказал: «Тебе следует жить среди людей, ибо через тебя возродится моя Сунна». Тогда Абу-Ханифа перестал искать уединения, но никогда не носил одежду, которая хоть что-то стоила» [9, с. 46].

Как было показано выше, последнее замечание не совсем соответствует действительности. Однако самое интересное в вышеприведенной истории другое – сон, в котором факих увидел Пророка. Аль-Худжвири приводит и другую версию сюжета с благовествующим сном. В ней говорится о том, что однажды во сне Абу-Ханифа увидел, будто бы он выгребал из могилы кости Пророка [9, с. 92]. В трудах биографов ученого данный эпизод выглядит немного иначе: во сне имам видел, как он раскопал могилу Пророка, а оттуда вышли его кости и обняли Абу-Ханифу. Озадаченный таким видением имам отправился к басрийскому ученому Мухаммаду ибн Сирину и попросил растолковать увиденное. «Твой сон сбудется, – услышал он в ответ, – ибо ты оживишь Сунну твоего Пророка Мухаммада» [1, с. 335; 4, с. 61, 131; 14, с. 145–146][1].

Конечно, подобные истории преследуют апологетические цели, и вряд ли к ним следует относиться серьезно с точки зрения их исторической достоверности. И все же определенную ценность в контексте нашей темы они представляют. Стоит обратить внимание на одну интересную деталь: отправившись в Басру, Абу-Ханифа обратился по поводу своего сна к Мухаммаду ибн Сирину, на что указывает в том числе и аль-Худжвири, а не к крупнейшему ученому того времени, также проживавшему в соседнем городе, – аль-Хасану аль-Басри. Оба этих ученых были крупными знатоками ислама[2], являясь представителями одного поколения «преемников», и даже умерли в одном году (728). Почему же из них двоих Абу-Ханифа предпочел Ибн-Сирина, остается загадкой. Данный факт объясняется не только тем, что последний был известным толкователем снов[3]. Видимо, данная история – отголосок личного отношения Абу-Ханифы к обоим ученым, косвенный показатель его симпатий. Удивительно, но нет абсолютно никаких свидетельств в пользу контактов Абу-Ханифы с аль-Хасаном аль-Басри: не сохранилось никаких описаний их встреч, никто из биографов Абу-Ханифы не упоминает аль-Хасана аль-Басри, перечисляя учителей первого [15, с. 391], и, наконец, в «Муснаде», возводимом к Абу-Ханифе сборнике хадисов, с его слов не передано ни одного предания. Все это несмотря на то, что великий факих, проповедник и аскет жил в соседней Басре, и Абу-Ханифа перенимал там знания у фигур меньшего масштаба и еще в молодости более двадцати раз, как гласит легенда, выезжал туда для участия в богословских диспутах, оставаясь там на год и даже более [4, с. 55; 10, с. 22–23].

Возможно, между двумя авторитетами ислама – Мухаммадом ибн Сирином и аль-Хасаном аль-Басри – существовал некоторый антагонизм. Сохранились свидетельства о том, что Мухаммад ибн Сирин даже не пошел на похороны своего земляка[4]. И, как можно догадаться из всего вышесказанного, в этом противостоянии двух улемов Абу-Ханифа был не на стороне последнего. Об этом косвенно свидетельствует история, в которой повествуется о том, как однажды

---

[1] У аль-Худжвири ответ звучит иначе: «Ты достигнешь высокой степени в постижении Посланника и передаче его предписаний (*суннат*) и будешь отсеивать подлинные предписания от поддельных» [9, с. 92].

[2] В известном историческом анекдоте, где повествуется о том, что персы повсеместно заняли лидирующие позиции в изучении фикха, среди главных ученых Басры упоминаются двое: Мухаммад ибн Сирин и аль-Хасан аль-Басри [8, с. 24–25; 10, с. 17].

[3] Ему приписывается авторство дошедшего до наших дней труда о толковании сновидений [16].

[4] Впрочем, имеются также сообщения, свидетельствующие о добром отношении двух басрийцев друг к другу [16, с. 6–7].

Абу-Ханифе, ответившему на вопрос по фикху, сказали, что аль-Хасан аль-Басри придерживался иного мнения по данной проблеме, на что имам ответил: «Аль-Хасан ошибся». Такой ответ привел в ярость почитателя последнего, и он накинулся на Абу-Ханифу с гнусной бранью, назвав имама ублюдком (*ибн зания*). Ученый же лишь невозмутимо повторил: «Аль-Хасан аль-Басри ошибся…» [1, с. 352; 4, с. 108; 14, с. 135].

Вопрос о том, на стороне кого из двух басрийцев был Абу-Ханифа, имеет в контексте нашей задачи принципиальное значение. Аль-Хасан аль-Басри считается зачинателем зарождавшегося аскетического движения, «патриархом мусульманского мистицизма» [5, с. 32], одним из его отцов-основателей. И хотя его подлинное отношение к суфизму установить сложно, все последующие суфии апеллировали к его авторитету, и неслучайно его имя присутствует в духовных генеалогиях (*сильсиля*) множества суфийских братств [6, с. 19]. Мухаммад ибн Сирин, напротив, в подобной роли никогда не выступал. Более того, известно, что Ибн-Сирин отрицательно относился к ношению шерстяных одеяний, усматривая в нем умышленное подражание христианским монахам [6, с. 21], а это прямой выпад против тогдашних форм суфизма. Наверное, будет неправильным все сказанное в данной связи использовать как основу для далеко идущих выводов, но принять к сведению все же стоит.

Наряду с вышеприведенными замечаниями известно, что Абу-Ханифа контактировал с ранними суфиями, выступая для них в роли учителя. В трактате «Раскрытие сокрытого» среди признанных в мистической литературе отцов-основателей суфийского движения [9, с. 31] в качестве учеников имама упоминаются Абдаллах ибн аль-Мубарак (ум. 797), Фудайл ибн Ияд (ум. 803), Ибрахим ибн Адхам (ум. 777) [9, с. 93]. Здесь же среди его учеников-суфиев упоминаются и фигуры меньшего масштаба: Давуд ат-Таи (ум. 781) и Бишр аль-Хафи (ум. 841).

Вряд ли стоит с полным доверием относиться к подобной информации, учитывая ангажированность ее автора. Так, трудно представить, что Бишр аль-Хафи состоял в учениках имама, ибо он жил намного позже – разрыв между датами их смерти составляет 74 года (77 лет по хиджре). Однако Давуд ат-Таи действительно был учеником Абу-Ханифы, притом одним из главных его учеников, о чем сообщают биографы имама. Правдиво и то, что этот ученик стал приверженцем аскетизма, избранного им вместо карьеры факиха. «Ты тот человек, который устремится к богопочитанию (*ибада*)», – сказал как-то имам своему ученику [14, с. 162]. Как известно, всевозможные предсказания и пророчества в уста великих вкладываются после свершившегося события: Давуд ат-Таи оставил ряды профессиональных факихов и избрал для себя путь умеренного аскетизма [6, с. 30].

Аналогичным образом поступил и Фудайл ибн Ияд, бывший разбойник, который некогда промышлял на дорогах Мавераннахара, но, однажды услышав стих из Корана, в ту же минуту оставил свое ремесло с тем, чтобы поселиться в Куфе и посвятить себя изучению преданий о Пророке [5, с. 36]. В биографиях Абу-Ханифы мы можем встретить свидетельства того, что Фудайл посещал занятия имама [1, с. 340], хотя в итоге он, как и Давуд ат-Таи, оставил религиозную науку и посвятил себя аскетизму [6, с. 30]. Здесь следует иметь в виду, что активная социальная позиция этого аскета-морализатора, его пристрастие к чтению

публичных проповедей, яростная борьба со всеми видами новшеств (*бида*), нарочитое благочестие, выраженное в ношении шерстяной власяницы, подчеркивание важности материальной самодостаточности и умеренности делают его, скорее, предвестником «народного суннизма», присущего Ахмаду ибн Ханбалу, нежели представителем суфизма в обычном понимании этого слова [6, с. 32].

Абдаллах ибн аль-Мубарак был также приверженцем активного аскетизма, осуждавшим бездеятельных и отрешенных от этой жизни аскетов, придерживался благочестия, «более ориентированного на этот мир и на жизнь в составе мусульманской общины. Он не только признавал, что у аскета есть обязательства перед своей семьей и перед остальными верующими, но даже призывал своих сторонников активно участвовать в делах этого мира. Эта позиция нашла отражение в его успешной купеческой и благотворительной деятельности, в его активном участии в джихаде и, наконец, в его роли собирателя и классификатора наследия Пророка – хадисов» [6, с. 31]. Многие профессиональные хадисоведы считали Ибн-аль-Мубарака достойным традентом, передатчиком хадисов [6, с. 28]. Увлеченность последнего изучением преданий о Пророке могла стать камнем преткновения в его взаимоотношениях с «величайшем предстоятелем», ведь именно Ибн-аль-Мубарак обрушивался с критикой в адрес Абу-Ханифы как слабого знатока наследия Пророка, именно ему приписывают слова, характеризующие Абу-Ханифу как «сироту хадиса» [1, с. 443, 444]. В «Истории Багдада» описан случай, когда Ибн-аль-Мубарак оспорил Абу-Ханифу по одному из богослужебных вопросов ислама (многократное поднятие рук во время молитвы), выставив последнего на посмешище и заставив его замолчать [1, с. 406]. Наряду с этим имеется большое количество свидетельств, где Ибн-аль-Мубарак предстает в роли либо ученика Абу-Ханифы [1, с. 348; 3, с. 3, 78; 3, с. 68; 14, с. 156], либо его восторженного апологета [3, с. 2, 32; 4, с. 110; 14, с. 133].

Возможно, неприятие бездеятельного отношения к вопросу своего пропитания и активная социальная позиция в религиозной жизни Абдаллаха ибн аль-Мубарака и Фудайла ибн Ияда сформировались под влиянием их старшего земляка Абу-Ханифы, который в жизни придерживался таких же позиций. А быть может, все обстояло наоборот. Современный дагестанский шейх Саид-афанди аль-Чиркави пишет, правда без указания источников, что за два года до смерти Абу-Ханифа все-таки принял суфийский путь от своего ученика, и если бы он не сделал этого, говорил сам имам о своем решении, то погиб бы духовно [17, с. 187]. Быть может, именно этот период затрагивает свидетельство очевидца, приведенное биографом Абу-Ханифы ас-Саймари, в котором говорится о том, что имам после утренней молитвы вплоть до восхода солнца «сидел и не разговаривал, а мы не знали, что с ним». В это время, как выяснилось, ученый передавался богосмыслию (*зикр*), следуя одному из хадисов [3, с. 51–52].

Summary

R.G. Batrov. Abu-Hanifa and the Early Sufism Problems.

The article presents an attempt to compare the early forms of Muslim Mysticism (Sufism) and historical data on life and ideas of the known thinker and scholar of Muslim East Abu-Hanifah an-Nu‘man b. Sabit. There is an explanation of the probability of his fol-

lowing this Muslim movement. Data from modern investigations on early Sufism and the "medieval" Muslim historical sources served as a basis for the article.

Key words: Abu-Hanifah, early Sufism, quietism, asceticism.

Литература

1. *Ахмад б. Али аль-Хатиб аль-Багдади*. Тарих Багдад. – Т. 13. – Бейрут: «Дар ас-Салам», год не указ. – 567 с.
2. *Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (китаб ал-милал ва-н-нихал). – Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и комментарии С.М. Прозорова. – М.: Наука, 1984. – 376 с.
3. *Али б. Хусайн ас-Саймари*. Ахбар Аби-Ханифа ва асхабихи. – Хайдарабад: Турас аль-Ханафи, 1974. – 196 с.
4. *Ибн-Хаджар аль-Хайтами*. Аль-Хайрат аль-Хисан. – Бейрут: Дар аль-фикр аль-араби, год не указ. – 234 с.
5. *Шиммель Аннемари*. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорта. – М.: Алетейа, Энигма, 1999. – 416 с.
6. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. – СПб.: ДИЛЯ, 2004. – 464 с.
7. *Ибрагим Т.* Классическая арабо-мусульманская философия. // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань, 2002. – С. 6–69.
8. *Абдальхалим аль-Джунди.* Абу-Ханифа: батал аль-хуриййа ва ат-тамасух фи аль-ислам. – Каир: Дар ас-Салам, год не указ. – 486 с.
9. *Абу ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого за завесой. Старейший трактат по суфизму. – М.: Единство, 2004. – 504 с.
10. *Мухаммад Абу-Захра*. Абу-Ханифа: хайатуху ва асруху, арауху ва фикхуху. – Каир: Дар аль-кутуб аль-ильми, 1997. – 543 с.
11. *Мухаммад б. Абдарррахман аль-Хаммис*. Усул ал-дин инда аль-имам Аби-Ханифа. – Эр-Рияд: Дар аль-фикр аль-араби, 1998. – 789 с.
12. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордена в Исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской. – М.: София, ИД Гелиос, 2002. – 480 с.
13. *Гольдциер*. Лекции об Исламе / Пер. с нем. А.Н. Черновой. – Брокгауз-Ефрон, 1912. – 536 с.
14. *Ибн-Абдальбарр аль-Куртуби*. Аль-Интика фи фадаиль ас-саласа аль-аимма аль-фукаха. – Бейрут: «Дар аль-кутуб аль-ильми», год не указ. – 194 с.
15. *Мухаммад б. Ахмад б. Усман аз-Захаби*. Сиййар а`лам ан-нубала. – Т. 6. – Бейрут: Дар ас-салам, год не указ. – 654с.
16. Большой тафсир снов Ибн Сирина / Пер. с араб. А. Шогенов, З. Минеджан, Д. Воробьев, П. Гусейнова; пер. с франц. А. Булычев. – М.: ИД «Ансар», 2004. – 992 с.
17. *Саид-афанди аль-Чиркави*. Сокровищница благодатных знаний. – М.: Ихляс, 2003. – 382 с.

Поступила в редакцию
15.10.09

Батров Рустам Гаярович – проректор по научной работе Российского исламского университета, г. Казань.
E-mail: *rustambatrov@mail.ru*