



ИСТОРИЯ ИСЛАМА
Ответственный за рубрику: Асатрян Г. С.
© Исламоведение. 2025. Т. 16, № 3 (65)

HISTORY OF ISLAM
Person in charge of the section: Asatryan G. S.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2025. Vol. 16,
no. 3 (65)

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-20-30

УДК 316.286297.17

Содержание статьи

Д.Р. Гильмутдинов¹ Введение
И. Х. Яхин² От Зая до Мензеля: новый центр
русского ислама
Публичное пространство ислама после
Марджани:
Казань как зона «рискованного»
ислама
От Чокури к Иманкули: кейс
последнего казанского богослова
Садыка Иманкули
Заключение

Информация о статье

Поступила в редакцию: 04.09.2025
Передана на рецензию: 09.09.2025
Получена рецензия: 07.10.2025
Принята в номер: 28.11.2025

Ислам в публичном пространстве дореволюционной Казани. А был ли «джадидизм»?³

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан;
ascoldan@gmail.com
Болгарская исламская академия*

Аннотация. В статье приводятся результаты изучения особенностей публичной сферы дореволюционной Казани. В 1889 г. в Казани умирает известнейший татарский богослов, ахун Шигабутдин Марджани. Среди его учеников не было ни одной фигуры его масштаба. Близким по уровню образования был лишь Мухаммад Мурад-Рамзи ал-Манзалави, уехавший в Мекку и связавший свою жизнь с суфизмом. Один из главных историков татарского богословия Натан Спаннаус считает, что Марджани писал классические богословские тексты даже в то время, когда во всем мире период самодостаточного богословия закончился. Что же из себя представляло богословское или интеллектуальное религиозное поле Казани после его смерти? В данной статье материал излагается с опорой на методологию Д. Росс в книге «Татарская империя», в которой главным объектом изучения выступает гильдия мусульманского духовенства⁴, названная «мачкаринская сеть». В союзе с царской властью она занималась культурной, экономической и религиозной колонизацией центрально-азиатских регионов. Из трактатов

¹ Гильмутдинов Данияр Рустамович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан.

² Яхин Ильназ Хайдарович – магистрант 2 курса Болгарской исламской академии.

³ Статья выполнена в рамках гранта Академии наук РТ для кандидатов наук по написанию докторской диссертации (№ 4845 от 11.10.2024 г.).

⁴ В данной статье термин «духовенство» используется в значениях «лидеры общины» и «улемы» (мусульманские ученые). Они являются частью духовенства, но не все имамы были одинаково авторитетны. В то время было важно не формальное занятие должности в мечети, а «народный» авторитет, высокий уровень образования и набожность. Они являются объектом исследования как неформальные союзники власти и представители «татарской» ниши во внутренней политике.

Г. Чокрый и С. Иманкули следует, что деятельность этой сети имамов, объединяющей как консерваторов, так и реформаторов, продолжалась до 20-х гг. XX в. Начало периода «джадидизма» совпало с переносом центра её деятельности в район Бугульмы, но её «казанский филиал» продолжал функционировать.

Ключевые слова: «мачкаринская сеть», мусульманское богословие Казани, знание в исламе, Чокрый, Иманкули.

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-20-30

UDC 316.286297.17

Content of the article

Information about the article

D. R. Gilmutdinov⁵

I. H. Yakhin⁶

Introduction.

From Zai to Menzel: the new center of Russian Islam.

The public space of Islam after Marjani: Kazan as a zone of “risky” Islam.

From Chokryj to Imanqoli: the case of the last Kazan theologian, Sadyk Imanqoli.

Conclusion.

Received: 04.09.2025

Submitted for review: 09.09.2025

Review received: 07.10.2025

Accepted for publication: 28.11.2025

Islam in the Public Space of Prerevolutionary Kazan: Was There Any «Jadidism»?⁷

Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan;
ascoldan@gmail.com

Bulgarian Islamic Academy

Abstract. The article is devoted to the study of the peculiarities of the public space of pre-revolutionary Kazan. In 1889, an outstanding Tatar theologian akhun Shihab ad-din al-Marjani died in Kazan leaving no disciples to grade up to him. Only Muhammad Murad-Ramzi al-Manzalawi, who had left for Mecca and connected his life to Sufism, could equal him in terms of education. Nathan Spannaus, a prominent historian of Tatar theology, believes that Marjani continued writing classical theological texts when other scholars stopped doing it. What did the theological or intellectual religious field of Kazan represent after his death? The material presented in the article is based on the methodology of D. Ross described in the book *The Tatar Empire*, in which the main object of study is the guild of Muslim clergy called *the Machkara Sufi network*. In alliance with the tsarist government, it was engaged in the cultural, economic and religious colonization of the Central Asian regions. According to the treatises by G. Chokryj and S. Imanqoli, the activity of that network of imams uniting both conservatives and reformers continued until the 20s of the 20th century. The beginning of the period of "Jadidism" coincided with the transfer of its center of activity to the Bugulma area, but its "Kazan branch" continued to function.

Keywords: Machkara Sufi network, Muslim theology of Kazan, knowledge in Islam, Chokryj, Imanqoli.

⁵ Gilmutdinov Daniyar Rustamovich – Cand. Sc. (History), senior researcher at the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

⁶ Yakhin Ilnaz Haidarovich – 2nd-year master's student at the Bulgarian Islamic Academy.

⁷ The article was prepared within the framework of a grant from the Academy of Sciences of the Re-public of Tatarstan for candidates of sciences for writing a doctoral dissertation (No. 4845 dated 11.10.2024).

Введение

После создания Казанского университета Казань превращается в крупный учебный и научный центр данного округа. В Азиатской типографии стали печататься арабографические книги. Здесь были опубликованы первые тафсиры Хафтияков (седьмой части Корана) Т. Ялчыгола и А. Курсави, а также некоторые важные, по мнению оренбургского муфтия, ханафитские книги. Активнее всего труды мусульманских интеллектуалов публиковались Азиатской типографией (в то время уже типография университета) в период жизни Ш. Марджани, так как большинство своих трудов он издал именно там. Казань стала центром мусульманской публичной сферы России. После смерти ахуна Казани Марджани в 1889 г. исламское богословие мирового уровня ушло не только из Казани, но и из всей России⁸. Однако созданная ученым ниша публичного ислама⁹ не пустовала.

В течение XIX в. в Казани было построено почти два десятка мечетей. Марджани описал их имамов и биографии около ста богословов Казани. С исламской точки зрения, центр учебного округа представлял собой замкнутую группу лиц, основное образование которых составляли пять схоластических книг по арабскому языку, логике и акыде (вероучению)¹⁰. При жизни Марджани почти все казанские имамы были к нему в оппозиции. Это была скорее цеховая организация, приватная сфера, определяемая личными связями и отношением оренбургского муфтия. Закрытая в информационном плане, она была открыта в территориальном. Имамами редко становились родившиеся в Казани, только если они являлись сыновьями прежних имамов. Мало кто из них издавал свои произведения.

Несмотря на теологические споры по актуальным вопросам, имамы представляли собой единую организацию. Д. Росс вводит понятие «мачкаринская сеть» суфиев-улемов [1, с. 3–4], которая, по-видимому, продолжала существовать до советского периода. По списку улемов в биографических энциклопедиях к началу XX в. Казань как религиозный центр уравнивается татаро-башкирским пограничьем (район Мензелинска, Бугульмы и Стерлитамака)¹¹. Оказывается, что «булгарская» исламская концептуальность казанской «мачкаринской сети» с самого начала «джадидистского» проекта демонстрировала этот переход в религиозных суфийских терминах.

От Зая до Мензеля: новый центр российского ислама

В 1882 г. в Казани была опубликована книга восхвалений ушедших ученых (в виде «манакиб» и «марсий») под названием «Свеча света в поминовении племени

⁸ В одной из своих статей мы назвали богословским «преемником» Марджани Мухаммада Мурад-Рамзи ал-Манзалави, жившего в Мекке.

⁹ В статье «Особенности исламской религиозности татар в Республике Татарстан» авторы пишут, ссылаясь на Х. Казанову, что приватизация (превращение в приватную сферу) религии связана с процессами секуляризации [7, с. 126], но для регионов, где мусульман большинство, скорее характерно стремление к публичности [7, с. 127]. Однако большую роль играет и власть. До революции казанский ислам был замкнут и консервативен из-за политического, религиозного и административного давления. Сегодня исламская публичная сфера также начинает ограничиваться. И это не связано с численностью населения.

¹⁰ См.: Гильмутдинов Д. Р. Интеллектуальные основания религиозного образования татар в имперский период // Вестник челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). – С. 62.

¹¹ См.: Гильмутдинов Д. Р. Духовная служба, сакральная топонимика и героический предок как формы описания российского ислама в донациональный период // Концепт: философия, религия, культура. 2025. Т. 9, № 1. – С. 62–77.

людей света» («Шамг аз-зья фи тазкирати каум ахл аз-зья»). Это некое программное произведение «мачкаринской сети» суфийских шейхов. Сначала рассказывается об основателе мачкаринского медресе Абдулле б. Яхье ал-Мачкарави. Затем – о шейхе Али ат-Тюнтяри Шах-Ахмаде, имаме современной Султановской мечети и отце казанского имама Садыка Иманкули (о нем см. ниже). Его отец и брат были вели в Казани торговлю. Брат Галиасгар был купцом, а отец Баязид – ученым [10, с. 6]. Далее повествуется о Мухаммадкариме б. Мухаммадрахиме, затем о Саляхетдине б. Исхаке. Эти крупные шейхи сменяли друг друга во второй, Апанаевской мечети. Учеником последнего были многие казанские исламские лидеры, включая основателя медресе «Мухаммадия» Г. Баруди, а редактор газеты «Йолдыз» Ахматхади Максуди учился здесь же, на 15 лет позже у Галляма-хазрата (Баруди работал вторым имамом в будущей Галеевской мечети, а Максуди сдал экзамен на должность имама в ОМДС). По воспоминаниям Максуди, те же методы преподавания, то есть логика и дискуссии, сохранились и в его время. Далее автор брошюры уделяет внимание Ш. Марджани [10, с. 8], а затем братьям Абдуннасыру и Абдулхалику Курсави [10, с. 9].

Продолжателем муллы Хасана (ставшего имамом в деревне Курса после брата Абдуннасыра Абдулхалика) был не Атаулла (наследовавший мечеть, также известный богослов), а другой суфий из района Мензелинска. В деревне Шигаево («Шыгай») Хасан передал «иджазу» Джалалетдину б. Бурханутдину по прозвищу Мауляви (Фахретдин же пишет, что этот Мауляви был учеником и Абдулхалика ал-Курсави: «Махбуб асары һәм иде матлуб Шыгайга бәс кавышдым күб» [10, с. 10]). Так его «хиляфат» (наместничество) перешёл туда. Автор «Свечи света в поминовении племени людей света» пишет, что в деревнях люди живут бедно. Поэтому «внешне» многие стремились в Казань, а «сердце» оставалось в деревне Курса [10, с. 11]. Он переживает, что «из Болгара» цепочка (традиция ученической преемственности) перешла в д. Шыгай, но говорит, что здесь появилось много достойных учеников, констатируя: «Сколько сотен лет постоянно один род дает уроки» [10, с. 12]. Ментально он присоединяет Мензелинск к «мифологическому» Булгару – там нет города, но много медресе [10, с. 12], люди богобоязненные и много ученых. Много книг и брошюр было привезено в Булгар, например «Маснави» Руми. Автор желает успешного развития Мензелинску, где сферам воспитания и образования было развиваться весьма непросто («еллар дәрес вә тәгълим михнәтен чикде һаман мәнзәлин хак мәгъмур итсен рәфгатилә») [10, с. 15], и пишет, что сам тоже переехал в Мензелинск («Мәнзәлә нахияларга ифтикар иләдем») [10, с. 16].

Почему династия шейхов переезжает из Курсы в Шыгай? Хасан ал-Курсави скорее техническая фигура, ключевой же является Абдуссалам б. Хасан (хотя его Марджани упоминает не как ученого, а как поддерживавшего противника чтения ночной молитвы хорезмийца Ишнияза б. Ширнияза). Д. Росс пишет, что вместе с Рафиком б. Тайибом ал-Курсави они создали медресе рядом с Казанью и вдоль Свияги [1, с. 33–34]. Фахретдин пишет, что он был близким другом Муртазы ас-Симети (ум. ок. 1724 г.), основателя «мачкаринской сети», учителя деда первого муфтия Мансура ал-Бурундуки, который учился у первого имама Курсы Рафика б. Тайиба. Своих сыновей у него не было, поэтому все внимание он уделял мужу дочери, деду Мауляви из Шыгая Мухаммадшарифу [8, с. 46]. Абдуссалам стал главой «силсили» [10, с. 12], сделал «хиджрат» в Шыгай [10, с. 20], где у него появилось много учеников, сведующих в науке «ирфан» [10, с. 12]. С Джалялетдином переписывался некий Абдулатыф из Дагестана, который также привез много книг в Шыгай [10, с. 14].

Автор также надеется, что кто-то соберет все данные об этой ветви, к которой относится и Джагфар-ахун ас-Садык, ученик Абдуллы б. Яхьи (ум. в 1890), приехавший из Перми в Вятку. По сведениям Фахретдина, вся жизнь Джагфара-ахуна прошла в деревне Азалак в 10 км к северу от Сарман. Далее автор «силсили» называет деревни

Муртыш (южный пригород Сарман) и Каран (северо-запад Башкортостана). Все эти люди и деревни упоминаются для описания Мауляви, которого он называет «бабамыз» (наш предок) [10, с. 23]. По-видимому, Джалалетдин был его шейхом. Автор перечисляет своих учителей: Захи шейх Шафик бабай, Карим ибн ал-Карим [10, с. 17] и вставляет «бает» на персидском [10, с. 18–19]. Со времени хана вся описанная «силсила» была собранием первых суфиев [10, с. 20]. Далее в сочинении упоминаются река Зай [3, с. 21], село Тайсуганово (пригород Альметьевска), Аш-Бузи (Кукморский район), а также некий «крупный предприниматель» Чукин (у Фахретдина мы читаем, что это Хусаин б. Юсуф, который сопровождал Мауляви в хадж [9, с. 95–96]) [10, с. 23]. Упоминаются и пять устазов (по-видимому, описанных выше) по «ильм захир», то есть точным наукам. Шестой – Харис ишан б. Нигматулла из Эстерлибаша (ум. в 1870). Отдельная глава посвящена муфтию Салимгерееву Тефкелеву (где описывается сделанный им хадж). Последняя треть трактата – мунаджаты.

Из других источников мы узнали, что автором этой книги является Гали Чокрый [5] (Гали б. Салих ал-Вади [10, с. 28], который был тестем Джалялетдина (Мауляви) [2, с. 10]). А называет он произведение «Свеча Зыи...», посвятив его Зыяздину (возможно, сыну Мауляви) [2, с. 13]. Почему это именно «мачкаринская сеть»? Р. Фахретдин перечисляет множество учеников Абдуллы б. Яхьи ал-Мачкарави. Среди них Мухаммадкарим б. Мухаммадрахим, Хасан ал-Курсави и Зыяздин б. Джалалетдин аш-Шыгайи [9, с. 80]. Таким образом, существование «мачкаринской сети» Д. Росс и «переезд» её в Мензелинск подтверждён. Удивляет, что башкирский религиозный поэт, живший в 500 км от Казани, связал себя с казанской религиозной традицией, мачкаринским медресе, суфизмом, Курсави и Марджани. Возможно, при жизни он опубликовал только книгу «Шамг аз-Зыя», причём в казанской типолитографии Университета, т. е. это был его осознанный и структурированный выбор.

Большинство тюрко-мусульман Центральной России считали Казань религиозным и культурным центром. Были книги, напечатанные в Казани (у произведения З. Кадыри даже название было «Рисаля Казания»). Фахретдин также напечатал свою биографическую энциклопедию в нескольких томах «Асар» в Казани. З. Расули в 1908 г. опубликовал здесь брошюру «Хизыр». Нужно признать, что многие нестандартные идеи тоже апробировались на казанской почве. Например, главные «еретические» книги М. Бигиева про пост и неограниченное милосердие были тоже изданы в Казани. Бигиев после Марджани следил за правильностью напечатанных в Казани Коранах, о чем написал брошюру и опубликовал в Казани (1909). Наверное, данное произведение тоже было некоего рода декларацией. Что же представляла Казань после Марджани в концептуальном религиозном смысле, было ли это только подобием «вызова» обновленцев, выразившегося в представлении о городе как о центре «джадидистского» ислама и сегодня? Или же Казань всё же «скатилась» к уровню «Китаб Устувани», где мы видим лишь одно перечисление ошибок в поклонении? Такое же по содержанию «ильми халь» (краткое изложение основ ислама) написал преподаватель богословия в КТУШ (Казанской татарской учительской школы) после Марджани Таиба Яхина «Хулясате-л-масаил ва мухиммат ад-даляил» (Казань, 1890).

Публичное пространство ислама после Марджани: Казань как зона «рискованного» ислама

В период «джадидизма» было лишь несколько богословов, которые оттеснили «традиционалистов» на второй план. Это М. Бигиев, Р. Фахретдин, Р. Ибрагимов и М. Рамзи. В публичном пространстве они затмили всех остальных, конвенциональных учёных. Однако все они были представителями провинциальной по отношению к мусульманской столице Казани культуры. В публичной сфере не существует границ, и уже тогда книги перевозились и продавались в разных местах. Сами интеллектуалы

ездили на ярмарки и покупали книги в других городах. Эпонимы религиозно ориентированного «джадидизма» были скорее космополитами – не испытывали грусти при переезде. У них не было чёткой границы с точки зрения «своей» исламской традиции. Публикуясь в Казани, они не были связаны с её общественной жизнью и повседневностью, не были «своими». Имамы же 20 казанских мечетей представляли другую крайность. Они не были публичными людьми. Кто же стал воплощением сформированной Марджани «публичной сферы» Казани (Марджани, а также Курсави создали именно казанскую богословскую школу)?

Казань действительно потеряла авторитет. После Крымской войны отменили выборы казыев (трех судей) ОМДС из числа казанских имамов. «Печатный станок» создал публичную сферу, но альтернативу Казани составили Оренбург, Уфа и Санкт-Петербург. Богословов вытеснили публицисты, каковыми были и вышеперечисленные личности. Однако публичную сферу «казанского» ислама формировали местные лидеры, так называемые «бюрократизированные публицисты». Это Г. Баруди, А.-Х. Максуди, С. Иманкули, а также Ш. Хамиди, связанные с местными общественными институтами. Все они были представителями описанной Г. Чокрьем «мачкаринской сети». Трое из них – это ученики имамов «силсила». Шакирджан Хамиди окончил Усмановское медресе Казани, руководителем которого три последних для Хамиди года обучения (1893–1896) был Гарифулла Салихов, имам Султановской мечети, окончивший Кшкарское медресе (двойник «мачкаринского»), который выпустил в 1903 г. «Сорок хадисов о делах религии», где автор приветствовал ношение хиджаба и утверждал, что следует запретить «иджитхад», а также использование музыкальных инструментов, в частности граммофона.

Статьи в дореволюционной казанской прессе (в первую очередь А.-Х. Максуди в своей газете «Йолдыз») свидетельствуют о том, что «кадимистская» система медресе создала политическую силу в лице шакирдов, прихожан мечетей (бабаев) и социалистов¹². Например, Усмановское медресе закончил самый радикальный секулярный литературный деятель – Галиасгар Камал¹³. Улемы и мугаллимы не представляли большой силы, поэтому «темной» массе народа противостояли бюрократизированные публицисты. Всех их объединяют антиполитизация, «анти-хиджра», инклюзивность разных мировоззрений (в первую очередь традиционного) и то, что они были продуктом жесткой цензуры и контроля, которыми славилась Казань. Однако в этой «реалистичности» была их сила, никто из них не уехал после революций и катаклизмов советского периода. Судьба их была довольно печальной, но они её выбрали сами, и у всех них были последователи. Баруди на выборах муфтия в 1917 г. пошел на компромисс. Ахмад-Хади Максуди, считавший себя наследником И. Гаспринского, пытался объединить ислам и национальное образование, применяя «таджвид» (правила чтения Корана) для изучения татарского языка, создал универсальную графику, которая могла объединить разные тюрко-мусульманские народы с помощью символов происхождения. Он критиковал как радикальный реформизм в исламе (М. Бигиева), так и другие крайности, например, «кадимизм». Шакирджан Хамиди был переводчиком классических ханафитских книг на татарский язык. В советское время же он встал на позицию исторического материализма, оказавшись в идеологической оппозиции к своим бывшим коллегам. С. Иманкули был продолжателем главной традиции татарской богословской школы – борьбы с крайним рационализмом в виде схематизации. Все они либо всегда, либо в какое-то время были

¹² Жәдиди. Жәдидчеләр вә ифратчылар // Йолдыз. 1909. № 470. – Бб. 1–2.

¹³ См.: Гильмутдинов Д. Р. Исламизация политического дискурса досоветской татароязычной Казанской прессы как форма секуляризации // Современный мусульманский мир: электрон. журн. 2017. № 1. – С. 10–11.

имамами, применяли религиозные знания в своей повседневной публицистической деятельности. Большинство из них объединял умеренный суфизм. Как писал известный исламовед А. Кныш в книге про Ибн Араби, его суфизм был вариантом реформаторства¹⁴, поэтому восточные «неортодоксальные» суфии очень легко находили общий язык с реформаторами, слившимися с академическими исламооведами Москвы и Петербурга. Баруди и Максуди вышли победителями в кратковременный период свободы с февраля по октябрь 1917 г., однако с усилением центростремительных тенденций вновь побеждает провинциально-столичная сила в лице Фахретдина.

Территориальность «мачкаринцев» сегодня проявляется в отдельных национальных регионах, Казань же сохраняет некий баланс между суфизмом, традицией и ортодоксальностью. Д. Росс пишет, что «джадида» строили альтернативный государственный проект, что не нравилось власти. Уже Марджани не был им близок. Мусульманская Казань более традиционна и внушает доверие, сегодня она уже аналог некоего торгового «бренда». Окончательно «казанская» группа теряет административный ресурс с предпочтением Г. Расулева К. Тарджемани после смерти муфтия Фахретдина. Это соответствовало интересам данной группы, когда появилось множество муфтиятов после распада СССР и дебюрократизации мусульманской структуры. Таким образом, современную систему духовных управлений можно назвать преемницей «мачкаринской сети».

От Чокури к Иманкули: кейс последнего казанского богослова Садыка

Иманкули

С. Иманкули принадлежал к богословской династии, но по его последним стихам можно констатировать, что он был разочаровавшимся представителем казанской богословской школы. Так же, как Марджани и Бигиев до него, он возглавлял комиссию по контролю за канонической точностью местных изданий Корана [6, с. 67] и подключился к активной публицистической деятельности сразу после разрешения властей выпускать татароязычную прессу. В конце 1905 г. он делится своим полугодовым опытом и планами по улучшению самообеспечения мечети для постройки медресе и вакфа для его функционирования. Надо было назначить человека, который до пятничной службы собирал бы средства на эти цели: десять лет требуемая сумма должна накопиться¹⁵.

Иманкули одобряет сильную власть, которая может обеспечить порядок. Он защищает духовенство от публицистов, спорит с А. Гисмати и Х. Атласи, обвиняющих казанских имамов в том, что они отказались от идеи создать татарский университет. Он считает, что «надо быть реалистом – надо сначала открыть приют для мусульманок»¹⁶. Он не согласен с претензиями имамов к ОМДС и говорит, что «нужно заниматься воспитанием в приходе, несмотря на отсутствие средств»¹⁷. В разных работах он пишет о том, что несовершенство и порочность общества провоцируют ссоры, скандалы, разводы и прочие негативные явления. В «Йолдыз» стало много пьющих, а в «Маглюмат» враждуют два имама в одном приходе. В 1913 г. он выпустил брошюру с критикой взглядов своего коллеги муллы Галиасгара Гафурова-Чыгтая, изложенных в книге «Исабат» (Гафуров тоже был публицистом – часто писал для казанской газеты

¹⁴ Knysh A. D. *Ibn Arabi in the Late Islamic Tradition: Creating a Polemical Image in Medieval Islam*. – Albany: State University of New York Press, 1999. – P. 21.

¹⁵ Иманколы С. Гүзэл бер эш // Казан мөхбире. 1905. № 12. – Бб. 4–5.

¹⁶ Иманколы С. молла. Идарэгә хатлар // Йолдыз. 1913. № 961. – 4 б.

¹⁷ Иманколы С. Бер мэхәлләдә ике имам арасында гадәвәт булуның зарарлары // Мәгълүмәт. 1916. № 19. – Бб. 9–11; № 20. – Бб. 10–12.

«Кояш», идейным руководителем которой был будущий писатель, социалист, также представитель известной династии казанских имамов и богословов Ф. Амирхан). Оба автора были своего рода экономическими детерминистами, мягкими социалистами, что стало характерной чертой казанских имамов, которые не были особенно богаты.

Несмотря на жесткую критику «антирелигиозности» Чыгтая (он считал, что ислам был изобретен мекканцами для повышения своего статуса), Иманкули не отличается суровостью. Интересно, что главным доводом оказывается «бигиевский» аргумент о всесии Творца [3, с. 5], а причинность Чыгтая её ограничивает, что недопустимо. То есть он критиковал одного «сектанта» с помощью идей другого. Следующий аргумент можно назвать «аргументом Камали» (по имени З. Камали). Иманкули пишет, что законы природы не противостоят шариату, так как именно они и являются «Сунной Аллаха» [3, с. 7]. Иманкули обвиняет Чыгтая в следовании вероучению Иисуса (тот считает, что если пророк не творит чудеса, то это не пророк) и иудеев, называющих мусульман «детьми рабыни». Тот связывает ислам только с «антиобщественностью» Пророка, как делают европейские философы. А сам Пророк как будто бы был лишь тактиком, мыслителем. Ислам же не только этика и ритуалы – это образ жизни [3, с. 38]. Про вероучение и славословие Аллаха Иманкули начал писать лишь в советские годы и чаще всего поднимал актуальные вопросы фикха, например, призывал к осторожности при написании завещания (надо излагать мысли просто и предсказуемо). Это довольно похоже на Абдурашида Ибрагимова. Также он в нескольких газетах поместил один и тот же материал про наследство рано умершего сына, которое не достается отцу, а переходит к его детям, хотя это и противоречит житейской логике.

В 1914 г. в журнале Г. Баруди «ад-Дин ва-л-адаб» впервые затрагивает вопросы исламской эпистемологии, употребляя часто используемые в «усуль фикх» слова «ильм» (знание), «магрифат» (просвещение) и «ирфан» (познание скрытого). Марджани в книге «Хизмат ал-хаваш» по «усуль фикх» пишет, что «магрифа» это познание причин и образов, а «ильм» – истинное познание¹⁸. Но «ирфан» Марджани за знание не принимал. Из стиха «Гыйлем вэ мэгърифэт» понятно, что самое сложное – это «ирфан» (он не всем дается). Начальное же знание – «магрифат». За деньги можно приобрести материальное знание, но не «ирфан». Без знаний человек мертв, а знающему открыты все двери. «Магрифат» дает возможность парить, как птица, или плавать, как рыба, но без «ирфана» прогресс не принесет пользы. Например, в статье в «Йолдыз» он пишет, что с развитием прогресса широко распространяется пьянство.

В дальнейшем эти термины были им всесторонне раскрыты. Во время войны в консервативной «Дин ва магишат» он начал, подобно Утыз-Имяни, жаловаться на падение нравов. Тогда же он занял консервативную позицию по банкам и закяту. Первые он критикует, сомневаясь в фетве ташкентских муфтиев о том, что Ташкент – «Дар ал-харб». Относительно выплаты второго говорит, что он должен выплачиваться персонально, чтобы реципиент становился хозяином. Однако он одобряет «хитрость» «ад-Дин ва-л-адаб» Г. Баруди – возможность фиктивной выплаты бедняку для последующего финансирования медресе. В 1917 г. он праздновал свержение царя: Баруди говорил, что справедливость воссияла, и все люди стали равными.

В 2000 г. М. Гайнутдин транслитерировал и опубликовал «Диван» М.-С. Иманкули, который, как считается, большей частью был написан в 20-е гг. XX в. (хотя сюда вошли и напечатанные ранее несколько стихотворений). Здесь раскрываются его вероучительные взгляды, он пишет, что школа (мектеб) помогает в изучении религии [4, с. 16], а медресе, наоборот, прививает вкус к светской жизни [4,

¹⁸ См.: Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. – С. 152.

с. 24]. Бухару критикует за беспечность, отсутствие мыслей о будущем, прогрессе [4, с. 31], начинает обвинять ишанов. Например, в стихотворении «Замана шәехе» («Современный шейх») он говорит, что ишаны предпочитали дополнительные молитвы, а не обязательные [4, с. 45], о чем уже давно задумались имам Раббани и Утыз-Имяни. В стихотворении про Курбан-байрам он призывает не пьянствовать [4, с. 50–51], то есть уже в это время религиозный праздник отмечался по-светски. Наконец, жемчужиной этого сборника является саморепрезентация. Он жалуется на то, что народ его не оценил, но ему достаточно лишь знаний, которые дал Всевышний [4, с. 96]. Речь идет о скрытых знаниях (ирфан). В стихотворении «Пророчество» («Әл-вахият») он объединяет рационалистов и суфиев («ахл ирфан» и «ахл акл»), считая, что их связывает идея «единства существования», то есть о том, что Аллах присутствует во всем созданном. Другая группа «мудрецов» («ахл хикмат») посчитала создание мира для Аллаха обязательным [4, с. 110]. Сам же он себя ассоциирует с «ахл ал-иман», которые отделяют Аллаха от созданий, делают Его волю независимой [4, с. 111]. В стихе «Ислам» он пишет, что религия – это инструкция (рахнама) для ума [4, с. 113], а прогресс не может быть противоречащим шариату [4, с. 114]. Закрепляет данную картину мира ассоциация с текущими общественными событиями. Он критикует «ахл ирфан», которые, руководствуясь доводами разума, выбрали имамом не того [4, с. 127]. Хозяевами жизни стали люди практического знания («мәғрифәт әһеле») [4, с. 128], а «наши святые старые обычаи» были забыты [4, с. 129]. Обе группы (крайних суфиев и ученых-материалистов) не ценят его поэзию. Первые смеются и говорят, что эти стихи глупые, а вторые утверждают, что поэзия бесполезна в принципе [4, с. 136]. Иманкули с ностальгией вспоминает время существования татарской национальной прессы, когда были энергичные личности, сильная религия, шариат уважался и был интерес к религии и нации. Он призывает вернуться к прежним традициям [4, с. 130].

Заключение

Религиозные деятели никогда не делили улемов на сторонников «нового метода» («усул-е джадид») и его противников, тем более казанских дореволюционных имамов. По биографиям в «Асар» видно, что разные имамы могли в одних вопросах быть консерваторами, а в других – сторонниками собственного мнения («иджитхада»). Главной идеей эпонимов татарской богословской школы Курсави и Марджани была недопустимость умопостигаемости истины – необходимо принять пророчество как оно есть. «Кадимисты» и суфии, прежде всего последователи и ученики «величайшего шейха» Ибн Араби, считали, что нужно довести невидимый мир до некоей метафизической схемы по образцу Аристотеля. Идея «бытия» и «небытия», которая преподавалась в «кадимистских» медресе, была её ядром.

Однако эти особенности крупными фигурами не считались краеугольными для причисления себя к мусульманам. Г. Чокури представлял противников рационализма Курсави и Марджани частью «рационализированной» «мачкаринской сети», какими они и являлись по происхождению и общественным обязанностям. Близок к ним и Мухаммадсадык Иманкули, который в вопросах фикха считался традиционалистом, а в теме вероучения больше проявлял себя как суфий. Уважительно относился к Ш. Марджани, называя покойного руководителя казанского благотворительного общества Зайнуллу-хаджи близким к нему человеком¹⁹. По взглядам он действительно продолжал генеральную линию татарской богословской школы, заключающуюся в борьбе с излишним рационализмом. Однако если Марджани чаще использовал старую методологию Курсави, предпочитая текстовые сакральные источники, наследие

¹⁹ Иманколы С. Казан җәмгыять хәйриясе өчен зыягъ газыйм // Йолдыз. 1915. № 1421. – 3 б.

первых веков ислама и теологическую традицию, то Иманкули – догмат о всесии Творца.

Иманкули не противостоит богословам своего времени из разных лагерей. Например, идея об абсолютности милости Всевышнего была и у Ишми-ишана (Ишмухаммета Динмухамметова). Милость для него предшествует наказанию. Для реформаторов же (Бигиева и Фахретдина) одной лишь веры достаточно для надежды на милость Всевышнего. Но это одна и та же мысль. Последние придерживаются более антропоцентричного варианта, однако в центре в любом случае находится Бог, а не человек.

«Картина мира» С. Иманкули также свидетельствует о победе идей имама Раббани над идеями Ибн Араби в среде интеллектуального истеблишмента. Считалось, что Всевышний за пределами познания, он никак не связан с творениями. Приоритет чистой веры и единобожия объединяет всех представителей «мачкаринской сети» в единое братство. Суфийские элементы здесь присутствуют как второстепенные. Данный вариант религиозного *common sense* до сих пор является общепринятым среди большинства современных имамов тюрко-мусульман Внутренней России.

Литература

1. Ross, D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia / D. Ross. – Bloomington: Indiana University Press, 2020. – 267 p.
2. Гали Чокрый: фәнни-популяр жыентык / төз. Гомәров И. Г. – Казан: Жыен, 2022. – 336 б.
3. Иманколы, М.-С. Исабәтнең фикере яки Исабәт игътикады / М.-С. Иманколы. – Казан, 1913. – 40 б.
4. Иманколы, С. Мулла. Мөнәжәтләр, газәлләр, касыдәләр / С. Иманколы мулла. – Казан: Иман. 2000. – 160 б.
5. Искандарова, С. А. Восточные традиции стихосложения в творчестве Гали Чукури / С. А. Искандарова // Известия УФИЦ РАН. Сер.: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2, № 1. – С. 42–51.
6. Сафин, А. Г. Поэт, историк, богослов: Жизнь и творчество Мухаммад-Садыка Иманкулы (1870–1932) / А. Г. Сафин // Minbar. Islamic Studies. 2020. № 13 (1). – С. 63–74.
7. Ситников, А. В. Особенности исламской религиозности татар в Республике Татарстан / А. В. Ситников, М. В. Романов, Р. Р. Фасхутдинов // Религиоведение. 2021. № 3. – С. 125–140.
8. Фәхреддин, Р. Асар / Р. Фәхреддин. – Казан: Рухият, 2006. Т. 1. – 360 б.
9. Фәхретдин, Р. Асар / Р. Фәхреддин. – Казан: Рухият, 2009. Т. 2. – 304 б.
10. Шамг аз-зыя фи тазкирати каум ахл аз-зыя. – Казан, 1882. – 39 б.

References

1. Ross D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia, Bloomington, Indiana University Press. 2020. – 267 p.
2. Gali Chokryi: fənni-populyar жыентык / Töz. Gomərov I. G. Kazan: Жыен, 2022. – 336 b.
3. Imankolyi M.-S. Isabətnəñ fikere yaki Isabət ig"tikady. Kazan, 1913. – 40 b. (in Tatar)
4. Imankolyi S. mulla. Mönəjətlər, gazəllər, kasydələr. Kazan: Iman. 2000. – 160 b. (in Tatar)
5. Iskandarova S. A. Vostochnye traditsii stikhoslozheniya v tvorchestve Gali Chukuri // Izvestiya UFITS RAN. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'tura. 2025. T. 2. № 1. – S. 42–51.

6. Safin A. G. Poeht, istorik, bogoslov: Zhizn' i tvorchestvo Mukhammad-Sadyka Imankulyi (1870–1932) // Minbar. Islamic Studies. 2020. № 13 (1). – S. 63–74.
7. Sitnikov A. V., Romanov M. V., Faskhutdinov R. R. Osobennosti islamskoi religioznosti tatar v Respublike Tatarstan // Religiovedenie. 2021. № 3. – S. 125–140.
8. Fəkhreddin R. Asar. 1 tom. – Kazan: Rukhiyat, 2006. – 360 b. (in Tatar)
9. Fəkhretdin R. Asar. 2 tom. – Kazan: Rukhiyat, 2009. – 304 b. (in Tatar)
10. Shamg az-zyya fi tazkirati kaum akhl az-zyya. Kazan. 1882. – 39 b.