



DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-4-55-66

УДК 316.286 297.17

Содержание статьи

Информация о статье

*Д. Р. Гильмутдинов*<sup>1</sup>

Введение

Фильтр первый: «Мусульмане Волго-Уралья (Идель-Урала)»

Фильтр второй: «Казанские турки» (восприятие «татарского обновления» в Анатолии)

Фильтр третий: «Татары–Татарстан» (восприятие в «мире арабов»)

Заключение

Поступила в редакцию: 17.07.2025

Передана на рецензию: 23.07.2025

Получена рецензия: 13.08.2025

Принята в номер: 26.12.2025

## Три “лика” татарского богословия: религиозное наследие российских мусульман сквозь ментальные фильтры разных исследовательских локаций<sup>2</sup>

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан;*  
[ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)

**Аннотация.** В статье рассматриваются методологические подходы, применяемые исследователями в изучении татарского богословия, «маркерные» ареалы, где исламоведы сформировались как некая группа, имеющая общее видение (образ) развития татарской религиозной жизни, использующая одинаковый терминологический аппарат и живущая единой «академической жизнью», а также мнения зарубежных исследователей, сведенные в три большие группы. Недавно появилась «арабская» школа, названная в честь Рашида б. Ибрагима ал-Мурейхи и делающая акцент на изучении традиционных образовательных структур и механизмов. Более солидным и глубоким можно назвать «турецкий» кластер татароведов. С некоторыми исключениями его можно назвать «ортодоксальным», специализирующемся на «исправлении перегибов» крайних реформаторов-«джадидов», хотя и имеющим серьёзную историческую составляющую. С середины прошлого века в направлении изучения ислама в масштабе российского государства работает «европейская» школа, для которой важен политический момент, выражающийся в форме «публичной сферы» или в форме и содержании дискурса религиозных меньшинств.

**Ключевые слова:** дискурс, татарское богословие, публичная сфера, образ ислама, религиозно-богословская система (РБС) татар-мусульман.

<sup>1</sup> *Гильмутдинов Данияр Рустамович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан.

<sup>2</sup> Статья выполнена в рамках гранта Академии наук РТ для кандидатов наук по написанию докторской диссертации (№ 4845 от 11.10.2024 г.).

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-4-55-66

UDC 316.286 297.17

Content of the article

Information about the article

*D. R. Gilmudinov*<sup>3</sup>

Introduction.  
Filter one: "Muslims of the Volga-Ural region (Idel-Ural)".  
Filter two: "Kazan Turks" (perception of the "Tatar renewal" in Anatolia).  
Filter three: "Tatars–Tatarstan" (perception in the "Arab world").  
Conclusion.

Received: 17.07.2025  
Submitted for review: 23.07.2025  
Review received: 13.08.2025  
Accepted for publication: 26.12.2025

### Three “Faces” of Tatar Theology: the Religious Heritage of Russian Muslims through the mental filters of different research locations<sup>4</sup>

*Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; [ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)*

**Abstract.** In this paper, we are talking about methodological approaches that are used by researchers in relation to the study of Tatar theology. We have taken some "marker" areas, where the researchers have formed a group with a common vision of the development of Tatar religious life, use the same terminology and live similar academic life. We attempted to group the opinions of foreign researchers into three large categories. Recently, the Arab school in the person of Rashid al-Mureikhi began to take shape, focusing on the study of traditional educational structures and mechanisms. The Turkish cluster of Tatar studies can be defined as a more solid and deep one. With some exceptions, it can be called Orthodox, since it is specializing in "correcting the excesses" of the extreme reformers, the *Jadids*, although it has a serious historical component. Finally, since the middle of the last century, a European school has been working in the direction of studying Islam in the Russian state. For the European school, the political aspect expressed in the form of the public sphere or the form and content of religious discourse of religious minorities is important.

**Keywords:** discourse, Tatar theology, public sphere, image of Islam, religious and theological system (RTS) of Muslim Tatars.

---

#### Введение

Понимание ислама в разных национальных регионах сильно различается. Арабы и иранцы не принимают функционирование мусульманской общины в виде «внутренней диаспоры», как в России, что является результатом влияния европейского сознания, усматривающего главную проблему в политике и связи с государством. Для турок, помимо системной и государственной, важную роль играет идея политического и культурного единства тюркского мира. Европейцы применительно к политически зависимым мусульманским общинам используют методологию дискурса, воображаемых фантомов общественной и политической субъектности. Последняя была потеряна после ликвидации Казанского ханства. Однако «большое» государство по факту стало многонациональным. Имперская форма правления была выбрана Петром Первым,

---

<sup>3</sup> *Daniyar R. Gilmudinov* – Cand. Sc. (History), senior researcher at the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

<sup>4</sup> The article was written within the framework of a grant from the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan for candidates of science for writing a doctoral dissertation (No. 4845 dated October 11, 2024).

возможно, как форма осознания этого факта. По мнению Мустафы Туны [5], это имперское устройство стало форпостом, идеологически отстаивающим своеобразие евразийской реальности к востоку от Днепра. В 1788 г. 22 сентября был принят закон о создании ОМДС (Оренбургского духовного собрания), который зафиксировал наличие мусульман в империи.

Мусульманские народы, включенные в состав Российской империи, проходили сложный этап адаптации в новой политической реальности. В это же время в европейских странах набирали обороты социально-политические процессы, вытесняющие религию на личном уровне. Многим англоязычным исследователям российского ислама (Р. Крюз<sup>5</sup>, Норихиро Наганава и др.) условия, которые предоставила Российская империя мусульманам, представлялись благоприятными. По-видимому, так считали и сами российские правители, поскольку между высшей властью и обществом не было регулярных связей, а от вооружённых выступлений татарское мусульманское население в большинстве случаев отказывалось вследствие понимания их бесперспективности. Мнение татарской общественности того времени можно проследить только по богословским произведениям, которые не цензурировались и до начала XX в. активно циркулировали в среде разных поколений и сословий татар-мусульман. Подобным творчеством занимались как новоиспечённые муфтии, так и имамы, считающие важным довести до мусульманской общины истины исламской религии.

Социальная история татар представляла собой историю торгово-промышленной и учёной прослоек. Именно в этой форме она описывается Марджани, Р. Фахретдином и М. Рамзи. Учёность и ученичество особенно проявили себя во второй половине XVIII века. М. Туна пишет, что это воспринималось волго-уральскими мусульманами как возможность установить регулируемую дистанцию с имперским государством, которая создала интегрированное безопасное пространство для межмусульманских дел [5, с. 38], т. е. для империи это был неэффективный инструмент контроля. Лишь со второй половины XIX века под воздействием европейской идеи соединения нации и государства она стала разрушать религиозно-национальные комьюнити. По мнению Р. Гариповой, с середины XIX в. татары-мусульмане научились использовать ОМДС как площадку донесения своих мыслей до власти<sup>6</sup>. В любом случае, с созданием ОМДС бюрократическая машина империи была увеличена за счёт сословия мусульманского духовенства. Однако имамы, хоть и утверждались светской администрацией, оставались ближе к своим прихожанам, от которых зависело их материальное существование. Улемы были мобильными, в отличие от большинства крестьян. Они укрепляли эти интеллектуальные связи перепиской между собой, играя решающую роль в формировании пути интерпретации и ответов на вызовы «большого мира» волго-уральскими мусульманами [5, с. 20]. Это было до деисламизации в 30-х гг. XX века.

Итак, в фокусе внимания исследователей находится коренной, но «диаспоральный» ислам в центре России. Легитимизация и формирование исламской структуры в форме ОМДС, участие татарских элит в его работе, общественные и политические аспекты богословских работ вызывают разную оценку экспертного сообщества. Мы считаем, что на личную оценку влияет конвенциональный «здравый смысл» регионов, который мы назовём ментальным фильтром. По этому критерию

---

<sup>5</sup> Crews R. *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 2006. 463 p.

<sup>6</sup> См.: Garipova. 'The Transformation of the Ulama and the Shari'a in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule': unpublished PhD dissertation. – Princeton: Princeton University, 2013; Eileen. *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*, Ithaca, NY, 2015.

исследователей татарской дореволюционной истории ислама можно свети к трем группам – европейской, турецкой и арабской. Их объединяет формулирование научной проблемы и связанной с её решением задачи, что ведет за собой общность в методологии, аргументации и концепции.

### **Фильтр первый: «Мусульмане Волго-Уралья (Идель-Урала)»**

Утрата и прогнозирование восстановления татарской государственности являются важными темами в прессе поздней Османской империи и Турецкой Республики. В европейском же академическом дискурсе более популярным является исследование состояния ислама и мусульман. Нужно признать, что между турецким и европейским кластерами татароведения существуют общие моменты, которые можно объединить термином «политические надежды». Однако западные коллеги понимают ислам как систему политического лоббирования, а турецкие – как некую ортодоксию, соответствие главным источникам ислама.

До разрешения участия в политике после революции 1905–1907 гг. у татар уже сложилась некая богословская публичная сфера, которая иногда даже выходила на социальный уровень, играя определенную роль в общественной деятельности и мировоззрении татар-мусульман. Начало этому, возможно, дала сама власть, навязывая свои условия местным мусульманским общинам. Начавшись с Марджани, развившись в период «джадидизма», публичная сфера позволяла свободно обсуждать общественно-политические идеи. Однако, выйдя на общественно-политический уровень, они отделились от религиозного приоритета масс населения. Что же представляла из себя эта исламская публичная сфера до европеизации и либерализации сверху?

На наш взгляд, понятие «публичного пространства» по отношению к исламскому в глобальном и татарском в локальном контекстах приняло три возможные формы. Натан Спаннаус рассматривает первую применительно к целостной религиозной традиции, прерванной европеизмом и русским влиянием (в русле А. Макинтайра<sup>7</sup> и Ч. Тейлора<sup>8</sup>) [4, с. 254]. Вторую, среднюю модель, выбрал самый известный теоретик исламского публичного пространства Армандо Сальваторе<sup>9</sup>. Он определяет её классический вариант в духе автора данного термина Ю. Хабермаса<sup>10</sup>, связывая с индивидуальной позицией по защите справедливости. Это индивидуалистский проект, который ближе к реформаторскому, нежели традиционалистскому. На татарском материале выразителем этой идеи был М. Туна, который выбрал тейлоровскую интерпретацию «публичной сферы». Он её не конкретизировал, она осталась аморфной, отражающей имперскую ситуацию [5, с. 60]. Мустафа Туна вскрыл интересную область «ориентационных приоритетов» комьюнити, идентичности он предпочел конкретные связи. Он использовал термин Ч. Тейлора «метатопические общие пространства», которые формируют тот же мусульманский дискурс, но уже на «идеальном уровне» (не на местной исторической реальности, как у М. Кемпера). Туна пишет, что здесь важны

---

<sup>7</sup> MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. / A. MacIntyre. – Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1981. – 252 p.

<sup>8</sup> Taylor, Ch. *A Secular Age*. By Charles Taylor. / Ch. Taylor. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. – 874 p.

<sup>9</sup> Salvatore, A. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. / A. Salvatore. – Hoboken: Wiley Blackwell, 2016.

<sup>10</sup> Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Trans. by Burger T. with the Assistance of Lawrence F.). Cambridge: Polity Press, 1989. – 161 p.

общие культурные рамки, зона комфорта, «однако уровень комфорта каждого участника может серьёзно отличаться» [5, с. 11].

М. Туна оговаривается, что не нужно путать взятую им категорию «зоны» (domain) с категорией «публичное пространство», хотя сам пишет, что последняя очень успешно использовалась применительно к дореволюционной России [5, с. 12]. Он идентифицирует российскую «публичную сферу» с русской интеллектуальной элитой. Но для характеристики разноречивой имперской специфики нужна более разноплановая модель исследования, некий конструкт, который функционирует не в настоящем, а в «идеальном». Мусульмане представляли себя живущими в интегрированной мусульманской зоне [5, с. 39]. А ОМДС в течение XIX в. превратился в административный центр сети улемов в большей части Сибири, Волго-Уралье и землях центральной России [5, с. 43]. Туна выделил четыре таких мировоззренческих «зоны»: межрегиональную мусульманскую, волго-уральскую мусульманскую, имперскую и панъевропейскую [5, с. 13]. По его мнению, «просвещённые» татарские интеллектуалы, выступив против мусульманских учёных как конкурирующей силы во влиянии на общество, отстранились от более широких слоёв мусульманского населения, поставив под вопрос многие исламские традиции [5, с. 16]. Несмотря на то, что они вряд ли смогли бы инициировать широкомасштабную социальную мобилизацию или культурное возрождение, после 1905 г. власть стала воспринимать их как способных на это в попытках запретить соединение светской и религиозной школ и другие обскурантистские меры [5, с. 16–17].

Третья модель «публичности» связана с дискурсом периода капитализма и олицетворяется с концепцией Михаэля Кемпера [9]. Это классический экономико-детерминистский проект, являющийся продолжением «прогрессивизма», связанного в том числе с изучением татарских просветителей на родине. Кемпер использует по отношению к мусульманской мысли Волго-Уралья понятие «дискурс», объединяющее как муфтиев, так и обычных улемов, т. е. речь идёт о безусловном и неминуемом встраивании в европейско-русскую реальность глобального капитализма и секуляризма. Наконец, достаточно сильной является позиция учёных, связывающих татаро-мусульманскую публичную сферу исключительно с «джадидизмом». В этой связи можно отметить И. Гаспринского и его печатный орган «Тарджеман». Эта радикальная (правая) позиция представлена Р. Крюзом, который говорил о предоставлении Российской империей возможности мусульманам участвовать в управлении через их институты (она была раскритикована многими, включая Кемпера, А. Халида, А. Моррисона, Р. Гариповой и др.). Также он пишет: «Джадидисты, как многие колониальные интеллектуалы, заняли ограниченное пространство между колониальной властью и местным обществом. С этой позиции они могли приспособить колониальные идеи для собственных целей, приметив превосходство колонизатора в деле реформирования общества; в то же время они беседовали с колонизатором на его же языке» [9].

Основной вопрос, на который отвечает описываемый научный подход, связан естественностью сформированной «публичной сферы», политическим «статус кво» или навязанностью, а также о том, является ли она «прогрессивной» в смысле соответствия духу, традициям народа. Естественно, несмотря на то, живёт ли община как диаспора или анклав, является ли мусульманское население большинством, оно сильно связано с изменением политической конъюнктуры. Россия создала европейскую империю, защищая локальные права, а татарское население уже интегрировалось в эту систему, организовывая религиозно-ориентированные социальные институты (например, приюты для мусульман) [5, с. 144].

Можно попытаться измерить приоритет социальной вовлеченности татарского населения в жизнь государства в разных подходах, когда факт об отсутствии неравенства и равных возможностей с представителями титульного народа в экономическом смысле, зафиксированный в законах, делается показателем национальной и социальной гармонии. Наибольший акцент на «социализированность» делают отечественные учёные, применявшие марксистскую методологию, а также Р. Крюз, Н. Наганова, А. Халид. Из зарубежных ученых можно выделить М. Кемпера, А. Сальваторе. У Н. Спаннауса «отрицательная» социальность концепции. В целом после завоевания у татар присутствовал только «низовой» горизонтальный тип социальности, выраженный в виде истории «махаллей», социальной истории. В период «джадидизма», татарские лидеры мнения стали задумываться о создании собственных социальных или даже административных институтов. В советское время эти попытки возвращения к социальной субъектности вновь стали оторванными от реальной жизни, некой теорией в самой себе. Таким образом, социализированность для татар – это по факту все большее удаление от коллективных жизненных приоритетов в сторону материальной «объективности» (и индивидуального статуса). Для активации естественной или интеллектуальной публичной сферы необходимы как минимум нейтральность или заинтересованность в этом власти, а как максимум, предоставление прав на оформление национальной и религиозной автономии. Отсутствие поражений в экономических (биологических) и гражданских правах (которые строятся на культурных и религиозных основах) не говорит об удовлетворении базовых коллективных потребностей.

#### **Фильтр второй: «Казанские турки» (восприятие «татарского обновления» в Анатолии)**

Со времени образования Османской империи взгляды татарской элиты были обращены на неё. Многие татарские имамы совершили «переселение» (хиджру) на «обетованные земли», но мало кто достиг большего, чем до этого на родине<sup>11</sup>. Особенно активными взаимоотношения стали в связи с «джадидизмом», так как «бухарское» направление потеряло популярность. Татары не только совершали паломничество через Турцию, во время которого развивали социальные связи и получали образование, но и стали одними из лидеров общественного мнения. Новая волна переселения татарских элит была связана с Октябрьской революцией. Большинство общественных деятелей, переселяясь в Стамбул, не теряло связи с Россией<sup>12</sup>. Они издавали свои книги про соотечественников уже в новых условиях на другом языке. Это была популяризация собственной культуры. Некоторые продолжали культуртрегерскую, просветительскую деятельность, развивая собственную доктрину, сложившуюся на родине. З. Кадыри написал программную статью про хадисы<sup>13</sup>, хотя больше занимался переводами классических исторических сочинений с арабского на турецкий. Абдурашид Ибрагимов

---

<sup>11</sup> Об этом мы более подробно написали в статье Гильмутдинов Д.Р. Российские муллы в Османской империи (1685–1924 гг.) по данным татарских историко-биографических энциклопедий // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2016. Т. 158, кн. 3. – С. 717–732. – (Режим доступа: [https://kpfu.ru/portal/docs/F450385164/158\\_3\\_gum\\_7.pdf](https://kpfu.ru/portal/docs/F450385164/158_3_gum_7.pdf))

<sup>12</sup> Мы изучили этот феномен в статьях «Жан, кан вэ Иман: госманлы империясе вакытлы матбугатында «татар йөзен» чагылдырган төп чаткылар [Душа, кровь и вера: основные элементы, выражающие «татарское лицо» в прессе Османской империи] // Фэнни Татарстан. 2014. № 3. с. 113–121. (Режим доступа: [https://ft.antat.ru/uploads/4273854b786b7833c2-жур\\_№3.pdf](https://ft.antat.ru/uploads/4273854b786b7833c2-жур_№3.pdf))

<sup>13</sup> Ugan Z. K. Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler // Dârülfünûn. İlâhiyât Fakültesi Mecmûası, Teşrîn-i Sâni. 1926. Sene: 1, sayı: 4. s. 132–210.

на рубеже 10–20-х годов XX века стал более «ортодоксальным», вновь перейдя из политического на социальный уровень. Османская империя превратилась в некую площадку, на которую татарские лидеры ровнялись, а иногда и пытались на ней реализоваться. Турецкие интеллектуалы тоже близко воспринимали российских тюрок. Сегодня научные материалы на турецком языке по глубине и подробностям изучения татар Российской империи сопоставимы с англоязычной историографией. В любом случае, как по количеству, так и по качеству эти публикации опережают уровень отечественных исследователей. Речь идёт не о концептуальном измерении, а об изучении наследия личностей крупных общественных деятелей.

По исследовательским материалам заметен водораздел между «джадидами» и эпохой Марджани. Последний критиковался очень мягко. С. Кудайнетов в основном сравнивает взгляды ат-Тафтазани и Марджани. Редко критикует от себя. Например, замечает использование выдуманного хадиса [3, с. 76] о персидском языке как о языке Рая. В целом Марджани в рассматриваемой работе по «усуль фикх» «Хизамату-л-хаваши» рассматривается как защитник ханафитского мазхаба и Абу Ханифы лично, однако в заключении утверждается, что в некоторых моментах он расходился с классическими ханафитскими учеными [3, с. 142].

Еще при жизни Мусы Бигиева мусульманские ученые (Мустафа Сабри и другие) критиковали его работы, хотя на родине она появилась раньше (Мурад-Рамзи ал-Манзалави, Ахмад-Хади Максуди). В 1988 г. М. Гёрмез написал диссертацию о М. Бигиеве. Он, в частности, пишет, что ему как автору «трудно совместить эти слова Мусы Джаруллаха относительно взаимосвязи веры и деяний, перенятые в основном у Мухитдина Араби и близкие к учению *мутазилитов* (курсив автора. – Д. Г.), с утверждением, что насколько бы ни была совершенна вера, он не признает ее за веру, если она не находит отражения в поступках человека... В обосновании этой темы кораническими посылками он выгладит слабее, чем Мустафа Сабри» [8, с. 124]. Далее он пишет, что Саид Нурси соглашался с обвинениями М. Бигиева [8, с. 125]. Довольно подробно турецкими исследователями раскритикован известный «азхаровец» Закир Кадыри Уган. Кадыри уже в 1915 г. говорил о «духе хадисов»<sup>14</sup>. В предисловии к переводу «Футух ал-булдан» ал-Балазури (1955–56 гг.) он писал о своем недоверии к «иснадам» (цепочке передатчиков хадисов). То есть он выступал против движения «Сахи́х», связанного с имамами Бухари и Муслимом, в котором развивалось татарское хадисоведение до эпохи «джадидизма». Еще в 1986 г. Мехмед Эрдоган<sup>15</sup> раскритиковал метод анализа содержания хадисов. Это может быть причиной противоречий хадисов или более серьезных аргументов у противоположного риваята. То есть здесь тоже имеется некая сложившаяся закономерность у мусульман, которой пренебрегает З. Кадыри. В 2004 г. О. Гюнёр<sup>16</sup> подверг анализу его хадисоведческие взгляды. Кадыри принял точку зрения Гольдциера и других востоковедов о ненадежности хадисов. Гюнёр критиковал его сомнения в сахабах, «иснаде» (появилась уже в 40–50-е гг. по хиджре). Кадыри обвиняется в игнорировании системы передачи хадиса (биографий передатчиков, их количества, связи с мазхабом). Критикуется и выбранное направление анализа хадисов по содержанию (специфика логики, опора на разум, противоречия Корану и Сунне). Гюнёр считает, что критика хадисов для фикха и для хадисоведения различается. Критика же по содержанию не сформировалась и была нововведением.

<sup>14</sup> Мәдрәсәләребез (5) // Тормыш. 1915. № 285. 1 б.

<sup>15</sup> Erdoğan Mehmet. *Batınî İnkıta*. – Махачкала: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986. Sayı: 4, s. 415–427.

<sup>16</sup> Güner O. *Zakir Kâdirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi*. – Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004. – S. 65–94.

Необходимо ориентироваться только на методы, оставленные пророком. Таким образом, основные замечания видятся в противоречии со сложившимся богословием и внутримусульманскими методами хадисоведения. Сам же О. Гюнер опирается на Ибн Таймийю и Рашида Риду, а З. Кадыри считает выходцем из Туркестана. Р. Челик в 2022 г. подверг доскональному анализу взгляды Р. Фахретдина в области фикха в монографии «Российское джадидитское движение и понимание фикха Ризаэтдином Фахретдином». Он пишет, что «улу-л-амр» у Фахретдина – это в том числе светские ученые [1, с. 64], а «иджма'» – современный парламент. Также он поддерживает «талфик» (смещение мазхабов). Выступая за новую интерпретацию Корана, он выходит за рамки исламской религии [1, с. 100]. Кроме того, Р. Фахретдин в романе «Салима» выступил с восхвалением шиитов, поддержал «всеохватность божественной милости Бигиева», был за развод по инициативе жены, нежелательность многоженства, за музыку и поэзию, принятие лекарств с харамным содержанием, за использование фото и изображений, за направление закята на нужды медресе, а также одобрил «насах» (отмену) многих аятов, «урф» (обычай) и неограниченный «иджтихад». Все это выводит его за рамки исламской традиции. Взгляды Зыи Камали были подвергнуты всего лишь ограниченной критике в диссертации Р. Суюргулова<sup>17</sup>. Тот не выразил свое отношение к бессмертной душе человека, свободе воли (влияют ли действия человека на его спасение?), а это главные вопросы в исламе. Как и для Бигиева, для него ислам не обладал особой спецификой по сравнению с другими религиями. В данной когорте критиков, на наш взгляд, просматривается отношение мусульманских «схолостов» Нового времени по отношению к сектантским взглядам, навеянными европейским Просвещением.

Итак, в турецкой историографии о татарах-мусульманах нами выделена чётко выраженная линия по критике, «исправлению» перегибов религиозного реформаторства, хотя есть и достаточное количество работ по принятию неизбежности и правильности позиций главных представителей татарского «джадидизма». Именно эту нишу, занимают турецкие коллеги. Её можно назвать научной «публичной сферой», – в этом они видят главную задачу и академичность своей деятельности.

### **Фильтр третий: «Татары–Татарстан» (восприятие в «мире арабов»)**

Известно, что под названием *татары* арабы подразумевали полчища монголов, разрушивших Аббасидский халифат и казнивших халифа. Данное понимание можно перенести и на Татарстан. Этот образ очень четко отражает ментальную отдалённость арабских регионов от понимания специфики истории и культуры тюркского населения Центральной России.

В 1992 г. (второе издание – в 1998 г.) в арабском издании произведения имама ат-Тафтазани «ат-Талвих» его редактор Мухаммад Аднан Дервиш критиковал Марджани за отнесение того к шафиитам, сказав, что Марджани ошибался и руководствовался лишь своим мнением [3, с. 63].

Совсем недавно в Бахрейне было выпущено дореволюционное произведение Ишмухаммеда б. Динмухаммеда с критикой работы Шигабутдина Марджани «Хикматул-балига». Нужно сказать, что «Ишми-ишан» на родине у своих современников почти не оставил хорошую память. Однако редактор арабского издания в вводной статье делает из него героя. Преподаватель Булгарской исламской академии Рашид б. Ибрагим ал-Мурейхи, автор трехтомного исследования по образовательным связям татар за рубежом считает Абу-н-Накиба ат-Тюнтяри (как тот себя называл)

---

<sup>17</sup> Suyargulov R. İdil-Ural bölgesi düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve kelâmî görüşleri. – Ankara: Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012.

несправедливо обиженной фигурой, которая лишь была жертвой плохого отношения к суфизму и ашаризму Шигабутдина Марджани. Автор статьи считает, что большинство в регионе Поволжья и Приуралья были шафиитами-ашаритами, а меньшинство – ханафитами [6, с. 18]. Рашид ал-Мурейхи описывает учителей Абу Накиба в Бухаре, за которых молился Галимджан ал-Баруди. Однако биографию Г. Баруди с критикой бухарской системы образования, написанную Ю. Акчурой, Р. ал-Мурейхи, по-видимому, не читал. Единственная его опора – критика излишества в опровержении Марджани имамов ар-Рази и ат-Тафтазани у Мурад-Рамзи [6, с. 18], а также хорошее мнение о нём у некоторых индийских и бухарских учёных. Основной пафос – отсутствие основания для критики у Марджани классических текстов, объединяющих шафиитский и ханафитский мазхабы. Для арабского ученого это нормально. В 2024 г. он же издал труд Марджани по акыде «Хикмату-л-балига». Здесь он пишет, что критика ашаритов у Марджани была причиной игнорирования Марджани в среде ученых исламского мира [10, с. 5].

В этом же году в Иордании была издана очень подробная монография Мансура Абдульбакья Бухари «Алляма Муса Джарулла и его место между таклидом и иджтихадом». На автора, по-видимому, повлияла другая книга с похожим названием Ахмада Канлидере на турецком языке «Муса Джарулла между старым и новым»<sup>18</sup>. А. Канлидере ограничил богословскую критику лишь цитатами из М. Гермеза, однако арабский автор анализ творчества своего героя провел сам. Кроме того, он же показал тенденцию рассмотрения глазами «арабов». Большая глава посвящена анализу богословских взглядов. Как ни странно, радикальный реформатор Бигиев становится похож на ... Абу-н-Накиба ат-Тюнтяри. Сначала дается биография его учителей в Бухаре и Индии, которые хорошо о нем отзывались [7, с. 225–229]. Опора на разум у Бигиева связывается с «дрейфованием» в сторону ашаритов [7, с. 244].

Таким образом, основные приоритеты двух по факту противоположных богословов совпали – это Коран, сахабы, ум (разум), ашариты, антиваххабизм и суфизм. Здесь мы видим и отделение от традиции Курсави-Марджани. Автор монографии педалирует предпочтение личного размышления (кыяса) над общим консенсусом ученых (иджмой). Последняя связана только с практическими вопросами [7, с. 253]. Более же важными являются теоретические вопросы, вопросы веры. Даже неверующие будут избавлены от ада из-за наличия аргументации [7, с. 262]. Бигиев считал, что надо сместить акценты в богословии со страха наказания на статус тех или иных идей (верные или искаженные). К сожалению, объединение всех монотеистических религий в произведении «Взгляд на верования людей в божественное» автор проигнорировал. «Мы вновь видим здесь схоластику, некую законченную теорию, связанную с функционированием традиционных институтов бухарского образования, которая борется с “буквализмом”». Оппонент Бигиева М. Сабри оказывается лишь беспокоился о том, что Бигиев «сломал» всю науку спекулятивного богословия (калама) [7, с. 263]. Сабри обвиняется в потакании своим страстям и субъективному мнению, борясь с европейской ментальной колонизацией [7, с. 264–266]. Мы видим некие противоречия у автора монографии. Он утверждает, что пост не связан с местом и временем [7, с. 270], но при этом описывает разные регионы, которые «несбалансированы» (му’аддал) по отношению к посту. Как когда-то среднеазиатские улемы запретили читать ночную молитву, потому, что природные условия географической зоны не благоприятны для этого, так и Мансур Абдулбакый считал, что сложности поклонения на отдельной

---

<sup>18</sup> Kanlıdere, Ahmet. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah; Hayatı – Eserleri – Fikirleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

территории нужно облегчать. Оппонентом здесь также объявляется Ш. Марджани [7, с. 280].

Очевидно, арабские шейхи конструируют некую исламскую «телесную» традицию, имеющую отношение к Средней Азии, откуда вышли Бухари, Тирмизи и другие, которая связывается с суфизмом, защитой ислама и т. д. Врагами ее стали некие мусульманские реформаторы, неуважительно относящиеся к мусульманской классике. Описываемые социальные институты, представителями которых стали татарские улемы, в реальности не существовали. Эти ученые также имели к ним очень посредственное отношение. Ближе всего к пониманию Мусы Бигиева и Ишмухаммеда б. Динмухаммеда стояли сами татарские улемы, своей аргументированной критикой и фетвами доказавшие ошибочность оппонентов. Марджани же, на наш взгляд, был лишь против превращения толкования имама ат-Тафтазани в учебник для медресе, который бы формировал сознание целого поколения.

Итак, в немногочисленных трудах о татарском богословском наследии арабы используют традиционный для исламских учений подход, связанный с введением отдельных личностей в стройную классификацию наук и богословско-идеологических групп. Они не понимают специфику татарской богословской школы, присоединяют её к бухарским схоластическим трудам, накшбандийскому тарикату и т. д. Взгляды богословских лидеров мусульман разных локаций, признанных авторитетов Ш. Марджани и М. Сабри обесцениваются. Их оппоненты объявляются одновременно более гибкими и традиционными, а значит более устойчивыми и взвешенными.

### **Заключение**

Историография татарского ислама за рубежом уже стала приобретать некие концептуальные формы. Изучающих его исследователей можно перечислить поименно – их не так уж много. Однако они уже сформировали некий образ, методологию изучения истории и культуры татар. В статье мы сознательно не упоминали татарских ученых, которых достаточно много, но они, как правило, предлагают описательные работы, рассматривают мусульманское наследие в русле советского «просветительства», политической борьбы за равенство и государственность. Татарское исламоведение ещё не вышло на уровень критического анализа исламских доктрин и мировоззрения, сконцентрировавшись в реформаторских тенденциях и истории «джадидизма».

В России изучению татарского ислама, особенно в концептуальном формате, не уделено нужного внимания. Статьи об исламе на Волге характеризуются описательностью и отрывочностью. Для примера можно взять две статьи довольно известных тюркологов и исламоведов Михаила Мейера<sup>19</sup> и Алексея Старостина [10] про Абдурашида Ибрагимова. Обе публикации были вызваны некой настороженностью в связи с международной активностью и «панисламистскими» взглядами татарского общественного деятеля.

Мы не взяли намечающуюся японскую модель изучения ислама на территории России, которая почти сформировалась. Недавно стали проявлять интерес к исламу в России индонезийцы. Можно поприветствовать статьи единоверцев из разных регионов России и стран СНГ, изучающих общую историю и контакты [2]. В любом случае, собрав разные образы реальности мы приближаемся к истине.

### **Литература**

1. Гермез, М. Муса Джаруллах Бигиев / М. Гермез. – Казань, 2009. 167 с.

---

<sup>19</sup> Meyer M. An islamic perspective in Russian public opinion: The Russian Tatar Thinker Abdurrashid Ibrahim (1857–1944) // Archiv Orientalni. 2012. Vol. 80, no. 2, P. 259–272.

2. Кемпер, М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. / М. Кемпер. – Казань: Российский исламский университет, 2008. – 656 с.
3. Старостин, А. Н. «Панисламистские» нарративы в произведениях Абдурашида Ибрагимова (1857–1944) / А. Н. Старостин // Новый исторический вестник. 2025. № 1 (83). – С. 131–149.
4. Spannaus, N. *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism* / N. Spannaus – New York: Oxford University Press, 2019. – 344 p.
5. Tuna, M. *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914.* / M. Tuna. – Cambridge: University Press, 2015. – 271 p.
6. Davronov, Xolbek Zokir o'g'li. The life of traveler Abdurashid Ibrahim and description of the cities of modern Uzbekistan in his work “The world of Islam” / Xolbek Zokir o'g'li Davronov // International Multidisciplinary Journal for Research & Development. 2023. № 10 (12). Pp. 265–270.
7. Çelik, R. *Rusya Cedîd Hareketi ve Rızaeddin B. Fahreddin'in Fıkıh Anlayışı* / R. Çelik – Ankara: Kitabe Yayınları, 2022. – 185 p.
8. Kudaynetov? S. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin usûl-i fıkıh anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ġavâşî adlı eseri bağlamında,* / S. Kudaynetov Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008. – 155 p.
9. Ат-Тюнтяри ал-Казани ал-‘Алляма Аби-н-Накыб Ишмухаммад б. Динмухаммад. *Исбах ал-мисбах (Хашия ‘аля шарх ал-‘акаид ан-насафия ли-л-имам Са’д ад-Дин ат-Тафтазани) (Свечение фонаря (Комментарии на толкование «Акаид ан-Насафия»)).* – Бахрейн, 2024. – 295 с. (на арабском языке)
10. Ал-Марджани ал-Казани ал-имам Шихаб ад-Дин Харун б. Баха ад-Дин. *Хикмат ал-балига ал-джанния фи шарх ал-‘акаид ал-ханафия.* – Бахрейн, 2024. – 559 с. (на араб. яз.)
11. Бухари Мансур Абдулбақы. *Ал-‘Алляма Муса Джарулла ва мауқыфуху мин ат-таклид ва-л-иджтихад (Алляма Муса Джарулла и его позиция от следования и поиска).* – Амман, 2024. – 359 с. (на араб. яз.)

## References

1. Germez M. *Musa Dzharullakh Bigiev.* Kazan', 2009. 167 s.
2. Kemper M. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane (1789–1889). Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom.* Kazan': Rossiiskii islamskii universitet, 2008. 656 s.
3. Starostin A. N. «*Panislamistskie*» *narrativy v proizvedeniyakh Abdurashida Ibragimova (1857–1944)* // *Novyi istoricheskii vestnik.* 2025. 1 (83). S. 131–149.
4. Spannaus N. *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism,* New York, Oxford University Press, 2019, 344 pp.
5. Tuna M. *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914,* Cambridge University Press, 2015. 271 p.
6. Davronov Xolbek Zokir o'g'li. *The life of traveler Abdurashid Ibrahim and description of the cities of modern Uzbekistan in his work “The world of Islam”* // *International Multidisciplinary Journal for Research & Development.* 2023. № 10 (12).
7. Çelik R. *Rusya Cedîd Hareketi ve Rızaeddin B. Fahreddin'in Fıkıh Anlayışı.* Ankara: Kitabe Yayınları. 2022. 185 s.
8. Kudaynetov S. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin usûl-i fıkıh anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ġavâşî adlı eseri bağlamında,* Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008. 155 s.
9. At-Tyuntiyari al-Kazani al-‘Allyama Abi-n-Nakyb Ishmukhammad b. Dinmukhammad. *Isbakh al-misbakh (Khashiya ‘alya sharkh al-‘akaid an-nasafiya li-l-imam Sa’d ad-Din at-Taftazani).* Bakhrein. 2024. 295 s. (na arabskom yazыke)

10. Al-Mardzhani al-Kazani al-imam Shihab ad-Din Harun b. Baha ad-Din. *Hikmat al-baliga al-dzhannija fi sharh al-'akaid al-hanafija*. Bahrejn. 2024. 559 s. (na arabskom jazyke)

11. Bukhari Mansur Abdulbaky. *Al-'Allyama Musa Dzharulla va maukyfukhu min at-taklid va-l-idzhtikhad*. 'Amman. 2024. 359 s. (na arabskom yazyke)