



«Истимдад» и «карамат» в народном и книжном исламе: локальная рецепция на примере работы Р. Фахреддина

Е.Н. Хамидов^{1а}, А.А. Карибуллин^{2б}, И.Ф. Шафиков^{3с}

¹ Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

² Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация

³ Независимый исследователь, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9718-965X>, e-mail: ibnnafris@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4656-8625>, e-mail: karibn@mail.ru

^сORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6091-6366>, e-mail: nur_ad_din@mail.ru

Резюме: Статья посвящена проблеме восприятия и интерпретации форм мусульманского мистицизма различными слоями мусульманского населения Волго-Уральского региона на примере работы Р. Фахреддина «Истимдад и карамат». В подавляющем большинстве случаев мистицизм и эзотерические практики в исламе так или иначе связаны с суфизмом. И, возможно, именно эта связь является причиной того, что разные социальные слои воспринимают данные практики по-разному. Главный вопрос исследования заключается в том, как жители Поволжья и Приуралья воспринимали и проецировали мусульманский мистицизм в конце XIX и начале XX века, так как именно в этот период широкую популярность обретает «джадидитское» направление. Это также актуально в связи с тем, что Р. Фахреддин был значимой фигурой джадидитского движения. Через данную рецепцию можно также увидеть взгляды богослова на суфизм в целом и интеллектуальное влияние реформаторского направления на осмысление (рационализацию) мистических элементов в тасаввуфе.

Ключевые слова: Р. Фахреддин; ислам; суфизм; рационализм; богословие; народный ислам

Для цитирования: Хамидов Е.Н., Карибуллин А.А., Шафиков И.Ф. «Истимдад» и «карамат» в народном и книжном исламе: локальная рецепция на примере работы Р. Фахреддина. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(2):358–376. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-358-376



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



“Istimdad” and “karamat” in popular and literary Islam: local reception on the example of the work of R. Fakhreddin

E.N. Khamidov^{1a}, A.A. Karibullin^{2b}, I.F. Shafikov^{3c}

¹*Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation*

²*Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation*

³*Independent researcher, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9718-965X>, e-mail: ibnnafis@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4656-8625>, e-mail: karibn@mail.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6091-6366>, e-mail: nur_ad_din@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the problem of perception and interpretation of forms of Muslim mysticism among various strata of the Muslim population of the Volga-Ural region using the example of R. Fakhreddin's work “Istimdad and Karamat”. In the overwhelming majority of cases, mysticism or esoteric practices in Islam are somehow connected with Sufism. And perhaps this connection is the reason why different social strata perceive these practices differently. The main question of the study is how the inhabitants of the Volga and Ural regions perceived and projected Muslim mysticism in the late 19th and early 20th centuries, since it was during this period that the “Jadid” movement gained wide popularity. This also becomes relevant due to the fact that Rizaeddin Fakhreddin was a significant figure in the Jadid movement. Through this reception one can also see the theologian's views on Sufism in general and the intellectual influence of the reformist direction on the understanding (rationalization) of mystical elements in tasawwuf.

Keywords: R. Fakhreddin; Islam; Sufism; rationalism; theology; folk Islam

For citation: Khamidov E.N., Karibullin A.A., Shafikov I.F. “Istimdad” and “karamat” in popular and literary Islam: local reception on the example of the work of R. Fakhreddin. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(2):358–376. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-358-376

Введение

Религиозное сознание и его проявления как в историческом, так и в современном контексте неизменно привлекают внимание исследователей. Одним из значимых аспектов данного феномена является вера в «святых» или приближенных к Богу лиц, известных как «друзья Аллаха», а также стремление к получению их покровительства. В числе наиболее значимых исследований в этой области можно выделить работы таких авторов, как А.Т. Сибгатуллина



[1], А.В. Сызранов [2], Ю.Н. Гусева [3], Р.К. Уразманова [4], А.К. Идиатуллово [5], Е.Н. Хамидов и И.Ф. Шафиков [6]. Однако повседневное восприятие данного явления зачастую оставалось вне поля зрения ученых. Сложность обозначенной проблемы начинается уже в различии понимания, казалось бы, общепризнанных терминов. Даже такое ключевое понятие, как «суфизм», может интерпретироваться по-разному (в том числе в рамках дискуссий о его правильной интерпретации внутри мусульманской традиции). Это связано с тем, что любая религия, включая ислам, имеет две формы проявления – «книжную» и «практическую». «Книжный» ислам представляет собой идеальную теорию, основанную на Священном Писании и Сунне, тогда как «практический» ислам существует в виде традиций и реальных практик [7, с. 94]. Именно о последнем мы можем говорить как о «народном» исламе, который часто противопоставляется «чистому» исламу. «Народный» ислам формируется как синкретизм народных (включая доисламские) традиций и обычаев с «книжным» исламом. Обыватели воспринимают «книжные» формы ислама как нечто теоретическое и интеллектуальное, в то время как «народный» ислам ближе к народным верованиям, которые кажутся более привычными и родными среди масс. В этом контексте предпочтение отдается архаичным народным верованиям, а не более поздним культурным наслоениям [7, с. 95]. Основная категория, обозначающая «святого» в широком смысле, – это «вали» или «аулийа’» (от араб. – «друзья Бога/близкие к Нему»). «Аулийа’» существуют вне времени, как в настоящем, так и в прошлом. Для практики почитания «аулийа’» не имеет значения, связана ли личность «святого» с «указным» духовенством или с «тарикатом»¹. Основным признаком «аулийа’» является «карамат» (араб. «чудо»), который может проявляться как у живых, так и у почивших аулийа’. Отличить суфизм от «нормативного» ислама сложно не только обывателям, но и специалистам. Если рассматривать суфизм с точки зрения стороннего наблюдателя, его можно охарактеризовать как мистико-аскетическое течение в исламе, где под «мистикой» подразумевается возможность нерационального познания Бога, а под «аскетизмом» –

¹ Тарикат (тарика) – метод мистического познания Истины. В значении «путь» (тарик) встречается в Коране (46:29/30). В историческом аспекте тарикат как технический термин суфизма претерпел значительную эволюцию. [8, с. 224].



«духовная гимнастика». Эти категории, однако, не представляют интереса для обывателей, поэтому индикаторами принадлежности к суфизму служат более «осязаемые» понятия. Как уже упоминалось, главным показателем причастности к традиции является наличие «карамата» (чуда) [9, с. 206]. Суфийский путь зачастую представлялся в виде ступеней из трех или четырех уровней. Первая ступень – это шариат, вторая – это тарикат, и третья – хакыкат. Лишь тем из людей, кто достиг ступени «хакыкат», может быть дарован доступ к «карамату» и «истимдаду».

Если с понятием «карамат» (араб. карама) более или менее ясно (это изменение или временная остановка действий законов мироздания, установленных Всевышним), то «истимдад» – это один из самых дискуссионных концептов, являющихся наиболее частой причиной нападков и критики в адрес представителей суфизма.

Само по себе понятие «истимдад» может выступать синонимом для более распространенного термина «истигаса», который, в свою очередь, зачастую отождествляют с «тавассулем». В широком смысле «истимдад» – это испрашивание помощи у уже почившего человека с надеждой на удовлетворение своих чаяний и нужд [10, с. 321]. Классическая ханафитская литература выделяет четыре варианта трактовки этого понятия:

1. Как полный синоним «тавассуля», когда человек говорит: «О Аллах, прошу Тебя посредством такого-то человека (или «посредством баракята такого-то...»), исполни это мое дело».

2. Как синонимичное понятию «табаррук», когда человек произносит: «Йа Мухаммад – о Мухаммад», желая показать свою любовь и связь с этим благословенным именем.

3. Также «истимдад» может пониматься как получение духовных благ от могил «святых людей», когда человек сидит рядом с могилой, но не просит ничего у обитателя могилы.

4. И, наконец, когда, находясь рядом с могилой праведного человека, верующий просит его обратиться к Аллаху для исполнения своей нужды.

Существует огромное количество свидетельств, которые передаются от ученых и праведников, испытавших состояние «кашф» с помощью



«истимдад» (то есть получивших духовные блага) от душ святых людей. Они приведены в их работах и хорошо известны, так что нет необходимости цитировать эти сообщения [11].

Статья Р. Фахреддина «Истимдад и карамат»

В рамках вышесказанного крайне примечательной является статья в двадцатом выпуске журнала «Ислам мажэләсе», вышедшего в свет в сентябре 1926 года. В рубрике «О вопросах религии» (Дини мас'алә хақында) опубликована статья, взятая из сочинения под названием «Истимдад и карамат» за авторством Р. Фахреддина (1859–1936). В статье Риза казый пишет об «инструментах», которые помогут желающим достичь хақыката – истины.

Первым инструментом автор называет разум ('акль/акыл), аргументируя это тем, что именно он является ключевым для построения причинно-следственных связей при анализе событий. Мысль или мнение, не соответствующие критериям «'акль», должны быть отвергнуты. При этом Фахреддин уточняет, что не каждый разум годен для исследовательской работы и что разум должен быть здоров («'акль салым»).

«Разум». Инструментом, способным исследовать причины и следствия событий и существующие связи между следствиями и причинами, является «разум»².

Люди и события, нацеленные на достижение истины, должны следовать этому методу и советам. Любая вера и любое кредо (вероубеждение), если противоречат этому методу (разуму), должны быть отвергнуты.

Стоит подчеркнуть, что разум не может быть однородным. Подобно тому, как есть здоровый разум ('акль салым), есть и больной разум ('акль сакым). Они ведут дела по-своему. Тем не менее два разных «разума» отличаются друг от друга и не смешиваются друг с другом. В связи с чем знать об этом и разделять их не представляет сложности. По этой причине правильному «разуму» ('акль салым) надлежит давать советы и следовать его наставлениям. В этом – здоровье, спасение и победа.

² Здесь и далее курсивом выделен перевод Хамидова Е.Н., Карибуллина А.А. на русский язык оригинального текста Р. Фахреддина, опубликованного в журнале «Ислам мажэләсе» [12, с. 688–692].



*«Служи разуму в своей верности,
Если ты бдителен и понимаешь.
Разум тебе теперь слуга!
Разум подобен горящему огню.
Используй его пока он горит,
Во время здорового времяпрепровождения необходимо пользоваться разумом».*

«Разум» – это великая милость и благодать от Аллаха, дарованная людям по Его благоволению. Вся его заслуга – умение различать хорошее и плохое, правильное и ложное. Уважение к разуму и его использование особенно обязательны для исламской уммы, потому что среди религиозных книг есть одно произведение, придающее большое значение разуму, рассказывающее о каждой Сунне, свидетельствующее о ней и осуждающее ее, – это досточтимый Коран. Об этом нет необходимости много говорить, приводя примеры и свидетельства. На какой бы странице вы ни открыли Священный Коран, любой человек может прочесть, что место «разума» всегда окажется на самом высоком уровне, будь то в прямом или в переносном смысле. Если человек, стоящий в первых рядах европейской философии и христианского мира, скажет: «Вера не соотносится с разумом, она не соответствует разуму, но я уверовал, я верю», то эти высказывания претят исламу. Если для того, чтобы стать христианином, нет необходимости использовать «разум», например, как доверяются больные врачам или слепые зрячим, то для того, чтобы быть мусульманином, необходимо использовать «разум». Если для христианского философа объединение [понятия] «единобожие» и «троица» [все еще] остается тайной, то для любого мусульманина это тайной не является. Один из ученых-мыслителей Мухаммад Абдо ('Абдух) по этому поводу пишет: «Основой, на которой строится ислам, является разум, используемый для рассуждения и изыскания, выступающий средством [для достижения] истинной веры. После того, как [некое] суждение оценит «разум», ему нельзя будет противиться или отказаться. Вот оценка людей Сунны³ относительно разума: Говорят, что если человек, не будучи не удовлетворенным доводами кого-либо, старается найти истину и по

³ Ахль ас-Сунна – в понимании М. Абдо, это ашариты и матуридиты в акыде и представители четырех мазхабов в фикхе [13, с. 31].



мере своих сил обращается к «разуму», но умирает, не достигнув своей цели, то он обретет благоденствие благодаря использованию «разума»⁴.

В словах, возводимых Абу-Ханифе, «разум» занимает высокое место: «Нет оправдания тому, кто обладает разумом и не познает Всевышнего Аллаха». Во всяком случае нет ничего плохого в том, кто не знает, что такое «разум», подобно тому, как европейские народы говорят, что гипотеза и опыт – это научная истина. А также как нет вреда по причине бессилия человека в познании истинного разума, в его утверждении некатегоричных доводов в качестве «разума» [12, с. 688–689].

Вторым Риза казый упоминает «научный и аналитический метод» (бахс ва тафтиш), поясняя, что под этим подразумевается апелляция к разуму как критерию объективности/ «правильности».

Хотя «научно-аналитический метод» рассматривается как помощь «разума» в ясном рассмотрении, на самом деле это то, что помогает разуму в различении правильного и неправильного. Пример: услышав какое-либо сообщение, рекомендуется проверить его «разумность». И только после этого можно исследовать упомянутое сообщение [тему]. В этом и заключается «научно-аналитический» метод [12, с. 689].

Третий инструмент – это «дискуссия и коллегиальное обсуждение» (музакара ва муназара). Этот инструмент он описывает как профилактику однобокости и умение посмотреть на проблему с разных сторон.

«Дискуссия и коллегиальное обсуждение». Для объективного рассмотрения и представления какого-либо вопроса необходимо взвесить на весах «дискуссии и коллегиальные обсуждения», чтобы избежать возможных сомнений в пользе или во вреде [обсуждаемого вопроса]. Несомненно, это единственный путь к достижению «истины» (хакыката). Даже если у «дискуссии и коллегиального обсуждения» много условий и норм, если целью является выявление истины самой по себе как вами, так и вашим собеседником, то, пусть не все разногласия получится разрешить, но по большей части вы придете к консенсусу. В любом случае при «дискуссии и коллегиальном обсуждении» необходимо уважать мнение оппонента, находящегося на противоположной стороне, хорошо и внимательно выслушать его слова. Это верный путь в достижении

⁴ Цитата из книги М. Абдо «Ислам и христиане».



истины. Если даже у оппонента будут неправильные мысли и суждения, не стоит проявлять неуважения к ним.

Оппонент, стоящий перед тобой, не твой личный враг, а твой попутчик в поисках истины. А к таким близким людям не подобает проявлять неуважения! Можно ли достичь истины, оставив данный принцип? [12, с. 690]

Четвертый инструмент – «нравственная отвага».

Под своеобразной «моральной», или «нравственной», отвагой Р. Фахреддин подразумевает умение признавать свои ошибки.

«Нравственная отвага» заключается в способности признать ошибочность своего суждения и действия. И хотя есть много тех, кто указывает на чью-либо ошибку, аргументируя это «религиозным мотивом», например: «Я говорю ради Аллаха», однако очень мало тех, кто указывает на свою ошибку. Впрочем, это дело является не только препятствующим в достижении «истины», но и очень сильной помехой на этом пути. Поэтому те, кто пытается достичь истины, должны уметь признавать свои ошибки, благодарить тех, кто сообщает им об этом, и идти проверенным путем [12, с. 691].

Пятый инструмент – хладнокровие и стойкость («матанат» (араб. матана)).

«Матанат» – это умение сохранять хладнокровие в ответ на неприятные слова вашего собеседника.

«Самообладание» означает хладнокровие и стойкость. Если какой-либо человек будет говорить слова, которые противоречат вашим взглядам, и будет их критиковать, ваша задача не отвечать на это гневными выпадами, а наоборот, следуя аяту Священного Корана «У вас – своя религия, а у меня – своя», надо проявить мягкость и снисходительность не выходя за рамки приличия.

Если все-таки завязался спор, то ваша задача внимательно выслушать слова оппонента, после чего действовать согласно этикету дискуссии, а также в соответствии с благородным правилом «И дискутируй с ними наилучшим образом». Если ваш оппонент пытается умышленно вывести вас из себя и достигает в этом успеха, то это будет нарушением принципа «самообладания». Дойти до «истины» такими путями невозможно. Таким образом вы не только



не сможете достичь истины, но и, утратив самообладание, окажетесь побежденным в споре [12, с. 691].

Шестой инструмент – опора на «далили / доводы». В этом пункте Риза казий сетует на то, что мусульмане в последнее время отошли от норм, практиковавшихся праведными предками (*ас-саляф ас-салихин*), которые в своих умозаклчениях опирались на Коран и Сунну и завещали, что если вдруг выяснится, что их слова идут вразрез со священным преданием, то последнему отдается приоритет («эгэр дэ безнең суземез Көръян вә хәдисләргә хилаф кылса, безнең сүземезне ташлагыз, игътибар итмәгез!») [12, с. 692].

Для достижения «истины» необходимо руководствоваться «доводами» (доказательствами). В последнее время исламский мир переживает события, аналогичные периоду исчезновения «ас-саляф ас-салихин» (праведных предшественников), когда во главу угла ставили не «довод», а апелляцию к авторитету, который для каждой группы был своим, что стало одной из основных причин разделения на различные группы и течения. Однако это противоречит идеям основателей мазхабов (школ).

Они наставляли: «Не следуйте за нами, не зная наших доводов», и если наши доводы противоречат Корану и хадисам, то отбросьте их и не обращайтесь на них внимания. Следовать традициям и примеру великих людей – это правильно. Но это правильно только при условии, что это не противоречит логическим и шариатским доводам. Не проверять, не судить и не подвергать проверке «доводы», приведенные другими, игнорировать их только потому, что они противоречат словам или действиям имама или великого человека, которого он считает хорошим, не приведет к «истине» [12, с. 692].

И заключительным пунктом Фахреддин называет «хорошее воспитание». Без воспитания, говорит автор, достичь хакыката – истины – невозможно.

Человек, не получивший правильного воспитания, не сможет достичь «истины». На пути достижения истины вы, безусловно, столкнетесь с препятствиями, но если к тому же у вас нет хорошего воспитания, то количество препятствий увеличится в десятки и в сотни раз [12, с. 692].



В поисках скрытого смысла...

Концепты «истимдад» и «карамат» занимают одно из центральных мест в дискурсе о взаимодействии «книжного» и «народного» ислама, отражая сложную динамику между «нормативной теологией», основанной на Коране и Сунне, и повседневными религиозными практиками, укорененными в локальных традициях. Анализ статьи Ризы Фахреддина «Истимдад и карамат», опубликованной в двадцатом выпуске журнала «Ислам маджаллясе» в сентябре 1926 года, предоставляет уникальную возможность исследовать локальную рецепцию этих понятий в контексте татарской интеллектуальной традиции начала XX века. Фахреддин как один из выдающихся ханафитских богослов, кади и представитель джадидизма предлагает систематический подход к достижению истины (хакыкат), выделяя семь ключевых инструментов: разум ('акль салим), научный и аналитический метод, дискуссию и коллегиальное обсуждение, нравственную отвагу, хладнокровие и стойкость, опору на шариатские доводы и хорошее воспитание. С нашей точки зрения, эти принципы не только способствуют постижению истины, но и служат мостом между теоретическим и практическим измерениями ислама, а также между «книжным» и «народным» пластами религиозного сознания.

Особое внимание Фахреддин уделяет роли разума ('акль), в очередной раз подчеркивая его особый статус в рамках исламской традиции. В отличие от некоторых упоминаемых Риза казыем западных философских течений, где вера нередко противопоставляется разуму, в исламе, согласно Фахреддину, разум выступает необходимым условием для достижения «истинной веры». Эта позиция перекликается с идеями таких мыслителей, как Мухаммад Абдо, который утверждал, что разум является основой для рассуждений и изысканий, ведущих к «истинной вере». К тому же Риза казый был учеником Дж. аль-Афгани (1838–1897), то есть фактически входил в плеяду ученых, которые в рамках популярных в тот период идей модерна (реформаторства) преследовали цель – объяснить религиозные сюжеты и понятия сквозь призму разума, рациональными методами. Отдельно нужно отметить, что Фахреддин акцентирует внимание на различии между «здоровым» разумом ('акль салим) и «больным» разумом ('акль сакым), подчеркивая, что только первый



способен служить надежным инструментом для анализа причинно-следственных связей и объективного осмысления религиозных и мирских явлений. Ссылаясь на Коран, автор подчеркивает, что разум занимает высокое место в священном тексте, будь то в прямом или переносном смысле, что делает его использование обязательным для исламской уммы. Другими словами, мы можем смело утверждать, что Фахреддин определяет разум как основу всей исламской эпистемологии. Но вместе с этим Риза казый не ограничивается только разумом, упоминая и другие инструменты, которые формируют целостную методологию, направленную на преодоление субъективизма и интеллектуальной однобокости. В частности, *научный и аналитический метод* рассматривается как вспомогательный инструмент разума, позволяющий проверять «разумность» полученных сведений и пытаться объективно оценивать их достоверность. Также *дискуссия и коллегиальное обсуждение* подчеркивают важность диалога и уважения к мнению оппонента, что должно уберечь от догматизма и способствовать достижению консенсуса в поиске истины. *Нравственная отвага* выделяется как способность признавать свои ошибки, что, по мнению Фахреддина, является редким, но необходимым качеством на пути к истине. *Хладнокровие и стойкость* призывают к сдержанности и этичному поведению даже в условиях спора, что соответствует кораническому принципу «Ведите спор с людьми Писания наилучшим образом» [14, с. 401]. При этом как ключевой и основной критерий Риза казый выделяет опору на *шариатские доводы*, подчеркивая приоритет Корана и Сунны над любыми человеческими суждениями, что согласуется с наставлениями праведных предшественников (ас-саляф ас-салихин) и основателей мазхабов. Наконец, *хорошее воспитание* рассматривается как основа, без которой преодоление препятствий на пути к истине становится практически невозможным. Суммируя все вышесказанное, мы можем говорить о полноценной методологии достижения истины.

В контексте «истимдада» и «карамата» мы можем интерпретировать подход Фахреддина как стремление к рационализации и легитимации этих концептов в рамках ханафитской (или «общемусульманской») традиции. Если «карамат» как чудо, изменяющее или временно останавливающее дей-



ствие законов мироздания, относительно понятно и принимается как признак «святости» «аулийа'» (друзей Аллаха), то «истимдад» остается дискуссионным и многогранным понятием. Различные трактовки «истимдада» – от синонимии с «тавассулем» и «табарруком» до «испрашивания духовных благ у могил праведников» – отражают сложность и неоднозначность этой практики, которая вызывала и продолжает вызывать критику на протяжении веков. Возможно, публикуя статью под данным заголовком, Фахреддин, опираясь на разум и шариатские доводы, хотел обосновать легитимность «истимдада», ссылаясь на опыт праведников и ученых, переживших состояние «кашф» (духовного озарения). В этом случае Фахреддин пытается интеллектуально осмыслить суфийскую традицию, что, в принципе, является характерным для некоторых представителей татарского богословского наследия того времени.

Заключение

Вопрос о том, какие именно взгляды разделяет Риза Фахреддин, все еще остается предметом научных дискуссий. Одни исследователи воспринимают его как представителя «саляфизма» или даже ваххабизма, указывая на его критику некоторых практик «народного ислама» [15]. Другие, напротив, видят в нем сторонника суфизма, подчеркивая его интерес к «мистическим» аспектам веры [16, с. 133–139]. Знакомство с его статьей «Истимдад ва карамат» позволяет в некоторой степени переосмыслить восприятие суфизма Фахреддином и трактовку понятия «хакыкат». Можно предположить, что в данном случае речь идет не о «хакыкате», но об «истине» в научном или даже академическом смысле этого слова. Но сам факт того, что Риза казый помещает заметку про истину в сочинение об «истимдад и карамат», которые имеют явно «мистическую» коннотацию, позволяет нам говорить о том, что «хакыкат» в данном случае подразумевается, в том числе, и в суфийском понимании, или, как минимум, указывает на возможное переплетение этих двух подходов. Вместе с тем в ряде других работ Фахреддин выражает скептиче-



ское отношение к суфизму⁵, особенно к практике обращения за помощью к почившим обладателям «карамата» [19, с. 42]. Объяснение этого кажущегося противоречия может заключаться в том, что Фахреддин, будучи представителем джадидского движения, стремился осмыслить суфийские концепты через призму разума и рациональности, что характерно для «реформаторских» тенденций в исламе начала XX века. Например, Д.А. Шагавиев отмечает, что представители «джадидизма» были близки к представителям обновленческого «салафизма» и имеют схожие параллели, но в то же время были далеки от салафитов-буквалистов, в особенности от современного салафизма [20 с. 27]. Как мыслитель, он, вероятно, пытался примирить «мистические» элементы «народного ислама» с «нормативной теологией», основанной на Коране и Сунне. Учитывая, что статья «Истимдад ва карамат» была написана в более поздний период его жизни, можно предположить и эволюцию его взглядов: с возрастом Фахреддин, возможно, стал более терпимым к суфизму и народным практикам, признавая их значимость для религиозного сознания масс. Альтернативное объяснение заключается в популяризаторском подходе: анализ исламской периодики того времени показывает, что авторы нередко использовали привлекательные заголовки и термины, связанные с народным исламом, чтобы заинтересовать широкую аудиторию. К тому же журнал «Ислам мэджэллэсе» учрежден уже в советский период (1924–1928) и выпускался в течение четырех лет. Исследователи татарской периодики того периода подчеркивают, что основной целью данного журнала является раскрытие содержания ислама в неразрывной связи с наукой и общественной жизнью, а также воспитание подрастающего поколения в духе ислама [21, с. 51]. Даже в самой цели журнала подчеркивается задача осмысления ислама через разум. Однако в суфийской традиции разум не является основным инструментом в познании или в достижении истины. Но при этом важно учитывать, что после Октябрьской революции татарская периодика претерпела серьезные измене-

⁵ В национальном музее Республики Татарстан имеется фонд Р. Фахреддина, в котором хранятся чётки, которые якобы принадлежали ему [17 с. 118]. Хотя в своем труде «Жәвамигуль-Кәлим шәрехе» [18, с. 105] он довольно критично относится к тасбихам и тахлилям (и всякого рода такой атрибутике). Возможно, в конце своей жизни он начал использовать данный атрибут в своей богослужбной практике. Если это так, то это также может свидетельствовать о трансформации религиозных взглядов Р. Фахреддина.



ния и полное обновление её характера [21, с. 7]. И как следствие, периодика периода ранних Советов начинает уделять большее внимание разуму, пытаюсь «рационализировать» религиозную составляющую (возможно, преследуя цель – отдалить людей от «духовности»). Суфизм же, будучи одной из наиболее популярных форм «народного ислама», мог послужить таким притягательным элементом, что и побудило Фахреддина озаглавить свою работу терминами «истимдад» и «карамат».

Несомненно то, что работа Ризы Фахреддина представляет собой значимый вклад в осмысление взаимодействия «книжного» и «народного» ислама. Его методология, основанная на разуме, критическом анализе, обязательной апелляции к шариатским доводам и этическим принципам, позволяет не только объяснить феномен «истимдада» и «карамата» в локальном контексте, но и предложить универсальный подход к постижению истины. Фахреддин демонстрирует стремление к балансу между теорией и практикой, разумом и верой, а также между нормативным и народным измерениями ислама. Его взгляды, несмотря на противоречивые интерпретации, отражают сложность религиозного сознания в условиях культурного и интеллектуального синтеза, характерного для татарской традиции начала XX века. Таким образом, статья «Истимдад ва карамат» остается актуальной для современных исследований, что подчеркивает необходимость междисциплинарного подхода к изучению исламской духовности и ее локальных проявлений.

Литература

1. Сибгатуллина А.Т. Суфийские тарика среди тюркских народов. *Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»)*. Ч. 1. Астрахань: Астраханский гос. педагог. ин-т им. С.М. Кирова; 1995. С. 84–86.
2. Сызранов А.В. «Народный» ислам в Нижнем Поволжье: региональный вариант религиозного синкретизма. *Вестник Евразии.* 2007;3:163–180.
3. Гусева Ю.Н. Суфийские братства, «Бродячие муллы» и «Святые места» Среднего Поволжья в 1950–1960-е годы как проявления «Неофициального ислама». *Исламоведение.* 2013;2:36–43.



4. Уразманова Р.К., Габдрахманова Г.Ф., Завгарова Ф.Х., Мухаметзянова А.Р. *Мусульманский культ святых у татар: образы и смыслы*. Уразманова Р.К., Габдрахманова Г.Ф. (ред.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2014. 168 с.
5. Идиатуллов А.К. «Священные» объекты татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья. *Вестник Томского государственного университета. История*. 2018;52:89–94.
6. Шафиков И.Ф., Хамидов Е.Н. «Суфизм» и «народный ислам»: дискурс и восприятие в конце XIX – начале XX вв. *Историческая этнология*. 2023;8(1):33–46. DOI: 10.22378/he.2023-8-1.33-46
7. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: очерки истории и культуры*. М.: ИВ РАН; 2018. 456 с.
8. Акимушкин О.Ф. Тарика. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1991. С. 224–225.
9. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пригарина Н.И., Рапопорт А.С. (пер. с англ.). 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра»; 2012. 536 с.
10. Ethem Sebecioglu. *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sozlugu*. Istanbul: Anka Yayinlari; 2004. 741 s.
11. *Истигаса: важность правильного определения этого понятия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azan.ru/maqalat/read/istigasa-vazhnost-pravilnogo-opredeleniya-etogo-ponyatiya-10929> (дата обращения: 10.11.2024).
12. Фәхретдин Р. Карамәт вә истимдәд. *Ислам мәжәлләсе*. 1926;50:688–692.
13. Шагавиев Д.А. *Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.): Курс лекций*. Казань: Болгарская исламская академия; 2018. 168 с.
14. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2019. 700 с.
15. Батров Р. *Кем был Риза Фахретдин – ваххабитом или коранитом?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kam.business-gazeta.ru/blog/378114> (дата обращения: 10.02.2025).



16. Карибуллин А.А. Ризаетдин Фахретдин и Зайнулла Расулев: к проблеме осмысления «суфизма» – религиозно-философского учения в исламе. *Религиоведение*. 2014;3:133–139.

17. Ризаэддин Фәхреддин: *Кәгазь өстендә калган исем – бетмәс гомердер = Ризаэддин Фәхреддин: Жизнь длиною в вечность*. Гыймранова Д.Г., Гобәйдуллин Л.И., Миңнуллин Р.Х. (төз.-авт.). Казан: Рухият; 2014. 148 б.

18. Ризаэддин бине Фәхреддин. *Жәвәми' аль-кәлим шәрхе*. Оренбург: Вакът; 1911. 552 б.

19. *Риза казый фәтваләре*. Гайнетдинов А.М. (төз.). Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих институты; 2019. 108 б.

20. Шагавиев Д.А. Элементы доктрины салафизма в трудах татарских богословов начала XX вв. *Роль ислама в стабилизации социальных процессов: сборник статей и тезисов I Всероссийской научно-практической конференции. 15 марта 2014 г.* Хазиев Р.И. (ред.). Набережные Челны: Ак мечеть; 2014. С. 26–28.

21. *Татарская периодическая печать: Научно-энциклопедическое издание*. Айнутдинов Р.А., Гилазев З.З. (сост. и науч. ред.). Казань: Изд-во Академии наук РТ; 2017. 200 с.

References

1. Sibgatullina A.T. Sufiyskiye tarika sredi tyurkskikh narodov [Sufi Tariqas among the Turkic Peoples]. *Sbornik tezisov regionalnoy nauchnoy konferentsii "Problemy vzaimodeystviya natsionalnykh kultur"* ("Mezhetnicheskiye obshcheniya v polietnicheskom regione") [Collection of abstracts of the regional scientific conference "Problems of interaction of national cultures"]. Part 1. Astrakhan: Astrakhan State Pedagogical Institute named after S.M. Kirov Publ.; 1995, pp. 84–86. (In Russian)

2. Syzranov A.V. "Narodnyy" islam v Nizhnem Povolzh'ye: regionalnyy variant religioznogo sinkretizma ["People's" Islam in the Lower Volga Region: A Regional Variant of Religious Syncretism]. *Vestnik Evrazii* [Herald of Eurasia]. 2007;3:163–180. (In Russian)

3. Guseva Ju.N. Sufiyskiye bratstva, "Brodyachiye mully" i "Svyatyye mesta" Srednego Povolzh'ya v 1950–1960-e gody kak proyavleniya "Neofitsialnogo islama"



[Sufi brotherhoods “Wandering Mullahs” and “Holy Places” of the Middle Volga region in the 1950-1960s as manifestations of “Unofficial Islam”]. *Islamovedeniye* [Islamic studies]. 2013;2:36–43. (In Russian)

4. Urazmanova R.K., Gabdrakhmanova G.F., Zavgarova F.H., Muhametzjanova A.R. *Musul'manskiy kul't svyatykh u tatar: obrazy i smysly* [Muslim Cult of Saints among Tatars: Images and Meanings]. Urazmanova R.K., Gabdrakhmanova G.F. (ed.). Kazan: Institute of History named after Sh. Marjani of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Publ.; 2014. 168 p. (In Russian)

5. Idiattullov A.K. “Svjashhennye” obyektu tatar i bashkir Srednego Povolzhya i Priuralya [Sacred objects of the Tatars and Bashkirs of the Middle Volga and Urals]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija* [Bulletin of Tomsk State University. History]. 2018;52:89–94. (In Russian)

6. Shafikov I.F., Hamidov E.N. “Sufizm” i “narodnyy islam”: diskurs i vospriyatie v kontse XIX – nachale XX vv. [Sufism and Folk Islam: Discourse and Perception in the Late 19th – Early 20th Centuries]. *Istoricheskaja etnologija* [Historical ethnology]. 2023;8(1):33–46. DOI: 10.22378/he.2023-8-1.33-46. (In Russian)

7. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossiyskiy islam: ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Essays on History and Culture]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2018. 456 p. (In Russian)

8. Akimushkin O.F. [Tarika]. *Islam: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Press. Main Editorial Office of Oriental Literature Publ.; 1991, pp. 224–225 (In Russian)

9. Shimmel' A. *Mir islamskogo misticizma* [The World of Islamic Mysticism]. Prigarina N.I., Rapoport A.S. (tr. from Eng.). 2nd ed., rev. and additional. Moscow: LLC “Sadra” Publ.; 2012. 536 p. (In Russian)

10. Cebecioglu E. *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sozlugu* [Dictionary of Sufi terms and phrases]. Istanbul: Anka Yayinlari; 2004. 741 p. (In Turkish)

11. *Istigasa: vazhnost pravilnogo opredeleniya etogo ponyatiya* [Istighathah: The Importance of Defining the Concept Correctly]. [Electronic source]. Available



at: <https://azan.ru/maqalat/read/istigasa-vazhnost-pravilnogo-opredeleniya-etogo-ponyatiya-10929> (Accessed: 10.11.2024). (In Russian)

12. Fahreddin R. Karamat wa istimdad [The miracle of the righteous and asking them for help]. *Islam majallah-se*. 1926;50:688–692. (In Old Tatar)

13. *Tatarskaya bogoslovsko-filosofskaya mysl (XIX – nach. XX vv.): Kurs lektsiy* [Tatar theological and philosophical thought (19th – early 20th centuries): Lecture course]. Kazan: Bolgar Islamic Academy Publ.; 2018. 168 p. (In Russian)

14. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [The Sacred Word (Quran). Translation of the Meanings]. Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2019. 700 p.

15. Batrov R. *Kem byl Riza Fakhretdin – vakhkhabitom ili koranitom?* [Who was Rizaeddin Fakhreddin – a Wahhabi or a Koranite?]. [Electronic source]. Available at: <https://kam.business-gazeta.ru/blog/378114> (Accessed: 10.02.2025). (In Russian)

16. Karibullin A.A. Rizaetdin Fakhretdin i Zaynulla Rasulev: k probleme osmysleniya “sufizma” – religiozno-filosofskogo ucheniya v islame [Rizaeddin Fakhretdin and Zainulla Rasulev: on the problem of understanding “Sufism” – a religious and philosophical teaching in Islam]. *Religiovedeniye* [Islamic studies]. 2014;3:133–139. (In Russian)

17. Gyyrmanova D.G., Gobaydullin L.I., Minnullin R.Kh. *Rizaeddin Fakhreddin: Kagaz' ustenda kalgan isem – betmas gomerder = Rizaeddin Fakhreddin: Zhizn dlinnoyu v vechnost* [Rizaeddin Fakhreddin: Life Long as Eternity]. Kazan: Rukhiyat Press; 2014. 148 p. (In Russian and Tatar)

18. Ridha al-Din ibn Fakhr al-Din. *Jawami' al-kalim sharhi* [Interpretation of the meaningful words]. Orenburg: Waqt Press; 1911. 552 p. (In Old Tatar)

19. *Riza kazyi fatvalare* [Fatwas of Ridha qadhi]. Gainetdinov A.M. (comp.). Kazan: Institute of History named after Sh. Marjani of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Publ.; 2019. 108 p. (In Tatar)

20. Shagaviev D.A. Elementy doktriny salafizma v trudakh tatarskikh bogoslovov nachala XX vv. [Elements of the doctrine of Salafism in the works of Tatar theologians of the early 20th century]. *Rol' islama v stabilizatsii sotsial'nykh protsessov: sbornik statey i tezisov I Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, 15 marta 2014 g.* [The Role of Islam in Stabilizing Social Processes: A Collection



of Articles and Theses of the First All-Russian Scientific and Practical Conference, March 15, 2014]. Khaziev R.I. (ed.). Naberezhnye Chelny: Ak mechet' Press; 2014, pp. 26–28. (In Russian)

21. Aynutdinov R.A., Gilazev Z.Z. *Tatarskaya periodicheskaya pechat: Nauchno-entsiklopedicheskoye izdaniye* [Tatar periodical press: Scientific encyclopedic publication]. Kazan: Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Publ.; 2017. 200 p. (In Russian)

Информация об авторах

Хамидов Евгений Нафисович, старший преподаватель кафедры религиоведения, Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация.

Карibuллин Айдар Ахбарович, заведующий кафедрой арабского языка и гуманитарных дисциплин Казанского исламского университета, г. Казань, Российская Федерация.

Шафиков Ильдaр Фаритович, независимый исследователь, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Evgeny N. Khamidov, Senior Lecturer, Department of Religious Studies, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Aidar A. Karibullin, the Head of the Department of Arabic Language and Humanities, Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation.

Ildar F. Shafikov, an independent researcher, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 февраля 2025

Одобрена рецензентами: 12 мая 2025

Принята к публикации: 12 июня 2025

Article info

Received: February 12, 2025

Reviewed: May 12, 2025

Accepted: June 12, 2025