

*Гафаров Анвар**

СУФИЙСКИЕ КОМПОНЕНТЫ МУСУЛЬМАНСКОГО РЕЛИГИОЗНО- РЕФОРМАТОРСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ (XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

Важнейшим фактором сохранения традиций свободомыслия на мусульманском Востоке изначально являлся суфизм. Данный социокультурный пласт, сориентированный на сугубо индивидуальное постижение божественного, обращался к формам выражения, позволяющим избежать жёсткого столкновения с традицией: от мнимого сумасшествия до метафор и аллегорий суфийской поэзии (Омара Хайама, Ибн ал-Фарида, Руми и др.). В поиске ответа на вопросы, «что есть бог и человек, возможно ли постижение бога, чем и как должен руководствоваться человек в своём жизненном поведении» и т.д. суфии «выступали противниками догмы, навязываемой богословской традицией, поборниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного сознания проблем... Знание теологов, - по мнению Руми, - знание законов Правителя (бога), суфии же стремятся к постижению сущности самого Правителя. Протестуя против навязывания столь несовершенного знания, поэт восклицает: «Будь трижды проклято слепое подражание (таклид)!»... Недаром мусульманские реформаторы XX в., в частности Мухаммад Икбал, говорили о «раскрепощающей роли суфизма», рассматривая его как «форму свободомыслия и альянса с рационализмом»¹.

Предположения о наличии эзотерической культуры духовно просветлённых, обладающих знаниями и способностями недоступными для обычных людей, создавали условия для формирования скрытой субкультуры, выделяющей себя из обычного социума. Данная отделённость, прежде всего, - результат иного восприятия мира, выходящего за рамки его стандартного «описания». Развитие подобного мировосприятия связано с определенным образом жизни адептов и особым обучением, предусматривающим не только (и не столько) передачу информации и развитие рационального мышления, но передачу барака (духовного импульса, благословения) от учителя к ученику,

¹ К.и.н., доцент кафедры политической истории КФУ.

пробуждение интуитивного (иррационального, сверхчувственного) канала «прямого» видения Истины.

«Суфийские мыслители не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей»². По утверждению аль-Газали, путь учёных – великий путь, «но он ограничен в сравнении с путём пророчества и знаниями пророков и святых, когда знание попадает в Сердца³ людей прямо от Всемогущего Господа без всякого посредничества. Правильность и достоверность пути постижения через Сердце многие узнали либо с помощью опыта, либо при помощи доводов разума»⁴. Разницу восприятия (соотношение рационального и иррационального знания) характеризует пример из жизни Ибн Сины. «Утверждают, что после беседы Авиценны с одним из выдающихся суфиев, Абу-Саид Мейхени, философ сказал: «То, что я знаю, он видит», а суфий прокомментировал ту же беседу так: «То, что я вижу, он знает»⁵. «Познание, о котором идёт здесь речь, не есть постижение мира умом, при помощи внешних чувств. Ум, требующий доводов и доказательств, по учению суфизма, не есть истинный свет, а лишь его отражение. Познание же суфия, не нуждается в доказательствах, достигает своей цели непосредственным слиянием духа с Сущностью или Истиной»⁶. Трансперсональный опыт в ходе обучения сдвигал сознание ученика в сторону вербально непередаваемого переживания «единства бытия» (вахдат аль-вуджуд), слияния и растворения в божественном мире.

В итоге – неминуемое осознание условности конфессиональных отличий и восприятие ислама в качестве определённой духовно-культурной традиции на едином пути к богу. Соответственное отношение проявилось в ряде тарикатов к шариату как

закону обязательному лишь для находящихся на начальной ступени совершенствования. Можно утверждать, что подобный двойной стандарт мусульманских интеллектуалов в отношении шариата был достаточно традиционен. Даже Аверроэс (Ибн Рушд) (выдающийся кордовский философ), несмотря на всю свою ожесточённую полемику с аль-Газали, ещё в XII в. писал, что «шариат, первейшее правило которого наставлять толпу... (Поэтому – Г.А.) не всё то, о чём не сказано в Коране, нужно исследовать и разъяснять толпе... не стоит говорить толпе о том, о чём умалчивает Коран... ибо этого учения, доступного всем, вполне достаточно для счастья»⁷. При этом Ибн Рушд совершенно в духе суфийской ереси утверждает: «Одной из главных добродетелей является та, что человек принимает и разделяет веру, в которой он родился и вырос, ибо важнейшие догмы всех религий сходны между собой и ведут к одной и той же цели»⁸.

«Приверженцы суфизма идеальным поведением считают поведение, не ограниченное рамками религиозной доктрины, а иногда даже их игнорирующее или отрицающее... Человек, обладающий «собственным факелом», то есть достигший совершенства» руководствуется «не предписанными нормами и стандартами, а самостоятельно избранной линией поведения»⁹. По мнению аль-Газали пройти путь познания способны лишь «те, у кого есть смыслённость, чья внутренняя сущность чиста от грязи фанатизма и пустого следования примеру других (таассуб ва таклид)»¹⁰. «Суфизм не только выступил против монопольного права мусульманских законовладельцев на толкование законов шариата, но и отрицал по существу необходимость такого толкования для «познания бога», наделяя «способностью «общения с богом» каждого человека неза-

висимо от его религиозной принадлежности и положения в обществе»¹¹.

Хивинский кадий и просветитель Саттархан Абдугафаров, давая характеристику известному ташкентскому ишану Ахмету Хальпе, писал, что обладая «образованием учёного мусульманина», «в религии он был полнейший либерал; толковал коран по своему и не считал его божественной книгой... «Хотя Магомет и сказал», - говорил Ахмет ишан, - «что он, Магомет, последний из пророков, но это не правда: пророки должны являться после Магомета от времени до времени». За эти слова, за поиски противоречий в коране Ахмет ишан был приговорён ташкентскими кадиями к смерти. Однако, учитывая популярность ишана, казнить его всё же не посмели. Хотя «Ахмет ишан был маловерующий мусульманин..., - поясняет Сттархан, - толпа очень любила и уважала Ахмета Хальпу ишана. Он имел мюридов во всём крае, не исключая и Бухару, и многочисленных последователей в Ташкенте, Коканде, Самарканде и в киргизской степи»¹².

Таким образом, принадлежность к тасаввуфу в традиционном мусульманском обществе была практически неизбежной формой свободного духовно-интеллектуального поиска. Вполне естественно, что большинство подвижников раннереформаторского движения (Утыз-Имени,¹³ А. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Рамзи и многие другие) были членами суфийских обществ (йасавийа, накшбандийа-мудждадийа, накшбандийа-халидийа и др.). Если на счёт Утыз-Имени нет сомнений, то в отношении Курсави Юзеев А.Н. высказывает мысль о том, что, несмотря на четырёхлетнее обучение у шейха Нийазкули ат-Туркмани, прохождения ступеней суфийского посвящения, получение иджазы (разрешение быть суфийским наставником) Курса-

ви не смогли «обратить в число отверженных суфизма»¹⁴. Тем не менее, с известной долей уверенности можно утверждать, что именно аль-Газали оказал решающее влияние на литературное творчество и мировоззрение Курсави. Об этом пишет Р. Фахретдин: «Известно также, что большую пользу ему принесли произведения суфиев...»¹⁵. На страницах «ал-Иршад ли-л-ибад» (в главе о тасаввуфе) Курсави сам выступает убеждённым «приверженцем суфизма», его защитником и популяризатором¹⁶. Совершенно в духе аль-Газали Курсави решительно выступает против профанации суфизма. Отметив, что «на сегодняшний день получило распространение у людей нашего и предшествующих веков принадлежность к тасаввуфу, притязания на наставления (иршад) и принадлежность к наставничеству (истиршад)», Курсави высказывает озабоченность: «Однако они не ведают, в чём смысл тасаввуфа и цель его». И поэтому «усилилась потребность в разъяснении и наставлении относительно него»¹⁷. Вкратце излагая «основные моменты суфийской доктрины и практики..., учение о стоянках (макам) и состояниях (хал) суфийского пути», Курсави «ни разу не упоминает о пагубности какой-либо конкретной суфийской практики»¹⁸. Его кредо - совершенно однозначно: «Источник проникновения знания в сердце (в душу – А.Г.)¹⁹ – это только тасаввуф. И если факих не занимается тасаввуфом, не проникает знание в его сердце и не управляет им, то становится он нечестивцем, вопреки своему знанию»²⁰.

Возможно, одни мугалимы отнюдь не афишировали свою принадлежность к тасаввуфу, другие, по тем или иным причинам не получили посвящения, но с симпатией относились к данной традиции, развивали и широко пропагандировали идеи суфий-

ского толка. Так дед Марджани со стороны матери Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк, получивший разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817), вплоть до своей кончины никому его «не показал, проявив скромность и самоуничижение, что в принципе совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандийца, скрывать своё благочестие от окружающих»²¹. За получившего иджазу ишана должны говорить его ученики, последователи, его праведный образ жизни и дела²². Марджани также в своей автобиографии, помещенной в «Мустафад ал-ахбар...» нигде не упоминает о какой-либо принадлежности к таррикату. Однако известно, что он обучался у известных суфийских шейхов накшбандийского ордена (ветви муджаддидийца): Убайдуллы ибн Нийязкули (ум. в 1852)²³, Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855), Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883)²⁴. От Сахибзадэ Марджани получил «иджазат», т.е. право быть муршидом – духовным наставником. При этом был соблюден традиционный для накшбандийца порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад), был облачён в суфийское «рубиче» (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь²⁵. То, что по возвращению в Поволжье он практически не занимался духовным наставничеством мюридов (за небольшим исключением), Марджани оправдывал отсутствием времени²⁶, но ведь «без мюридов ишан немислим»²⁷.

Примечательно, что он в своих трудах повсеместно называет себя факиром. Безусловно, это дань литера-

турной традиции²⁸, с другой стороны общеизвестно: факир, прежде всего, дервиш и суфий²⁹. Возможно, это дело вкуса³⁰, но само предпочтение весьма симптоматично. Вместе с тем, автобиография, «Рихлат ал-Марджани» (Путешествие Марджани) и др. помогают очертить круг общения знаменитого ученого, в котором значительное место занимают суфии. У Р. Фахретдина в краткой биографии Марджани есть прямое указание: он «общался с почтенными шейхами и получил много полезных знаний у уважаемых учёных своего времени»³¹. Наряду с этим большое влияние на формирование мировоззрения татарского учёного оказали произведения выдающихся мусульманских мистиков (ал-Араби, ал-Газали, Курсави и др.). В своём фундаментальном труде «Вафият ал-аслаф...» Марджани, не только нигде не выступает против суфизма, но выражает пietetное отношение к выдающимся мастерам тасаввуфа, обнаруживая при этом безусловную сопричастность. Повествуя о Баха ад-дине ан-Накшбанде (1310-1398) он отмечает: «У нас есть связь с его таррикатом – и получили разрешение обучать (иджаза)...»³² Говоря о приемниках великого суфия, Марджани даёт блестящую характеристику как главному шейху ордена Ходже Ахрару (1403-1490), так и всему таррикату. «Он был одним из величайших ученых и выдающихся гностиков. Его таррикат основывался на сунне и на единодушном мнении общины, следовании обычаю и нормам шариата, избегании пристрастности и новшеств, на постоянной набожности и стремлении к истине, не обращая внимания на всё, что помимо её»³³.

«В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм в плане борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка

Мухаммада (асхаб) и их последователей (табиун). Марджани подчёркивал во многих местах превосходство суфиев над факихами и мутакалимами в сфере познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей учёных-богословов. Подобно Ибн-Халдуну, он считал суфизм (гасаввуф) одним из разделов шариатских наук, о чём подробно разъяснил в своём труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Анализируя поведение Марджани в период обучения в Бухаре и Самарканде, а также его богословские труды Шагавиев Д. приходит к обоснованному выводу о том, что «Марджани всё таки-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал свои суфийские взгляды, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольства Всевышнего»³⁴.

Х. Файзханов также весьма уважительно относился к выдающимся суфийским учителям, называя аль-Араби – «великим шейхом», Руми – «господином нашим», Курсави – «великим наставником», «совершенным человеком»³⁵ и т.д., хотя признаёт критику суфизма Ибн Халдуном разумной³⁶. (Однако, Ибн Халдун критиковал не суфизм в целом, а, так называемых, «тёмных» суфиев (магов), цель которых не слияние с божественным, но обретение сверхспособностей.)³⁷ При этом в других местах Фаизханов весьма часто апеллирует к авторитету «имама Газали»³⁸. Его высказывание, о том «что мысль, хотя субстанция и духовная, но обладает материальными свойствами»³⁹ близко к суфийской трактовке. Однако, вслед за ал-Газали и Курсави он, вероятно, не исключает наличие и «лжесуфиев». Рассказывая о своей встрече с мелой Абделлатифом, он осторожно пишет: «Очень хороший суфий. Что касается его просвещённости, то я и раньше никогда не сомневался в этом. Но после того, как

убедился в его высокой нравственности, мое искреннее отношение к нему только увеличилось»⁴⁰. Отрицательно относясь к ишанизму (как социальному явлению), туркменский просветитель Саттархан также разделял ишанов на людей книжных, знакомых с учением тариката, отличающихся праведным образом жизни и на мошенников, немудрых «в отношении книжной учености»⁴¹.

Аль-Газали был несомненным авторитетом и для реформаторов, не скрывавших своё отрицательное отношение к суфизму. А. Баязитов даже считал засилье мистицизма одним из факторов застоя и кризиса исламской цивилизации. Тем не менее, с неизменным постоянством ссылаясь именно на труды знаменитого суфийского учёного⁴². Также с большим уважением к ал-Газали относился А.-З. Валиди. Несмотря на его (в целом) отрицательное отношение к ишанизму⁴³, ряд суфиев (дервиш йасавийа Муллагул, шейхи Габдулла-хазрет, Габделханнан, Зайнулла-ишан) оказали существенное влияние на его развитие. В школах шейхов накшбандийа дяди Хабибназара (ученика Марджани) и своего отца Валиди получил начальное образование. Духовным наставником отца (как многих других) был Зайнулла-ишан из Троицка, которого Валиди называет «самым выдающимся шейхом того времени»; он «возложил на отца степень шейха и даже выдал в подтверждение этого письменное свидетельство»⁴⁴. Именно З. Расулев (Зайнулла-ишан), «пользовавшийся славой чудотворца»⁴⁵, по собственному признанию Валиди, сыграл решающую роль в его обращении к наукам. «Если бы не внимание и ласка высокочтимого шейха, кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев»⁴⁶. Впоследствии в

1932 г. именно за «чрезмерный» материал о шейхе Баха ад-дине Накшбанде в лекции о Тимуре (донос дошёл до самого Ататюрка) он был отстранён от преподавания в Стамбульском университете⁴⁷.

Общеизвестно, что выдающийся реформатор Муса Бигиев также обучался у известных шейхов в Бухаре, Каире, Мекке, переводил Хафиза, был женат на дочери шейха Закира (видного представителя «Накшбандийа» в Поволжье)⁴⁸, но нет достоверных сведений о его принадлежности к определённому тарикату. Однако именно за активное распространение идей «великого шейха» аль-Араби «о всеохватности божественной милости»⁴⁹ ему пришлось покинуть медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Исходя из этого положения, выдающийся теолог делал вывод о том, что никто не останется в аду навечно, (а, следовательно, и ад не вечен!)⁵⁰. Параллельно с преподаванием в оренбургском медресе Бигиев эти взгляды излагал на страницах возглавляемого Р. Фахретдином журнала «Шура» и впоследствии посвятил этому вопросу книгу «Доказательства божественного милосердия» (1911)⁵¹. В рассматриваемом интеллектуальном срезе важна не столько формальная принадлежность к конкретному суфийскому братству или исполнение определённой суфийской практики, сколько то, что М. Бигиев разделял аспекты суфийского миро-

восприятия. В работе «Мелкие мысли на великие темы» (1914) он, критикуя антисуфийские позиции З. Камали, «приписывает мусульманскому истинному тарикату, как христианскому монашеству, великое значение в развитии умственной культуры», видя «в мистике глубокое философское учение»⁵².

Как было выше сказано, являясь духовно-интеллектуальным течением, выражающим особый способ восприятия действительности, суфизм по определению не может быть сведён к какой-либо общественно-политической доктрине. Более того, многие продвинутые адепты тасаввуфа признают условность культурно-конфессиональных различий. Однако суфийские тарикаты, объединяющие десятки тысяч мюридов, обладающие значительной собственностью, стоящие в лице своих руководителей подчас весьма близко к кормилу власти, не могли остаться в стороне от общественно-политической жизни общества. В результате, в XIX в. на суфийской почве проявился широкий спектр общественно-политических доктрин и концепций: от «охранительного» фундаментализма до крайнего модернизма⁵³. Однако безусловный реформаторский потенциал суфизма позволяет говорить современным учёным даже о «суфийском учении джадидизма»⁵⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Степанянец М.Т. *Философские аспекты суфизма*. – М., 1987. – С. 31.
2. Там же. – С.30. Более того, аль-Газали осуждал лжесуфиев и тех, кто вслед за ними ругал науку и учёных. «Что же касается тех бесплодных вольнодумцев..., появившихся в наши времена, никогда не доходивших до состояния прозрения, однако взявших себе девизом некоторые бессмысленные выражения суфиев и подражающих им, украшающих себя набедренными повязками, молитвенными ковриками и рваными лохмотьями и при этом ругающих все науки и всех учёных, то они достойны смерти...» См.: *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности*. – СПб, 2007. – С. 52-54.
3. «... Когда мы будем говорить о Сердце, знай, что это – истинная сущность человека, которую иногда называют дух или душа...». См.: *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности...* – С. 9.
4. *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности...* – С. 38.
5. Степанянец М.Т. *Философские аспекты суфизма...* – С. 27.
6. Казанский К. *Суфизм с точки зрения современной психопатологии*. – Самарканд, 1905. – С. 61.
7. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение опровержения*. – Киев, 1999. – С. 308, 364. В предисловии к «Алхимии вечного счастья» аль-Газали поясняет: «Эта книга написана для простых людей, которые просили написать на эту тему так, чтобы язык её не выходил за пределы её понимания». «... Рассказывать то, что не понимает обычный народ, бесполезно», поэтому аль-Газали в этой книге уходит от комментария ряда сложных вопросов См.: *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности...* – С. 3.
8. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение опровержения...* – С. 507.
9. Степанянец М.Т. *Философские аспекты суфизма...* – С. 46, 41.
10. *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности...* – С. 125.
11. Гордон-Полонская Л.Р. *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»)*. – М, 1963. – С. 27.
12. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] *К вопросу о мусульманских ишанах // Православный собеседник*. – 1895. – сентябрь. – С. 88, 89.
13. Духовным наставником Утыз-Имени был шейх накшбандийского тариката (ветвь ал-муджаддийа) Фаузхан ал-Кабули. (ум. в 1802).
14. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. *Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте*. – Казань, 2002. – С. 104; *Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. – М., 1991. – С. 178.
15. Фэхреддин Ризаэддин. Асар. I том. – Казан, 2006. – С. 265.
16. Курсави Абу-н-Наср. *Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад)*. – Казань, 2005. – С. 170-179.
17. Там же. – С.170.
18. Идиятуллина Г. *Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины...* – С. 83.
19. «Сердце» в суфийской традиции – дух, душа. См.: *Уроки имама ал-Газали. Основы духовности...* – С. 9.
20. Курсави Абу-н-Наср. *Наставление людей на путь истины...* – С. 173.
21. Шагавиев Д. *Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига)*. – Казань, 2008. – С. 70.
22. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] *К вопросу о мусульманских ишанах...* – С. 75.
23. Сын и духовный приемник ат-Туркмани (духовного наставника Курсави).
24. Шагавиев Д. *Введение...* – С. 65.
25. Шагавиев Д. *Введение...* – С. 67. «О суфийском поведении татарского учёного говорит и случай, когда Марджани с целью благословения (табаррук) пил чай, приготовленный из остатков, оставленных после собрания крупных бухарских учёных». См.: там же. – С. 68.
26. Там же. – С. 75.
27. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] *К вопросу о мусульманских ишанах...* – С. 76.
28. Авторы книг нередко, желая подчеркнуть свою скромность, использовали этот термин. Факир – бедняк, человек нуждающийся материально или духовно.
29. «... В Индии и Турции его (слово факир – А.Г.) прилагают только к дервишам». См.: Позднев П. *Дервиши в мусульманском мире...* – С. 83. «От смиренного факира

- Шамиля...», - так заканчивал свои послания с призывом к газавату суфий и знаменитый лидер освободительного движения на Северном Кавказе. См.: Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль. Приложения // Русское Слово. – 1859. – декабрь. - С. 236-237.
30. Также и Х. Файзханов был не чужд восточной литературно-эпистолярной традиции. Он неизменно заканчивал письма своему учителю словами: «искренний и ничтожный [ваш раб]», «испрошающий и ничтожный», «презренный» и т.д., однако факиром он себя не называл.
31. Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани (Путешествие Марджани) // Очерки Марджани о восточных народах. – Казань, 2003. – С. 72.
32. Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам) / Пер. с араб., коммент., предисл., примеч. А.Н. Юзева. – Казань, 1999. - С. 32.
33. Там же. – С. 59.
34. Шагавиев Д. Введение... – С. 74-75.
35. Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань, 1980. - С. 118.
36. Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. - Нижний Новгород, 2008. - С. 105.
37. Ибн Халдун писал: «Упражнения суфиев имеют целью привести душу к сосредоточению и обратить в ней мысли к Богу настолько, чтоб она могла ощутить вкус (божественного) знания и отождествиться с божеством. Кроме сосредоточения своих мыслей и поста суфии употребляют в своих упражнениях мысленную молитву, чтобы придать своему духу соответствующее направление. И действительно, душа, раскрывается молитвенным размышлениям, приближается к познанию Бога». Но «душа же чуждая молитвенных размышлений, принадлежит сатанинской природе». «Те кто ищут этих преимуществ («знания невидимого мира») преднамеренно дают своей душе направление небожественное, намеренно добиваться способности блуждать в невидимом мире и созерцать его составляет озорную ошибку и поистине языческое деяние... Суфии в общем стараются избежать (знаков божественной милости), потому что они ищут Бога ради него Самого и без всякой другой мысли». Цит. по: Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии... – С. 65.
38. «О разрешённости изучения языков говорится также в сочинении имама Газали «Ихья улум ад-дин». См.: Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... – С. 48;
39. Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... - С. 94;
40. Там же. – С. 96.
41. Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах... - С. 73.
42. Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука. – СПб., 1883. – С. 34; Баязитов А. Ислам и прогресс. - СПб., 1898. - С. 18-19; Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам. - СПб., 1887. – С. 22, 28, 31 и др.
43. Вероятно, А.-З. Валиди имел в виду лжесуфиев когда писал: «К шейхам, казавшимся мне двуличными и лицемерными, я испытывал настоящую ненависть и отвращение». См. Валиди Тоган З. Воспоминания: Книга I. – Уфа, 1994. - С. 48-49.
44. Там же. – С. 28, 52;
45. Бартольд В.В. Ислам. – П., 1918. - С. 63.
46. Валиди Тоган З. Воспоминания... – С. 50, 207. В школе Хабибназара, а затем Зайнуллы-ишана учился также известный башкирский поэт М. Гафури.
47. Валиди Туган А.-З. 1890 – 1990: Материалы к изучению жизни и творчества. – Уфа, 1990. – С. 9.
48. Камалов (Габдулвахатов) Мухаматзакир (1804-1893) – шейх тариката «Накшибандийа», с 1846 г. имам-хатиб мечети г. Чистополя, организатор и мударрис новометодного медресе «Камалия».
49. Аль-Газали это положение выразил в формулировке: «Его (Бога – А.Г.) милость, забота и милосердие к своим рабам не имеет предела». См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... – С. 61.
50. Выступление М. Бигиева вызвало бурную полемику в мусульманской литературе, в которой приняли участие И. Гаспринский, Х. Атласи, Р. Фахретдин и др.
51. См.: Бигиев М. Доказательства божественного милосердия // Бигиев Мусса. Из-

- бранные труды. Т.1. - Казань, 2005; Бигиев М.Ж. Илаһи мәрхәмәтнең дәлилләре. – Казан, 1999.
52. Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.). – М.- П., 1923. - С. 76-77.
53. См.: Идрис Шах. Суфизм. – М., 1994; Идрис Шах. Путь суфия. – М., 1993; Хазрат Инайат Хан. Учение суфиев. – М., 2000; Хазрат Инайат Хан. Мистицизм звука. – М., 1998 и др.
54. См.: Ахметшин Б.Г. Зайнулла Расулев – выдающийся поборник и подвижник исламской цивилизации // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. – Уфа, 2010. – С. 169.