Научная статья Исторические науки
УДК 28-23(=512.145)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-557-577

«Тафсир Нугмани» как канон перевода Корана у татар. Изменение времени и смыслов исламской картины мира за XIX–XX вв.

Данияр Рустамович Гильмутдинов

Центр исламоведческих исследований АН Респ. Татарстан, Казань, Россия, ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Аннотация. Впервые в литературе проведен источниковедческий анализ эволюции опубликованного коранического толкования (тафсира) на татарском языке. Использованы оригинальные авторские методики анализа по ключевым (многозначным) словам и выражениям. Удаленность в культурном и территориальном отношении от арабо-мусульманских регионов и близость к Европе привели к популярности печатания Корана и его толкований, а также их содержательной субъективности. Авторы тафсиров (муфассиры) опирались на предшественников из числа соотечественников и образцы, созданные в более крупных мусульманских регионах. Проведенное исследование показало, что самым влиятельным и популярным тафсиром был «Тафсир Нугмани», на составление которого сильно повлиял основатель татарского богословия Нового времени Абдуннасыр Курсави. Он был одним из первых татарских муфассиров, кто задал основные тренды, главным из которых можно назвать отображение связи со временем, выделение главных приоритетов для народа. За два последних века второго тысячелетия эта традиция, цепочка разных редакций толкований с названием «Тафсир Нугмани» выразилась в довольно сбалансированном и своеобразном сочетании дореволюционной и современной традиции в последней «исправленной» версии 2014 года.

Ключевые слова: «Тафсир Баян», «Тафсир Нугмани», «ключи Корана», татарский тафсир, традиция татарских тафсиров, перевод Корана

Для цитирования: Гильмутдинов Д. Р. «Тафсир Нугмани» как канон перевода Корана у татар. Изменение времени и смыслов исламской картины мира за XIX–XX вв. *Ориенталистика.* 2026;9(3):557–577. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-557-577.

Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Гильмутдинов Д. Р., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-557-577

"Tafsir Nugmani" as the canon of translation of the Quran among the Tatars. The change of time and the meanings of the Islamic worldview in the 19th–20th centuries

Daniyar R. Gilmutdinov

Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia,
ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870

Abstract. The article deals with the evolution of printed tafsirs (interpretations of the Holy Qur'an) in the Tatar language. The Author uses his own research method to analyse the key (polysemous) words and expressions. The long distance from areas with traditional Arab-Muslimpopulation on one hand, and proximity to Europe on the other, contributed to the increase of printed (as opposed to handwritten) copies of the Holy Qur'an and its interpretations/commentaries. The authors of the tafsirs (mufassirs) relied on their predecessors locally and in Islamic regions. Our research, however, has shown that the most influential and popular tafsir was the "Tafsir Nugmani", which was strongly influenced by the founder of Tatar theology in modern times, Abdunnasyr Qursawi. He was one of the most important mufassirs on Tatar soil who set several main trends in commenting on the Islamic Scriptures. The most important among them can be identified as "the connection with contemporary times while highlighting the main priorities for the people". Over the lasttwo centuries of the second millennium, this tradition was instrumental in the appearance of a chain of different editions under the general name "Tafsir Nugmani". They constitute a ratherbalanced and singular amalgam of the pre-revolutionary and modern traditions,especially in the latest "corrected" edition of 2014.

Keywords: "Tafsir Bayan", "Tafsir Nugmani", "keys of the Koran", Tatar tafsir, tradition of Tatar tafsirs, translation of the Koran

For citation: Gilmutdinov D. R. "Tafsir Nugmani" as the canon of translation of the Quran among the Tatars. The change of time and the meanings of the Islamic worldview in the 19th–20th centuries. *Orientalistica*. 2026;9(3):557–577. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-557-577.

Введение

Татары-мусульмане долгое время представляли крайнюю северную зону распространения ислама (до появления мигрантских общин на европейском и российском Крайнем Севере). Вместе с тем именно татары раньше многих других народов по времени приняли ислам (официально в 922 г.). Татары

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).

© Gilmutdinov D. R., 2026
© Orientalistica, 2026

были первым мусульманским народом, завоевание которого Московским царством трансформировало его моноэтничную европоцентричную структуру. Они же впоследствии, став частью российского государства, рано познакомились с европейскими новшествами — университетами, типографиями, бытовыми удобствами, в чем, опять же, опередили по времени многих своих единоверцев. В России текст Корана был напечатан ранее, чем в других мусульманских регионах мира, и татары стали писать и печатать толкования своей Священной книги (тафсиры). До революции в Российской империи, помимо татар, азербайджанцев и осетин, толкований Корана не было ни у одного из мусульманских народов. Первый тафсир татары создали и напечатали одновременно с бенгальцами (1895–1896). Всего же до революции на татарском языке было напечатано не менее четырех отдельных профессиональных тафсиров Корана. В общей же сложности в разных вариантах их вышло более десяти.

Исламское эпистолярное наследие татар сравнительно богато, но поскольку национальная религиозная традиция складывалась на периферии исламского мира, это повлияло на отсутствие в ней единообразия и четкой связи с ближневосточной экзегетической традицией. Каждый автор толкования был «автором» в самом прямом смысле — до появления своих переводов самые знающие имамы пользовались арабскими тафсирами. Самыми популярными из них были тафсир М. аз-Замахшари «ал-Кашшаф», ал-Байдави «Анвар ат-танзил», ан-Насафи «Мадарик» и ас-Суютый «Тафсир Джалялейн». В частности, именно они были настольными книгами у Ш. Марджани [Асар, т. 3, с. 154, 478]. Между этими первоисточниками существовала преемственность, также как и между позднейшими татарскими аналогами (в использовании идей арабоязычных версий или своих собственных). Объект настоящего исследования — обозначенная цепочка тафсиров. Предмет — предпочтение смысла, связанное с арабоязычной классикой или собственным образом религии. Цель — рассмотреть эволюцию татарской экзегетики в последние два века II тысячелетия, отталкиваясь от точки зрения арабских авторитетов, от смыслов и акцентов, прописанных в их тафсирах.

К сожалению, татарские переложения Корана изучены недостаточно по объективным («русификация» исламской сферы, отсутствие подготовки квалифицированных исламоведов, имеющих как национальные, так и религиозные образовательные компетенции) и субъективным (идея об отсутствии оригинальности татарских тафсиров и сложность погружения в тему) причинам. Можно констатировать наличие скорее обзорных и описательных публикаций (см., например: [Ахунов, 2004; Батыркаев, 2008; Мустафин, 2019]). Некоторые исследователи изучают общественную функцию татарских тафсиров [Брилева, 2019]. Чаще они изучаются филологами [Гилемшина, 2009; Закиров, 2015; и др.]. Иногда педалируется пропедевтическая роль татарских тафсиров [Фаизов, 2013; Фаизов, Фаизова, 2014]. Академические же исламоведы предпочитают делать акцент не на содержание, а на историю появления, характеристику материального носителя [«Татарча тафсир»...][1]. При

[1] Электронный ресурс.— URL: https://dzen.ru/a/YqmICWs833_1enqs (дата обращения: 06.02.2026).

исследовании содержания источников часто предпочитают не ограничиваться локальными образцами[2], а если татарские тафсиры и становятся объектом исследования, то без системного анализа (например: [Сафин, 2020]). Еще одна проблема связана с тем, что изучение конкретных трудов татарских мыслителей не дает представления о тафсирах как образцах некоего единого явления, феномена исторической реальности. Имеющиеся диссертации [Батыркаев, 2004; Рахимова, 2018], к сожалению, раскрывают лишь поверхностное понимание темы. Выход за рамки изучения одного татарского тафсира («Фаваид» Х. Амирханова) попыталась сделать Г. Нургатина [Нургатина, 2018; Нургатина, 2020a; Нургатина, 2020b], но, к сожалению, ограничилась лишь несколькими докладами. Подобными же краткими и описательными являются несколько публикаций Р. М. Валеева и Я. Р. Рахимовой [Валеев, Рахимова, 2015a; Валеев, Рахимова, 2015b; Рахимова, 2017]. К предшествующим данной публикации материалам, которые дали начало вскрытию особенностей взгляда татарских религиозных деятелей на Коран можно считать электронные публикации А. Адыгамова [Адыгамов; Адыгамов][3], где дается некоторое понимание тафсира «Хафтияка» А.—Н. Курсави. Для изучения и популяризации татарской экзегетики большой интерес представляют работы турецких коллег [Azmukhanov, 2012; Eynel Sema, 2013; Israfilova, 2023; Türk, 2018][4]. Например, статья А. Т. Тюрка посвящена диалектальной эклектике языка «Тафсира Ногмани». Таким образом, наш материал представляет собой первый содержательный анализ самого популярного тафсира на татарском языке «Тафсира Нугмани». Наконец, последнее достижение в заявленной теме — ВКР (магистерская) М. Р. Набиуллиной, защищенная в 2026 г. в казанском исламском институте по теме «Классические татарские тафсиры и их публикация в постсоветское время»[5].

Отношение к прямым переложениям Корана даже в начале XIX в. в мусульманском мире было довольно настороженным. Буквальный перевод делать было строго запрещено, а смысл коранических стихов должны были передавать отдельные древние трактаты по разным дисциплинам, которые формировали мусульманское сознание и логику у шакирдов медресе. «Возвращение» к Корану в мусульманском мире началось с деятельности Ахмада ас-Сирхинди, которого после его смерти стали называть «обновителем второго тысячелетия». В своих «Письмах» (*Мактубат*) он выступал за изучение Корана непосредственно, а не по книгам и идеям отдельных ученых.

[2] Ярким примером можно назвать статью А. М. Салахова [Салахов, 2022], в которой тема татарских тафсиров отражена в двух абзацах.

[3] Электронный ресурс.— URL: https://www.info-islam.ru/stuff/religija/istorija_islama/tradicii_kommentirovanija_korana_u_tatar/14-1-0-1114 (дата обращения: 06.02.2026); Электронный ресурс.— URL: https://milliard.tatar/news/tatarca-tafsir-istoriya-rukopisnyx-perevodov-korana-na-tatarskii-yazyk-1750.

[4] См.: Элекстронный ресурс: URL: https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.69942.

[5] Диссертация пока не опубликована. См. работу того же автора: [Набиуллина, 2026].

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

Через учеников А. ас-Сирхинди в Бухаре его воззрения дошли до татарских ученых. Один из двух эпонимов татарской богословской школы — А. Курсави — перевел «Хафтияк» и первую половину Корана[6]. Они составили основу самого популярного сегодня у татар «Тафсира Нугмани». Вполне справедливым было бы отождествление формы этого тафсира с татарской экзегетической традицией в целом. За два столетия он стал неким брендом, своего рода конструктором, который складывали так или иначе, приспосабливая ко времени. На мой взгляд, он являлся главным источником и для других вариантов, которые сегодня сложно отыскать в электронной версии или на книжных прилавках, хотя они зачастую более классические. В данной статье внимание сосредоточено на «революционности» этого тафсира. Он изначально являлся неким «фундаменталистским» бунтом. Его источники сильно отличались от перечисленных выше арабоязычных. Он сохранил эту черту вплоть до начала XXI в., когда был уже более или менее адаптирован к общей мусульманской традиции региона.

По-видимому, большинство татарского населения не имело достаточного образования, чтобы свободно читать и понимать Коран на арабском языке. Однако в тюрко-мусульманской традиции рукописные Кораны часто циркулировали с подстрочным пословным переводом. Кроме этого, для простого населения Коран переписывали по самым популярным коротким сурам (главам), которые использовались во время чтения намаза. Это либо последняя, тридцатая часть (*джуз*), либо набор сур, составляющих седьмую часть Корана, называющуюся «Хафтияк» (букв. «седьмая часть»). Толкования (переводы) Корана в течение всего XIX века также делались именно на этот «Хафтияк».

Хафтияки: «проба пера»

Толкования «Хафтияков» крупных татарских улемов стали печататься с середины XIX в. Еще в 1804–1805 гг. был опубликован тафсир «Хафтияка» Бахадиршаха б. Суяргула. Его толкование не переиздавалось, поэтому не вызвало резонанса в татарской среде. По-видимому, первым стало популярным напечатанное в 1848 г. толкование «Сидратуль-мунтаха» суфийского автора Таджетдина Ялчыгула, хотя по времени первым написал свой «Тафсир Баян» другой ученый, основатель татарской богословской традиции Абдуннасыр Курсави (опубликован он был лишь в 60-е гг. XIX в.). Будем считать их современниками. Для изучения динамики понимания возьмем и перевод «Хафтияка» начала XX в. Шакирджана Хамиди. В «Хафтияк» включались 50 главных, в основном коротких, сур. Их было вполне достаточно, чтобы проводить религиозные обряды. Толкования были написаны на понятном народу тюркском языке.

В данном случае главной задачей автора является проследить циркуляцию смыслов, выявить их источники, определить степень их влияния на написание полных тафсиров (особенно связь «Хафтияка» Курсави с «Тафсиром

[6] Последний факт достаточно противоречивый. Но об этом пишет Р. Фахретдин в книге «Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр" [Фахретдин, 1914, с. 30]. Автор делает попытку проверить эту гипотезу.

Нугмани»). Использовали ли первые авторы традиционные арабские тафсиры? Или имелись и другие источники?

В «Хафтияке» Курсави явно прослеживается концентрация на самых важных для него вопросах — единобожия. Уже в «Тафсир Баян» он делает акцент на «шариатскую артикулированность» и четкость. Главным источником «Тафсира Нугмани» тоже будет объявлен шариатский, «обрядовый» тафсир ал-Куртуби и Абу Лейса ас-Самарканди [*Тәфсир Ногмани*, 1 ж., 1911, 3 с.]. У всех трех авторов не буквальный перевод, но именно Курсави исходит из необходимости обозначить самые важные приоритеты. Некоторые философские обобщения Курсави в «Хафтияке» не содержатся в традиционных арабских тафсирах. Их нет и в полном переводе «Тафсира Нугмани». Например, в суре «Ясин» Курсави приводит своеобразное толкование сути «преграды спереди и сзади у неверующих»: преграды спереди — «отсутствие надежды на долгую жизнь», а сзади — «грехи за прошлые годы». В суре «Фатх», которая идет вслед за «Ясин» в «Хафтияке», видна некоторая смычка с «Тафсиром Нугмани». Речь идет о понимании Пророком прощения грехов. В своем «Хафтияке» Курсави связывает прощение грехов с совершением «хаджа». В полном тексте помещен комментарий, что под «грехами» подразумевается «отстранение от самых лучших поступков». То есть — и там, и там речь идет о воле к совершению лучшего, которая может не всегда быть «активированной». В отличие от «коллег», у Курсави заметна бóльшая связь с действиями. Это заметно как в короткой, так и в полной версии. Слово *хамия* арабские тафсиры трактуют как противоположность «умиротворения». Хамиди и Ялчыгол называют это «гордостью», тогда как Курсави в «Хафтияке» определяет как «ярость и рвение», а в полном тексте — как «фанатизм» (*таассуб*). В суре «Байина» Амирхан и Ялчыгул отказывают тем, кто следует за «Псалмами» (*Забур*) Давида, в статусе «людей книги». Курсави тоже пишет о религиях, соответствующих шариату (98:1).

Одной из «визитных карточек» лидеров татарского богословия является борьба с вольным философствованием на предмет веры. Выразить свою позицию Курсави помогло выражение «в некоторых мыслях есть грех» (49:12). Только в «Хафтияке» он раскрывает его смысл: к таким греховным мыслям он относит приписывание Аллаху атрибутов, отсутствующих в Коране, а Пророку — грехов, но в других случаях размышления могут быть необходимы. В самом начале суры «Заррият» мы сталкиваемся с разным смыслом в двух версиях толкований. В «Хафтияке» Курсави говорит об ангелах, а во втором томе «Тафсира Нугмани» — о ветре (что более распространено). То есть, ученик Курсави, мулла Нугман, имел свое мнение, которое могло не совпадать с взглядами учителя. Это расхождение довольно частое. В коротком толковании (53:11) Курсави пишет, что во время вознесения на небеса, Пророк часть увидел глазами, а часть душой. Но перевод всего Корана менее артикулирован: «Сердце Пророка не солгало. Он действительно увидел ангела Джибраила и Аллаха. Сначала сердцем, а затем глазами». Аят про постоянный зикр (94:8) также показывает разницу между «Тафсиром Баян» и «Тафсиром Нугмани». Первый конкретен — будь в постоянном зикре, а второй аморфен — думайте только о милости Аллаха.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

Другие «Хафтияки» довольно своеобразны. Оба говорят о занятии мирскими делами. Так, Хамиди переводит слово *рабб* как воспитатель (близкие значения мы находим в суре «Аср»). «Тафсир Нугмани» идентичен с «Тафсиром Баян» в первой части (человек, проводящий жизнь без пользы, причиняет себе вред), но в конце Курсави добавляет необходимость наставления детям, что является условием входа в рай. «Тафсир Нугмани» ограничивается более общим толкованием — просто поддержка друг друга в отстранении от вреда себе.

В первом аяте суры «Камар» в «Тафсире Баян» Курсави критикует имама Байдави за суждение о том, что Луна расколется в Судный день. «Ал-Кашшаф» приводит это лишь как мнение отдельных людей. Курсави же придерживается классической трактовки, что речь идет про чудеса пророка Мухаммада. В полной версии тафсира Нугмани про эту дилемму не пишется. Напрашивается вывод: Курсави имел перед глазами главные татарские источники и критически к ним относился. Явно бросается в глаза авторский взгляд (акценты, заметные и в богословских текстах), когда речь идет об определении Всевышнего. В «Хафтияке» (57:3) он пишет: «Его существование ясно и известно людям. Оно происходит из доводов, полученных после изучения Его созданий. Оно является сокровенным и не исходит из органов чувств». Во втором томе полного перевода приводится более простой, в чем-то противоположный смысл: «Существование Аллаха явно, для знания об этом не нужны проверки (*тафтиш*)».

Идеи «Хафтияка» повлияли и на два других взятых для сравнения кратких варианта, но здесь гораздо более интересны расхождения. Все они каким-то образом находят связь со своим временем. Вражду с Аллахом и Пророком Курсави определяет четко: «издают законы, отличные от законов Аллаха». Хамиди всегда пишет про новые технологии, а Ялчыгол видит в этом объединение всех смыслов и даже религий. Слово *хайяука* (58:8) все переводят как «приветствовали», а Курсави — «были одарены подарками». Источник не найден. Выражение «помог духом от Него» (58:22) в краткой и полной («Тафсир Нугмани») версии толкования переводится практически одинаково, как «Аллах укрепил с помощью *рух* (духа) или *нур* (света)». Хамиди же переводит более отстраненно как «помощь». Таджетдин говорит о милости, заботе и Коране. В следующей суре Курсави демонстрирует свою глубину: атрибут Аллаха *Мухаймин* (59:33) он переводит как «сохраняющий все в соответствии с его природой», тогда как все остальные — просто как «сохраняющий».

Переводя аят о том, что Пророк был ниспослан для обучения людей Корану и *хикмату* (62:2), Курсави берет смысл у имама Байдави — «для исполнения шариата». Хамиди же, используя «ал-Кашшаф», отождествляет *хикмат* с сунной (хадисами). В следующем аяте — про принесение послания не знающим грамоты народам — Курсави также развивает тему в направлении борьбы со схоластикой и проповеди на тюркском языке. Опора на фикх делает его язык четким и «исламистским». В некоторых местах Курсави углубляет смысл: вместо «заблуждаются» пишет «где найдут укрытие от наказания», а в предыдущей суре вместо «может быть, вы преуспеете» пишет

«может быть, вы спасетесь от наказания». В суре «Тагабун» явно заметно, что Хамиди использовал довольно редкое слово из «Тафсира Нугмани» — *моңсыз* («недоволен», «печален»). Аят этой суры, где говорится о том, что нужно «по-возможности» отстраняться от грехов (64:16), Курсави объявляет «отмененным» (арабские тафсиры «ал-Кашшаф» и «Анвар ат-Танзил» это не подтверждают). По-видимому, «шариатское» влияние Курсави было очень сильным. Выражение *би-л-магруф* (65:2) вслед за ним — «по шариату» — переводят как «Тафсир Нугмани», так и Хамиди (только Ялчыгол переводит классически «по заведенному хорошему обычаю», также, как Байдави, который это переводит — «по-хорошему»), а «ал-Кашшаф» просто пропускает.

Выражение *гайр мамнун* («неиссякаемый») (68:3) Курсави берет у Байдави («оберегаемые от порицания людей [блага]»)). «Ал-Кашшаф» и все остальные ограничиваются конвенциональным вариантом. Аят про клятву «воскрешающими» (ангелами) (77:3) он переводит, опираясь на «ал-Кашшаф» и «Тафсир Байдави». Большинство же (другие «Хафтияки», «Тафсир Нугмани», полный перевод Хамиди) пишут о ветре. Автор одного из полных тафсиров М.-С. Иманкули, опираясь на «ан-Насафи», упоминает обе версии. Улем из Курсы четко обозначает что «правда, которую будут говорить перед Аллахом в Ссудный день» (*савaба*) (78:38) — это слова «шахады». Это вновь менее популярная версия. Она присутствует только у ан-Насафи, наряду с более популярной у других арабоязычных авторов версии о поиске покровителя. В «Тафсире Нугмани» банально только про абстрактную «правду».

Что будет с реками в Судный день? Слово *суджират*, которым они описываются, употребляется в двух смыслах. На «ал-Кашшаф» в значении «вливания одного в другое» опираются «Хафтияк» Хамиди, Иманкули и «Тафсир Нугмани». Имам Байдави упоминает его в значении Ибн Касира, который говорит об обмельчании. Курсави, а вслед за ним и Ялчыгол и Х. Амирхан склоняются к значению — «вскипание» и «усыхание». То есть это тоже некая «маргинальная» версия.

Интересен выбор в переводе выражения о клятве «свидетелем и свидетельствуемым» (85:3). Курсави ссылается на хадис от Абу Хурейры. Но это тоже не самое популярное мнение среди арабских тафсиров. Ан-Насафи упоминает много версий, но эта версия среди них даже не встречается. Тут Ялчыгул вновь следует за Курсави в понимании под данным выражением «пятницы и дня Арафата», также, как Х. Амирханов и «Тафсир Нугмани». Полный тафсир Хамиди приводит данное понимание как одну из версий. Представляется, что популярность этой версии тоже может быть связана с выбором Курсави. В одном из следующих аятов прославление Аллаха (зикр) упоминается в связке с молитвой (намазом). Остальные «Хафтияки» связывают зикр с праздничной молитвой, поскольку она отличается более частым упоминанием формул восхваления. Но Курсави переводит данное слово, традиционно понимаемое как славословие Всевышнему, просто как обычную молитву. Эта трактовка, близкая к саудийской версии ас-Саади, выбирается и всеми полными переводами Корана.

Во многих местах, не касающихся описания Всевышнего, Курсави демонстрирует себя сторонником «буквы» Корана. Слово *сак* («голень») использу-

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

ется в Коране применительно к Аллаху и людям. Если речь о людях, Курсави переводит прямо: «сплетутся голени, и не будет возможности ходить» (75:29). Здесь он ближе всего к Байдави. Но Байдави объясняет, что это будет из-за страха перед Судным днем. Этот перевод отличается от более отдаленного от арабского текста «Тафсира Нугмани». Ялчыгол и Хамиди не упоминают физиологию, переводя *сак* как «сложность» или «жесткость». Но Курсави здесь придерживается точного значения, он даже более «физиологичен», чем арабоязычные версии.

Далее Курсави четко переводит, что первый человек Адам лежал сорок лет, и не было известно, из чего он сделан и для чего (76:1). Цифру 40 упоминает «Тафсир ан-Насафи». Но другие «Хафтияки» пишут про 120 лет. Курсави явно использовал арабские источники. «Тафсир Нугмани» не имеет преимуществ Курсави. Он не упоминает конкретную цифру. Пишет, что языком нельзя было сказать что-либо об Адаме. Чем заняться после поклонения? — *Иза фарагта фа ансаб* (94:7) — Курсави объясняет, что «после намаза надо обратиться к Аллаху с просьбой, восхвалять Его и делать назидания». Ялчыгул практически повторяет за ним. Хамиди, как и арабоязычная классика, приводит много версий, но предпочитает общие выражения.

Суру «Гадият» («Скачущие»)«Хафтияк» Хамиди посвящает верблюдам. Здесь нет речи о конном военизированном войске — Аллах клянется участвующими в хадже верблюдами. Но Курсави в «Хафтияке» пускается в другую крайность — у него во втором аяте огонь (искры) вылетают из огнестрельного оружия. Это очень нехарактерная версия. В целом, Хамиди отстраняется от образа битвы, тогда как все остальные примерно едины. Похожая ситуация с сурой «Кафирун». Хамиди — против насилия. Мнения Ялчыгула и Хамиди противоположные. Первый считает, что эта сура (говорящая о том, что у каждого своя религия и всех рассудит Всевышний) была заменена «аятом меча» в суре «Бакара» — о том, что нужно сражаться с многобожниками. Хамиди же пишет, что эта сура более актуальна, так как говорит об отсутствии принуждения в религии. Курсави и «Тафсир Нугмани» ограничиваются описанием отказа Пророка от соглашения с язычниками.

Курсави особое внимание уделяет определению суфийского понятия *ан-нафс ал-мутмаинна* (89:27). Он пишет, что это «душа, достигшая отсутствия сомнений в вере в пророков и Аллаха, повиновавшаяся судьбе, укрепилась в поклонении». «Тафсир Нугмани» упрощает: «повиновавшаяся Пророку и Аллаху, согласившаяся с решением Аллаха душа». Ялчыгол тоже описывает «успокоившуюся душу». Можно сказать, что эта редкая суфийская черта, которая довольно подробно описывается в арабоязычных тафсирах, была утеряна уже в «Тафсире Нугмани». В суре «Фил» Ялчыгул считает, что птицы в реальности были ангелами ада (*тамуг фәрештәләр*), что тоже закрепляет его в статусе довольно необычных суфийских толкований. В «Хафтияке» Курсави почти нет ссылок на исключительно «ал-Кашшаф», только если в единогласии с имамом Байдави. Конкретно на Байдави — три ссылки, а на ан-Насафи две, что говорит о поиске оптимального мнения при ориентации на ортодоксальность.

Реальные источники полных переводов

В «Тафсире Нугмани» Курсави написал, как считается, только первый том. Анализ первого тома «Тафсира Нугмани» дает нам, во-первых, возможность более глубокого сравнения идей Курсави и его ученика — муллы Нугмана, а во-вторых, можно проследить эволюцию смыслов от «Тафсира Баян» к «Тафсиру Нугмани».

Интересно также выявить главные авторитеты четырех полных татарских тафсиров. «Хафтияки» начинаются практически с 36 -й суры — «Ясин» (до этого берутся только сура «Открывающая» и единичные аяты из «ал-Бакары»). Самые крупные суры пропускаются. С «Ясин» «Хафтияк» «прыгает» сразу на 48-ю суру — «Фатх». С нее практически по порядку до конца. Вторая половина Корана (а татарский тафсир печатался, как правило, в двух томах) начиналась с 18-й суры «Кахф» и до конца. Таким образом, суры «Хафтияка» составляют менее половины второго тома «Тафсира Нугмани», но в общем объеме толкования Курсави составляют три четверти тома.

В Коране содержатся выражения, которые можно назвать «многозначными», так как они вызвают вопросы. Условно назовем их «ключами». Во второй, самой большой суре «ал-Бакара» (286 аятов) выделяются 85 таких «противоречивых» выражений. Интересные кейсы переводов, не похожие друга на друга, были обнаружены в 47 аятах этой суры. Но совпадающими между выделенными автором «ключами» и этими кейсами оказались 17 слов и выражений. Оставшиеся 30 больше связаны не с конкретной интерпретацией, а с добавлениями, объяснениями. Примерно такое же соотношение и в следующей суре «Ал-Имран» (200 аятов). Общее количество выражений 18, по факту — 12 случаев разночтений, а «перекрывающих» терминов среди них — 5. Итак, интерпретаторы Корана уделяют внимание каждому второму–пятому выражению из тех, которые здесь выбраны.

Из этих цифр можно сделать несколько выводов. Во-первых, комментаторы (толкователи) Корана чаще были единодушны в понимании Корана, нежели чем расходились во мнениях. Во-вторых, различающиеся места иногда связаны с перечислением всех или разных версий, что характерно больше для консервативных вариантов ан-Насафи, Х. Амирхана или М.-С. Иманкули. Наконец, в расхождении в понимании смыслов часто важную роль играют добавления и искажения, связанные с поздним советским периодом. Однако, обобщая вышеприведенные данные, можно сделать вывод, что предпочтения смысловых акцентов в начале XX в. и в начале XXI в. во многом совпадают.

Самым «главным» тафсиром у татар был «ал-Кашшаф». Он был предшественником всех других арабских толкований и стал самым популярным источником у татарских муфассиров. Ш. Хамиди, например, использовал принятые в нем значения в многозначных «кейсах» более, чем в два раза чаще (17 против 7), чем А.-Н. Курсави в первом томе «Тафсира Нугмани». Последний в целом не очень любил опираться на точку зрения кого-либо из авторитетов, возможно, считая следование им признаком *таклида* (слепого следования), против которого он выступал. Однако, нужно сказать, что мировоззрение «джадида» Хамиди очень хорошо накладывалось на «мутазилизм» (рационализм) М. Замахшари. Случаев использования исключительно значе-

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

ний ал-Байдави, сделавшего «ал-Кашшаф» более ортодоксальным и системным (Байдави не «перепрыгивал» аяты, считающиеся очевидными, как Замахшари и Хамиди), было 12,5 к 7. Ссылки же на ан-Насафи в «Тафсире Нугмани» начинаются практически только во втором томе (то есть они делаются уже учеником Курсави — имамом Нугманом б. Амиром), хотя по количеству они совпадают и с Хамиди (3 случая). Это показывает, что Хамиди не был исключительно реформатором, а пользовался разными источниками, часто даже противоположного характера.

Итак, главными сравниваемыми тафсирами будут «Иткан фи тарджумати-л-Куран» Ш. Хамиди и «Тафсир Нугмани» (с акцентом на первый том). Перевод Хамиди занимает свое, особое место. Этот толкователь активно использовал версии ранее напечатанного «конкурента», но подходил к ним очень избирательно, сверяя с арабоязычной классикой. Иманкули — более аморфный, а Амирхан довольно архаичный. Их тафсиры можно сравнивать между собой — авторы последовательно работали имамами в одной мечети (первого из них можно даже назвать неким преемником второго, однако эта преемственность не очень отражает «динамично» развивающиеся внутриобщинные отношения). Далее в качестве примера будут приводиться источники «консервативных» тафсиров.

В данной версии исследования будет проведено сравнение толкований только одной, самой большой суры — «ал-Бакара». Цель этого параграфа — узнать, в каких случаях Курсави и Хамиди выбирают те или иные версии. А также указать уникальные варианты (с неидентифицированном источником). Нужно сказать, что как «Тафсир Баян», так и «Тафсир Нугмани», по-видимому, всегда считались неким эталоном. Даже без явной опоры на четыре имеющихся авторитетных источника они транслировали свой смысл на татарскую экзегетику. Четкости и выверенному интеллекту Курсави трудно было «сопротивляться». Например, большинство арабоязычных толкований (за исключением «Джалялейна») считали слово *нафака* (2:265 или 2:267) синонимом *закята* (обязательного отчисления на богатство). Этой трактовке следует Хамиди. Однако все остальные местные тафсиры, видимо, брали за основу здравый смысл Курсави, идентифицируя эту выплату с милостыней (*садака*). Очень редко Курсави принимал трактовку «Тафсира ан-Насафи». Например, он пишет, что некоторые считают, что слово *хикма* (2:269) обозначает Коран (ан-Насафи считал, что это еще и Сунна), хотя сам, похоже, тоже принял этот вариант. Хамиди же последовал толкованию «ал-Кашшаф», что *хикма* — это знание и действие.

Попытаемся проанализировать опубликованный до революции «Тафсир Нугмани» по трем категориям: буквализма/метафоричности, жесткости/мягкости и стандартности (здравого смысла)/своеобразия. В качестве главного референтного издания будет взят дореволюционный тафсир «ал-Иткан». Где можно, Курсави предпочитал не вдаваться в подробности (если это было позволительно) и оставлял лишь общий смысл. Например, в первой «открывающей» суре, он не вдается в подробности относительно двух групп (разгневанной и заблудшей) (взял из «ал-Кашшаф», в отличие от Хамиди, опирающегося здесь на имама Байдави. Под «невидимым» он также, опира-

ясь на имама Байдави, понимает Коран (2:3). Далее в этой суре Аллах говорит что верующим, а также иудеям, христианам и сабеям будет награда. Большинство муфассиров здесь считало ущербной веру этих «верующих», но Курсави написал «без сомнения верующие» (2:62), хотя такое толкование не вытекало из главных арабоязычных источников. Ниже он все-таки пишет, что сабеи — это «поклоняющиеся ангелам» (он и Хамиди взяли это у «ал-Кашшаф») То есть, здесь имеет место некое противоречие внутри одного текста.

«Срединной уммой» Курсави считал «справедливый джамаат» (взял у «ал-Кашшаф») (2:143). Важной мыслью является толкование аята о том, что нужно сражаться пока религия не станет религией Аллаха. Этот аят он заключает фразой, что можно сражаться только с теми, кто нарушает военные соглашения. Это более четко, чем у Хамиди, считающего, что целью аята является защита *зимми* — тех, кто прекратил сопротивляться. Это идет от «ал-Кашшаф», но оформление получает у Байдави. У ан-Насафи это выражено более резко, буквально — «сражаться до отказа врага от неверия».

В аяте про «продажу себя» за довольство Аллаха (2:207) Курсави самый мягкий из всех: он считает, что это «расходывание» имущества и жизней. Хамиди пишет, что это размен на «поклонение» (из «Джалялейн»). Это один из редких случаев, когда наибольшее сходство с более радикальными арабоязычными версиями обнаруживают позднейшие, постсоветские образцы.

Курсави никогда не выбирает эпатажный вариант. Если Хамиди считает, что знание *сихра* (колдовства) приближает к шайтану, но не является открытым неверием (как Байдави, но противоположно «Джалалейн»), то Курсави отмечает, что колдовство приведет к вечному аду. Он также солидарен с мнением имама Байдави о некоторых арабских племенах, которые вместо шариата сами решают что *халял*, а что *харам*, замечая, что Аллах предписал возвратиться к Корану (2:169). Хамиди же по этому поводу толкует, что неодобряемые обществом вещи не одобряются как шариатом, так и разумом. Далее Хамиди тоже более социален, в этом он следует арабоязычным версиям: например, выражение «отдалиться [заблудиться] от ислама» он понимает как отдаление от «джамаата мечети» (у Байдави) (2:209), тогда как Курсави оставляет первоначальную формулировку.

В дополнение мнения, сложившегося о Курсави в результате анализа его «Хафтияка», можно выделить некоторые моменты, ярко характеризующие его. Иногда в своих толкованиях он выбирал не буквальный, а «правильный» с его точки зрения смысл, для чего использовал метафору. Например, *ля йашгурун* в «Бакаре» он предлагает трактовать как «не знают» (2:9), а помещенное ниже выражение «с силой» переводит как «искренне и со старанием активно практиковать [Тору]». «Аллах как вали» (2:257) Курсави понимает, как и Байдави, как «любящий», тогда как Хамиди, опираясь на «Джалялейн», толкует это выражение как «помощник».

Изредка Курсави предлагает несколько версий, похожих по смыслу. Так, известное выражение *кулюбуна ульф* (2:88) он толкует как «сосуды со знанием», а также — «не чувствующие необходимости в Аллахе». Хамиди же берет только второй вариант. Иногда у Курсави можно найти выводы, сближающие его с искаженными редакциями конца XX в., но, в отличие от них, без

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

собственных домыслов. Например, аят «прежние поколения получили за то, что совершили они, а вы — за то, что вы совершили» он завершает фразой: «поверив в действия пророков, не оставьте без действий самих себя» (2:134).

Интересен кейс, из которого видно, как сильно «ал-Кашшаф» повлиял на все переводы. Слово *фукара* он связал с группой мухаджиров, которые не имели ни дома, ни имущества и постоянно находились на пути Аллаха. Курсави перевел это слово как «безработные бедные воины». Хамиди примерно также — «мухаджиры, тратящие время на войну и получение знаний».

Секулярные переводы

В 2000-е гг. была сделана транслитерация (адаптация) дореволюционных текстов Ш. Хамиди (2005), М.-С. Иманкули (2013) и «Тафсира Нугмани» (1996, 2001, 2014) на современный татарский язык. Перевод первых двух был сделан Мухамметджаном Неджметдином (подробностей об этой личности узнать не удалось). «Тафсир Нугмани» после Н. Муфлихунова (1996) был выпущен в двух редакциях — Камиля Бикчантаева (2001) и сыновей Н. Муфлихунова — Мухаммада и Али (2014). Кроме этого, была еще выпущена «оригинальная» дореволюционная версия (2011) на кириллице, тоже переведенная М. Неджметдином. Затруднительно назвать причину, по которой в кириллических переводах «Тафсир Нугмани» утратил свою аутентичность. Причем в варианте Н. Муфлихунова он имел более целостный, концептуальный характер, нежели в позднейших версиях (в том числе «оригинале»). Однако нужно констатировать, что на все постсоветские адаптации этих текстов главное влияние оказал именно проект чистопольского имама Нуруллы Муфлихунова.

Анализ «оригинала» приводит к выводу, что примерно с 200-й страницы первого тома автор начинает подменять смысл аятов дореволюционного издания (это около 200 страниц). Во втором томе примерно с 350-й страницы (50 страниц) мы видим не просто подмену смысла отдельных слов и выражений, пропуск важных комментариев, а буквальную замену десятков аятов толкования на аяты из книги Н. Муфлихунова (часто они подменяли больше половины текста коротких аятов в конце Корана). Поэтому эти «переиздания» дореволюционных тафсиров больше похожи на трансляцию очень агрессивной и жесткой по отношению к единоверцам версии ислама, характерной для 90-х гг. XX в. и организации «Саф ислам» («Чистый ислам»), где был сильный перекос в сторону отстранения от всех сформированных традицией форм понимания ислама, в том числе дореволюционного. Надо сказать, что подобные интерпретации в целом сохраняются и иногда проявляют себя в публичном пространстве и сегодня.

Основными чертами поздних интерпретаций мы выделили следующие: буквализм (прямой смысл), призыв к действиям, отторжение других групп (неверующих, сект и мазхабов), дополнения к основному тексту. Первые два качества были свойственны еще «Тафсиру Баян» Курсави, а в позднейших версиях были еще утрированы. Последние два можно назвать не только утрированными, но выдуманными. Буквализм у «поздних» гармонично сочетался с дополнениями, что говорит о слабой концептуализации проекта.

Курсави же строго придерживается текста. Подобно Курсави, Н. Муфлихунов и его коллеги изредка приводили несколько версий.

Представляется, что нужно понимать разницу между работой редактора (составление, транслитерация текста), когда он лишь передает старую форму на другой графике, не вторгаясь в идейный смысл текста, и авторским переложением — Н. Муфлихунова, К. Бикчантаева,— меняющим идеологическое содержание, по крайней мере, вводящим в текст личные дополнения, которые кажутся им важными. О транслитераторе М. Неджметдине трудно составить целостное представление, судить можно лишь о его квалификации и качестве набранного текста.

Сыновья Н. Муфлихунова индивидуально себя не проявили, так как очень мало добавляли своего — скорее корректировали и убирали «перегибы». К. Бикчантаев же довольно творчески подошел к имеющемуся на руках тексту. Он провел серьезную редакторскую работу, показав также собственное мировоззрение. Тем не менее у него не было заранее заготовленного плана и четкой позиции. Он активно использовал тафсир «Иткан».

Буквализм у поздних толкователей не является самоцелью, а скорее некой демонстрацией аутентичности, хотя системно буквализм и интерпретация (актуализация) в их переводах не представлены. В качестве примера: у них перевод выражения «взяли Тору с силой» (2:63) — у Курсави «искренне, со старанием практиковали»; у них — «были мертвецами» (2:28), у Курсави — «не родившимися», «спермой». Или же их толкование продиктовано некой народной интерпретацией, не связанной с арабоязычными источниками. Например, «в наказании — жизнь» (2:179) позднейшие интерпретаторы понимают как «спокойную жизнь». Дореволюционные же и арабоязычные источники толкуют о «возмездии», то есть о восстановлении справедливости, убийство же они воспринимают как совершившийся факт, а не как теорию функционирования уголовной системы. Случаются и исключения, когда Н. Муфлихунов следует арабским источникам. Например, место, где верующий отдает свою душу «за довольство Аллаха», Курсави просто комментирует, что тот «расходует» на пути Аллаха, тогда как чистопольский имам, точно следуя за арабскими версиями, называет этих людей шахидами (2:207).

Главной «лакмусовой бумажкой» татарских интерпретаций является градация человечества по шкале «люди — мусульмане (истинные, лицемеры, сектанты (сторонники мазхабов)) — неверующие («люди книги», язычники)». Переводчики часто по-разному оценивали, к какой из этих категорий идет обращение в Коране. Например, аят про тех, кто просит только блага в этом мире (2:200), арабские авторы не конкретизируют, так же как оригинал Ш. Хамиди. Курсави же связывает их с «язычниками», тогда как все позднейшие говорят про мусульман. Они пишут, что, если во время хаджа мусульманин попросит для себя «земное счастье», то у него не будет «удела поле смерти». В следующих аятах эта мысль еще более проясняется. Н. Муфлихунов противопоставляет успехи в «миру» и «Ахирате» (последующей жизни), буквально объясняя, что от наличия профессии и заработка не будет увеличен удел в Раю (2:202). Одной из главных групп оппонентов для «Саф ислам» является группа «нововведенцев», сторонников мазхабов, партий и т. д. Курсави называет тех,

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

кто расколол ранее единую Умму «неверующими» (2:123), тогда как для Муфлихунова и Бикчантаева это «враги» из числа мусульман. Арабоязычные и Хамиди никак эту группу не идентифицируют. Похожая же интерпретация и в других аятах (2:213 и др.). Нельзя считать *джаназа* (то есть, те, кто не являются мусульманами) теми, кто является лицемерами (9:84 у Бикчантая) и не исполняющими обязательные ритуалы и не отстраняющимися от запретного (9:113). Еще одними врагами являются «ишаны» (25:222–223).

К. Бикчантаев часто смягчает выражения своего «ментора» словами типа «в случае необходимости» (2:248 и др.), дает мусульманам некую «лазейку» для отстранения от жестких выражений чистопольского имама. В понимании выражения «Аллах — вали» они тоже разошлись. Значение Н. Муфлихунова близко к тому смыслу, что у Курсави и имама Байдави — «друг», и у Хамиди, как у ал-Кашшаф и ан-Насафи — в значении «помощник». Только Бикчантай переводит своеобразно — «хозяин». Чаще же последний берет уже имеющееся значение, даже если оно нехарактерно для традиции. Например, слово *фукара* (которые, по аяту, скромно ведут *джихад*) (2:273) оба они переводят как «пленные нуждающиеся ученые».

Курсави и его позднейших интерпретаторов может объединить принятие действия. В его переводах даже больше конкретного действия (действие, а не борьба против неправильного, «нововведения» — см. перевод 16:90).

В редактировании позднейшие интерпретаторы часто непоследовательны. М. Неджметдин за основу принял перевод Н. Муфлихунова. Это менее заметно в транслитерированном тексте тафсира М.-С. Иманкули. Но бросается в глаза в тафсирах Хамиди и «оригинальном» «Тафсире Нугмани». Подмена оригинальных аятов начинается с 69 суры «ал-Хакка» и нарастает в дальнейшем. Действительно, часто небольшие суры не имеют многозначности, характерной для больших. Но соблюдение нюансов, деталей в транслитерации авторского исторического текста является обязательной с точки зрения этики и авторских прав. Итак, в суре «Хакка» только один аят (49) повторяется в трех переводах. В следующей суре «ал-Мааридж» уже несколько (20, 24–29). Потом появляются десятки «унифицированных» аятов (73:5,7–18; 74:11–13,38–55; 76:10–21, 23–31 и т. д.). Данное копирование идет вместе с «обрезанием», сокращением текста в «оригинальном» Курсави (например, заключение суры «Нух», 72:24, 77:50 и др.). Таким образом, транслитерированные тексты на кириллице лишаются аутентичности, сливаясь с искаженными (утрированными) идеями Нуруллы Муфлихунова.

В последнее время очень распространилась «исправленная» (*төзәтелгән*) версия этого тафсира. Мухаммад и Али Муфлихуновы очень щепетильно относились к мнению своего отца, чью версию они отредактировали. Они попытались исправить только самые одиозные моменты. Например, связанные с описанием Всевышнего (10:3; 20:5; 25:59 и др.). Однако иногда они усиливают смыслы — там, где говорится относительно обязательности ритуалов (2:200) и продажных мулл, которые убеждают прихожан в достаточности веры без поклонения (2:202). Нужно признать, что Мухаммад и Али провели очень серьезную работу, сделали этот тафсир менее агрессивным к единоверцам и более спокойным (см.: 2:209; 2:213; 4:24; 4:46; 7:26; 7:55

и др.). Дополнения их тоже довольно уместны. Они не задумываются, как дореволюционные «кадимисты», о статусе живущих рядом с ними мусульман перед Аллахом, когда становилась актуальной извечная проблема *такфира*. Другими словами, они старались ориентироваться на версию Курсави (иногда Хамиди или арабских предшественников), но большинство второстепенных добавлений отца они оставили.

Выводы

Приведу основные выводы, сделанные в результате анализа приведенных материалов.

1. Больше связей с арабоязычными источниками найдено у автора «ал-Иткан» Ш. Хамиди, хотя он больше близок к мутазилитскому «ал-Кашшаф» и мягкому реформаторству.
2. Ш. Хамиди активно использовал «Тафсир ан-Насафи» (так же, как и Курсави в своем «Хафтияке»). Причем данное исследование показывает, что, вопреки точке зрения Ш. Марджани, ан-Насафи был довольно глубок и оригинален.
3. Из описанных авторов наиболее толерантными, «мягкими» мусульманами можно назвать Ш. Хамиди и Х. Амирхана.
4. Хамиди много заимствовал у «Тафсира Нугмани», но в редакции М. Неджметдинова на примере небольших сур может показаться, что это одинаковые тафсиры, что не соответствует действительности.
5. Смыслы татарских переводов Корана были переплетены. Можно выделить 4 прямые связи современного «Тафсира Нугмани»: Курсави — Муфлихунов, Курсави — Хамиди, Курсави и Хамиди — М. Неджметдинов, «ал-Кашшаф» (вместе с тафсирами имама Байдави и ан-Насафи) — Муфлихунов.
6. «Новые кадимисты» (движение «Саф ислам»), как и старые, были «такфиритами», то есть отказывали в принадлежности к исламу по непринципиальным основаниям.
7. Иногда Н. Муфлихунов возвращал вариант Курсави к смыслам арабоязычных тафсиров, но в основном толковал аяты Корана очень субъективно.
8. Удивительно, но «исламист» Н. Муфлихунов игнорировал комментарии Курсави относительно единобожия. Иногда их исправляли его сыновья (как в 6:114).
9. Были и ошибки, которые шли от Н. Муфлихунова. Например, слово *дидар* («лик») все после него перевели как *диндар* («нерелигиозный») (10:26). К ошибкам, думаю, можно отнести и версию Муфлихунова и Бикчантая о том, что Земля и небо в Судный день изменят свой цвет. Такая версия не встречается у других. Иногда в переводах присутствует эмоциональная составляющая. Глина, из которой был сделан человек, у Муфлихунова «стала вонючей, так как долго лежала» (15:26). У большинства она просто стала сухой.
10. Версия Корана («Тафсира Нугмани») Н. Муфлихунова стала образцом, который до сих пор составляет основу понимания Корана на татарском языке.
11. Коран к концу советского времени даже для образованного мусульманина оказался слишком большой книгой, которую невозможно полностью

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

изучить. Многие редакторы полностью копировали или оставляли без изменений отдельные отрывки, что мешает нам объективно судить о мировоззрении современников.

Список литературы / References

1. Адыгамов А. *«Татарча тафсир»: история рукописных переводов Корана на татарский язык* [*"Tatarcha tafsir": the history of handwritten translations of the Koran into the Tatar language* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: https://milliard.tatar/news/tatarca-tafsir-istoriya-rukopisnyx-perevodov-korana-na-tatarskii-yazyk-1750 (дата обращения: 06.02.2026).
2. Адыгамов А. *Традиции комментирования Корана у татар* [*Traditions of commenting on the Koran among Tatars*]. — Электронный ресурс: URL: https://www.info-islam.ru/stuff/religija/istorija_islama/tradicii_kommentirovanija_korana_u_tatar/14-1-0-1114 (дата обращения: 06.02.2026).
3. Ахунов А. Коран по-татарски. *Татарский мир:электрон. журнал.* 2004. № 4. — URL: https://muslimblog.3dn.ru/publ/istorija_kultura_nauka/literatura/koran_po_tatarski/114-1-0-151 (дата обращения: 06.02.2026).
4. *Әл-иткан фа тәрҗүмәти-куръән* (*Коръән тәрҗемәсендәге камиллек*) (Совершенство в переводе Корана). 2-е изд. Казан: [б. и.], 2005. 992 б. (на татар. яз.) [*Perfection in the translation of the Quran*. 2 ed. Kazan: [w. p.], 2005 (in Tatar)].
5. ал-Байдави Насыр уд-дин ал-Хайр Абдулла б. Умар б. Мухаммад ал-Ширази ал-Шафии. *Анвар ат-танзил ва исрар ал-таэвил.* В 5 т. Бейрут: [б. и.], [б. г.] (на араб. яз.) [Al-Baydawi Nasir ud-Din Al-Khair Abdullah b. Umar b. Muhammad al-Shirazi Al-Shafi'i. *Anwar At-tanzil and Yisrael al-Tawil.* In 5 vols. Beirut: [w. p.], [w. y.] (in Arabic)].
6. Батыркаев Т. О. *Коран и религиозно-политическая борьба среди российских мусульман в конце XVIII — начале XX в. (Поволжье, Урал).* Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб.: СПбГУ, 2004 [Batyrkaev T. O. *The Koran and the Religious-Political Struggle among Russian Muslims in the Late 18th — Early 20th Centuries (Volga Region, Urals).* Diss. Cand. of Philosophical Sciences: 09.00.03. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2004 (in Russian)].
7. Батыркаев Т. О. Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья (конец XVIII — начало XX в.). *Памятники письменности Востока.* М.: Восточная литература, 2008. Т. 2(9). С. 104–130 [Batyrkaev T. O. Quranic exegesis of Muslims of the Volga and Ural regions (late 18th — early 20th centuries). *Monuments of Eastern literature.* Moscow: Vostochnaya literature, 2008. Vol. 2(9), pp. 104–130 (in Russian)].
8. Брилева Д. С. Дискуссии о тафсирах Корана в периодической прессе татар-мусульман Российской империи начала XX века (по материалам журнала «Шура»). *Вестник Московского университета.* 2019. Сер. 13. № 3. С. 19–32 [Brileva D. S. Discussions about the tafsirs of the Quran in the periodical press of the Tatar Muslims of the Russian Empire at the beginning of the 20th century (based on the materials of the magazine "Shura"). *Bulletin of Moscow University*. Series 13. 2019. No. 3, pp. 19–32 (in Russian)].

9. Валеев Р. М., Рахимова Я. Р. Историческое наследие тафсиров и их роль в развитии татарской культуры (конец XIX — начало XX в.). *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.* 2015a. № 3. С. 23–26 [Valeev R. M., Rakhimova Ya. R. Historical heritage of tafsirs and their role in the development of Tatar culture (late 19th — early 20th centuries). *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2015a. No. 3, pp. 23–26 (in Russian)].
10. Валеев Р. М., Рахимова Я. Р. Татарские тафсиры в истории духовной культуры мусульман Поволжья (конец XIX — начало XX в.). *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.* 2015b. № 2. Ч. 1. С. 21–24 [Valeev R. M., Rakhimova Ya. R. Tatar tafsirs in the history of spiritual culture of Muslims of the Volga region (late 19th — early 20th centuries). *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2015b. No. 2. Part 1, pp. 21–24 (in Russian)].
11. Гилемшина А. Г. *Разновременная синонимия в переводном тексте (на материале коранических текстов на русский и татарский языки).* Автореф. дисс. на соиск. ст. канд. филол. наук. Казань: Татар. гос. гуманитар.-пед. ун-т, 2009 [Gilemshina A. G. *Multi-temporal synonymy in the translated text (based on the Quranic texts in Russian and Tatar).* Abstract of Cand. Sci. (Philological Sciences) diss. Kazan: Tatar State Humanitarian and Pedagogical University, 2009 (in Russian)].
12. Закиров Р. Р. Стилистические особенности языка Корана через призму фразеологии. *Minbar. Islamic Studies.* 2015;8(2):290–296 [Zakirov R. R. Stylistic features of the language of the Koran through the prism of phraseology. *Minbar. Islamic Studies.* 2015;8(2):290–296 (in Russian)].
13. ал-Замахшари Джарулла ал-Касым Махмуд б. Умар. *Ал-Кашшаф ан хакаик авамиз ат-танзил ва уйун ал-акавил фи вуджух ат-таэвил.* В 6 т. Каир: [б. и.], 1998 (на араб. яз.) [al-Zamakhshari Jarullah al-Qasim Mahmud b. Umar. *Al-Kashshaf an hakaiq avamiz At-tanzil and uyoun al-akawil fi wujuh At-taawil.* In 6 vols. Cairo: [w. p.], 1998 (in Arabic)].
14. *Иткан фи тәрҗемати-л-Куръән* (*Совершенство в переводе Корана*). 1–2 җ. (В 2 т.) Доха: [б. и.], 1987 (на татар. яз.) [*Perfection in the translation of the Quran*]. In 2 vols. Doha: [w. p.], 1987 (in Tatar)].
15. *Коръән тәфсире* (*Комментарии к Корану*). Казан: Татар. кит. нәшр., 1996 (на татар. яз.) [*Interpretation of the Quran*. Kazan: TKN, 1996 (in Tatar)].
16. *Коръән тәфсире* (*Комментарии к Корану*). Казан: Академия познания, 2011 (на татар. яз.) [*Interpretation of the Quran*. Kazan: Academy of cognition, 2011 (in Tatar)].
17. Мустафин У. С. Проблемы перевода Корана на татарский язык [Электронный ресурс]. — *Современный мусульманский мир: электрон. журнал.* 2019. № 1. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) [Mustafin U. S. Problems of translating the Koran into the Tatar language [Electronic resource]. — Modern Muslim world: electron. magazine. 2019. No. 1. — 1 electron. wholesale disk (CD-ROM). — URL: https://cyberleninka.ru/viewer_images/18138297/f/1.png (in Russian).
18. Набиуллина М. Р. Татарские тафсиры XIX в.: историко-теологический обзор. *Роль современной российской мусульманской молодежи в сохранении единства и укреплении патриотизма. Сборник научных работ*

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

IV Республиканской студенческой научно-практической конференции. Казань: ФПИКНиО–ДУМ РТ–РИИ–КИУ, 2026. С. 79–89 [Nabiullina M. R. Tatar Tafsirs of the 19th Century: A Historical and Theological Review. *The Role of Contemporary Russian Muslim Youth in Maintaining Unity and Strengthening Patriotism. Collection of Research Papers of the IV Republican Student Scientific and Practical Conference.* Kazan: FPIKNiO-DUM RT-RII-KIU, 2026, pp. 79–89].

19. ан-Насафи Аби Баракат Абдулла б. Ахмад б. Махмуд. *Мадарик ат-танзил ва хакаик ат-таэвил.* В 3 т. Бейрут: [б. и.], [б. г.] (на араб.) [al-Nasafi Abi Barakat Abdullah b. Ahmad b. Mahmoud. *Madarik At-tanzil and hakaik At-taravil.* In 3 vols. Beirut: [w. p.], [w. y.] (in Arabic)].
20. Нургатина Г. Г. Комментарий Корана «Тафсире фаваида» Хусаина ибн Амирхана. *Гасырлар авазы* (Эхо веков). 2018. № 4. С. 150–159 [Nurgatina G. G. Commentary on the Koran "Tafsir Fawaida" by Husain ibn Amirkhan. *Gasyrlar avazy* (*Echo of centuries*). 2018. No. 4, pp. 150–159 (in Russian)].
21. Нургатина Г. Г. Камил Мутыги-Тухфатуллин и его труд «Татарча Коръән тәфсире». *Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России. Сборник материалов. Международного симпозиума, Казань, 22–23 октября 2020 г.* Казань: Бриг, 2020a. С. 106–108 [Nurgatina G. G. Kamil Mutygi-Tukhfatullin and his work "Tatarcha Kor'ən təfsire". *Theology of Traditional Religions in the Scientific and Educational Space of Contemporary Russia. Collection of Materials. International Symposium, Kazan, October 22–23, 2020.* Kazan: Brig, 2020a, pp. 106–108 (in Russian)].
22. Нургатина Г. Г. Традиции комментирования Корана у татар. *Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России. Сборник материалов. Международного симпозиума, Казань, 22–23 октября 2020 г.* Казань: Бриг, 2020b. С. 114–118 [Nurgatina G. G. Traditions of commenting on the Koran among the Tatars. *Theology of Traditional Religions in the Scientific and Educational Space of Contemporary Russia. Collection of Materials. International Symposium, Kazan, October 22–23, 2020.* Kazan: Brig, 2020b, pp. 114–118 (in Russian)].
23. Рахимова Я. Р. Классические тафсиры Корана как достояние татарской культуры. *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.* 2017. № 1. С. 48–53 [Rakhimova Ya. R. Classical tafsirs of the Quran as a heritage of Tatar culture. *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2017. No. 1, pp. 48–53 (in Russian)].
24. Рахимова Я. Р. *Татарские тафсиры конца XIX — начала XX в.: «Тафсир Ну'мани» Ну'мана бин Сабита ас-Самани и «Тафсир Фава'ид» Мухаммад-Зариф Амирхана.* Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. Казань: Казан. (Приволж.) федер. ун-т, 2018 [Rakhimova Y. R. *Tatar tafsirs of the late 19th — early 20th centuries: "Tafsir Nu'mani" by Nu'man bin Sabit al-Samani and "Tafsir Fawa'id" by Muhammad-Zarif Amirkhan.* Diss. ... cand. hist. sciences: 07.00.09. Kazan: Kazan. (Volga region) federal University, 2018 (in Russian)].
25. Салахов А. М. Жемчужина мусульманской экзегетики «Тафсир аль-Байдави» в пользовании татарских религиозных интеллектуалов. *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(1):153–163 [Salakhov A. M. The pearl of Muslim exe-

gesis "Tafsir al-Baydawi" in use by Tatar religious intellectuals. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):153–163 (in Russian)].

26. Сафин А. Г. Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870–1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63–74 [Safin A. G. Poet, historian, theologian: The life and creative legacy of Muhammad-Sadyk Imankuly (1870–1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63–74 (in Russian)].
27. Таҗетдин б. Мулла Яхшыкол Әштәки. *Һәфтияк шәриф тәфсире* (*Комментарий к «Хафтияк Шариф»*). Казан: Академия познания, 2009 (на татар. яз.) [Tajuddin b. Mullah Yahshikul Ashtaki. *Tafsir haftiyak Sharif*. Kazan: Academy of cognition, 2009 (in Tatar)].
28. *«Татарча тафсир»: история рукописных переводов Корана на татарский язык* [Электронный ресурс] *["Tatarcha tafsir": the history of handwritten translations of the Koran into the Tatar language* [Electronic resource] (in Russian)]. — URL: https://dzen.ru/a/YqmICWs833_1enqs (дата обращения: 06.02.2026).
29. *Тәфсир Ногмани*. 1–2 җ. (*Тафсир Ногмани.* В 2 т.). Казан: Миллят, 1911 (на татар. яз.) [*Tafsir Nugmani*. In 2 vols. Kazan: Миллят, 1911 (in Tatar)].
30. Фаизов Р. Р., Фаизова А. М. Значение тафсиров татарских авторов в процессе подготовки теологов на современном этапе. *Minbar. Islamic Studies*. 2014;7(2):57–62 [Faizov R. R., Faizova A. M. The importance of tafsirs of Tatar authors in the process of training theologians at the present stage. *Minbar. Islamic Studies*. 2014;7(2):57–62 (in Russian)].
31. Фаизов Р.Р. Перспектива использования тафсира Хамиди в учебном процессе как традиционного татарского толкования Корана. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(1):28–36 [Faizov R. R. The Prospects of Using Khamidi's Tafsir in the Educational Process as a Traditional Tatar Interpretation of the Koran. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(1):28–36 (in Russian)].
32. Фәхретдин Р. *Асар.* 3–4 т. Казан: Рухият нәшрияты, 2010 (на татар. яз.) [Fakhretdin R. *Asar.* 3–4 vols. Kazan: Publ. house Rukhiyat, 2010 (in Tatar)].
33. Фәхреддин Р. *Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр* (*Религиозные и социальные вопросы*). Оренбург: Вакыт матбагасы, 1914 (на татар. яз.) [Fakhreddin R. *Religious and social issues.* Orenburg: Time Printing House, 1914 (in Tatar)].
34. Azmukhanov A. *Kazan Bölgesi Tefsir Çalışmalarından Tefsir-I Nu"mani Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, 2012 (Азмуханов А. *Пример «Тафсир-и Нумани» из тафсирологии Казанской области*). Анкара: Анкарский университет, Институт социальных наук, Кафедра основных исламских наук (Тафсир) (неопубликованная магистерская диссертация) [Azmukhanov A. *The Example of Tafsir-i Nu'mani from Tafsir Studies in the Kazan Region.* Unpublished Master's Thesis. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences (Tafsir), 2012 (in Turkish)].
35. Eynel Sema. *Erken Dönem Tatar Türkçesi Kuran Tefsiri (Transkripsiyonlu Metin, Dil İncelemesi).* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, 2013 (Эйнел, Сема. *Комментарий к Корану на татарском турецком языке*

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

раннего периода (транскрибированный текст, лингвистический анализ) (неопубликованная магистерская диссертация). Денизли: Памуккалский университет, 2013 [Eynel Sema. *Early Tatar Turkish Quran Commentary (Transcripted Text, Linguistic Analysis)*. Unpublished Master's Thesis. Denizli: Pamukkale University, 2013 (in Turkish)].

36. Israfilova F. Tatar Türkçesinde tefsir çalışmaları (Экзегетические исследования татарского турецкого языка). *Turkish Studies. Religion.* 2023;18(3):271–285 [Israfilova F. Exegetical studies in Tatar Turkish. *Turkish Studies. Religion.* 2023;18(3):271–285 (in Turkish)].
37. Türk A. Kazan-tatar türkçesi ile yazılmış ve çok lehçelilik özelliği gösteren nogmanî tefsiri: yasin suresi örneği (Тюрк А. Комментарий Ногмани, написанный на казанско-татарском турецком языке и демонстрирующий полидиалектные особенности: пример суры Ясин). *Türkiyat Mecmuası* (*Журнал тюркологии*). 2018;28(2):147–176 [Türk A. The Nogmani commentary written in Kazan-Tatar Turkish and exhibiting polydialectal characteristics: an example of Surah Yasin. *Journal of Turkology.* 2018;28(2):147–176 (in Turkish)].

Информация об авторе

Гильмутдинов Данияр Рустамович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия; ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 14.04.2025; одобрена рецензентами 12.05.2025; принята к публикации 30.02.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Daniyar R. Gilmutdinov — Ph. D. (History), Senior Researcher of the of the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia; ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 14.04.2025; approved after reviewing 12.05.2025; accepted for publication 30.02.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.