

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH182323-346>



Шихалиев Шамиль Шихалиевич
к.и.н., научный сотрудник
Университет Амстердама, Нидерланды;
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
shihaliev74@mail.ru

ДИСКУССИИ О СУФИЗМЕ В ДАГЕСТАНЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Аннотация. В статье дан анализ дискуссий о суфизме между представителями различных течений в Дагестане – суфийскими шейхами, с одной стороны, и лидерами исламских реформаторов, с другой. В вводной части дается краткий исторический экскурс об истории распространения суфизма в Дагестане. Первоначально, до распространения идей мусульманского реформаторства в Дагестане и даже параллельно с движением реформизма, дискуссия о легитимности тех или иных практик шла внутри разных групп суфийских общин. В конце имперского периода к этой полемике подключились реформаторы, более известные в научной литературе как джадиды. Примечательно, что в среде реформаторов отношение к суфизму и суфиям было неодинаковым. Одна группа джадидов считала суфизм легитимным в исламе течением, критикуя на страницах исламской прессы лишь современных им дагестанских суфийских шейхов. Другая группа реформаторов пошла дальше и не признавала легитимность суфизма вообще. Эта полемика не завершилась в ранний советский период, а перешла из прошлого в день настоящий. В постсоветский период ту же риторику о нелегитимности суфизма как течения, которого не было во времена пророка Мухаммада и первом поколении после него, подхватили уже современные салафиты. В свою очередь суфийские шейхи как ранне-советского, так и постсоветского периода также писали работы с опровержением взглядов своих оппонентов. Несмотря на общую риторику раннесоветских джадидов и постсоветских салафитов, все же между ними нет преемственности традиций. Статья основана на анализе оригинальных арабских источников, в том числе рукописей и статей в местной прессе, многие из которых впервые введены в научный оборот.

Ключевые слова: суфизм в Дагестане; полемика; реформаторы; салафиты; дискуссии, рукописи, ислам.

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH182323-346>

Shamil Sh. Shikhaliev,
Cand. Sci. (History), Researcher
University of Amsterdam, Netherlands;
Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow, Russia
shihaliev74@mail.ru

DISCUSSION OF SUFISM IN DAGESTAN IN THE HISTORICAL RETROSPECTIVE

Abstract. The paper analyses the discussion of Sufism between the representative of different trends in Dagestan – Sufi sheikhs, on the one side, and Islamic reformers on the other. The introduction part provides a brief historical excursus on the history of Sufism dissemination in Dagestan. Initially, before the spread of the ideas of Muslim reformism in Dagestan and even in parallel with the movement of reformism, the discussion about the legitimacy of certain practices took place within different groups of Sufi communities. At the end of the imperial period, the reformers, better known in the scientific literature as the Jadids, joined the discussion. It is noteworthy that among the reformers, the attitude towards Sufism and Sufis was not the same. One group of Jadids considered Sufism to be a legitimate trend in Islam, criticizing in the pages of the Islamic press only contemporary Dagestan Sufi sheikhs. Another group of reformers went further and did not recognize the legitimacy of Sufism at all. This controversy did not end in the early Soviet period, and survived to this day. In the post-Soviet period, the same rhetoric about the illegitimacy of Sufism as a trend, which did not exist during the time of the Prophet Muhammad and the first generation after him, was picked up by modern Salafists. In turn, Sufi sheikhs of both the early Soviet and post-Soviet periods also wrote works refuting the views of their opponents. Despite the common rhetoric of the early Soviet Jadids and post-Soviet Salafists, there is still no continuity of traditions between them. The paper is based on the analysis of original Arabic sources, including manuscripts and articles in the local press, many of which have been introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Sufism in Dagestan; controversy; reformers; Salafis; discussions, manuscripts, Islam.

В научной литературе устоялось мнение о тысячелетней истории суфизма в Дагестане. На протяжении долгого периода мы наблюдаем возникновение и развитие идей суфизма, проникновение в Дагестан братств Сафавийя, Сухравардийя, Халватийя, Накшбандийя, Шазилийя, Кадирийя [1]. Одни из этих братств так и не получили широкого распространения в Дагестане, другие развивались, но прекратили свое существование, третьи дошли до наших дней.

Суфизм играл и продолжает играть важную роль в духовной жизни народов Северо-Восточного Кавказа. Популярность идей суфизма в советский и постсоветский период была настолько высока, что некоторые суфийские обряды, такие как мавлид и посещение могил святых, часто практиковались и продолжают бытовать среди той части мусульман, которые не являются суфиями.

Весь период бытования суфизма в Дагестане он сталкивался с критическим отношением к нему со стороны ряда представителей мусульманской духовной элиты. Причем, авторитет некоторых из них был настолько высок, что это в некоторой степени обусловило снижение интереса к суфизму в Дагестане в определенный исторический период или даже вообще прекращению его развития.

Современный суфизм в Дагестане, представленный разными ветвями накшбандийского и шазилийских братств, сталкивается с критикой в свой адрес со стороны части мусульманской религиозной элиты, которая считает ряд практик противоречащими нормам шариата. Вместе с тем, скепсис богословов в отношении суфийских обрядов и практик мы можем наблюдать, начиная с середины 1990-х вплоть до сегодняшних дней, и он вовсе не является чем-то новым в истории Дагестана: он был и в имперский, и в ранний советский, и в послевоенный периоды. На современном этапе эти дискуссии являются всего лишь продолжением раннесоветских дебатов. Вместе с тем, современная критика суфизма и суфийских практик не является продолжением аналогичных дебатов, не опирается на предыдущие дискуссии, а развилась параллельно, будучи следствием обучения ряда дагестанцев в странах Ближнего Востока. Однако, несмотря на разные корни этой критики, все же современные дебаты по поводу легитимности суфизма и суфийских практик, практически идентичны тем, что были в раннесоветский период.

Краткий исторический экскурс

Первые сведения о распространении суфизма на Северо-Восточном Кавказе мы находим в арабоязычных источниках XI в. Дербентский богослов и суфийских шейх Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди (между 1158-68–1145) в своем произведении «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» упоминает ряд суфийских шейхов, которые жили в Дербенте [2, с. 26]. Сам Абу Бакр ад-Дарбанди жил в период формирования суфийской идеологии и кодификации практики мусульманского мистицизма, предшествовавший появлению первых структурно оформившихся суфийских братств [3, с. 33–34].

С появлением сельджуков процесс распространения суфизма на Северо-Восточном Кавказе значительно активизировался, что в большой степени связано тем, что сельджуки весьма благосклонно относились к идеям суфизма [4, с. 691].

После утверждения в государстве Хулагуидов и в Золотой Орде ислама как государственной религии, монгольские ханы также симпатизировали суфийским шейхам и стремились заручиться их поддержкой [5, с. 46–47; 6, с. 326].

В XIV–XV вв. некоторые суфийские шейхи в Дагестане выступали активными миссионерами ислама в немусульманских регионах. В частности, об этом свидетельствует деятельность двух шейхов братства Сухравардийа – Хасана ас-Садика аш-Ширвани (уб. в 1305 г.) и Абу Бакра аш-Ширвани (ум. в нач. 1300 гг.), которые исламизировали ряд регионов центрального Дагестана [7, с. 107–126; 8, с. 864–887].

В XVI в. в Дагестане начало широко распространяться суфийское братство Халватийа [9, с. 202], которое было отпочковавшейся ветвью тариката Сухравардийа. Проникнув в Дагестан через Ширван, это братство вначале укрепилось в союзах сельских общин Южного Дагестана [10, с. 105–111; 11, с. 97–102; 12, с. 179–188]. Постепенно продвигаясь на северо-запад, оно распространилось в Центральном Дагестане и, наконец, достигло Западного Дагестана [13, с. 70–81], к тому времени относительно недавно исламизированного.

Халватийскому братству характерен сложный процесс инициации адептов. Вступление в братство сопровождалось непростой церемонией, которая включала в себя и сорокадневное уединение (*халват*), и дополнительные молитвы, с упором на аскетизм. Таков был подготовительный, начальный период, называемый «уход» (*хилла*), и только после этого начинающий суфий мог стать полноправным членом братства [14, с. 189; 15, с. 43].

По мнению шейхов этой ветви, суфии больше остальных людей следуют повелениям Аллаха, остерегаются Его запретов. То есть, по их мнению, суфии – это отдельная группа мусульман, которые «чище» и «лучше» других, потому что они более строго следуют повелениям Аллаха и очищают свое сердце от скверны [16, с. 57]. Очевидно, что деятельность Халватийа в Дагестане была обусловлена включением в свой круг узкого, ограниченного числа последователей, что с одной стороны говорит об элитарности этого братства, с другой – ввиду своей ограниченности и упором на избранность, вкуче со сложной ритуальной практикой, оно было маргинальным для Дагестана.

Небольшое количество трудов халватийских шейхов на Северо-Восточном Кавказе, свидетельствует о том, что братство не имело широкого распространения в Дагестане. В довольно богатой дагестанской книжной традиции мы встречаем всего несколько сочинений, написанных шейхами этой ветви. Это два сочинения Абу Хафса ‘Умара б. Мухаммада ас-Сухраварди (1145–1234/35 гг.) «И‘лам ал-худа» и «‘Авариф ал-ма‘ариф», сочинение дагестанского халватийского шейха Ахмада аз-Зирихгерани

«Силсилат ал-масну'ат»¹ и сочинение «Тифл ал-ма'ан», приписываемое халватийскому шейху из Ширвана Йусуфу ал-Мускури².

Ко второй половине XVIII в. деятельность этого суфийского братства в Дагестане прекратилась. По крайней мере, ни эпиграфический материал, ни другие письменные источники не подтверждают наличие того или иного суфийского шейха, суфийских общин Халватийа в этот период.

Рукописные сочинения халватийских шейхов, переписанные в Дагестане, показывают динамику интереса дагестанцев к этому братству в хронологическом срезе. В Институте истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, в самом крупном хранилище рукописей в Махачкале, хранятся две рукописи по Сухравардийа и Халватийа, переписанные во второй половине XVI в³. В XVII в. количество переписанных в Дагестане сочинений халватийских шейхов стремительно растет и достигает 13 рукописей⁴. В XVIII в. пропадает интерес дагестанцев в целом к суфизму, о чем свидетельствует полное отсутствие сочинений халватийских шейхов, равно как и минимальное количество рукописей по суфизму других авторов. Интерес к работам халватийских шейхов вновь появляется уже во второй половине XIX в., что связано с проникновением и широким развитием в Дагестане Накшбандийского братства. Так, в XIX в. здесь было переписано 8 сочинений халватийских шейхов, причем самое раннее датируется 1856 г., а самое позднее – 1890 г.⁵

Конечно, приведенные выше цифры отражают наличие рукописей халватийских шейхов в одной коллекции. Вместе с тем, наш опыт работы с десятком частных коллекций показывает, что рукописи этих шейхов крайне редко встречаются в Дагестане, а имеющиеся списки датируются либо XVII⁶, либо XIX вв⁷. К настоящему времени в частных коллекциях не найдено ни одного списка, который был бы датирован XVIII в.

Таким образом, можно говорить об уменьшении интереса к суфизму в Дагестане в целом, и к братству Халватийа в XVIII в., в частности.

Одной из причин такого снижения интереса к суфизму стала деятельность дагестанского ученого Мухаммада б. Муса ал-Кудуки (1652–1717) из аварского селения Кудутль в Северо-Западном Дагестане.

По примеру своего учителя Салиха ал-Йамани, который «критиковал суфизм и суфиев, считая их путь и тарикат противоречащими исламу и шариату»,⁸ Мухаммад ал-Кудуки выступал с критикой ряда положений теории мусульман-

1 Коллекция Института ИАЭ, Ф. 14, № 1919 (b). Копия другого списка этого сочинения хранится в личном архиве автора.

2 Коллекция Института ИАЭ, Ф. 14 № 111 (g), 1959 (a), 2597 (c), 2850 (c). Копия еще одного списка этого сочинения хранится в личном архиве автора.

3 Коллекция Института ИАЭ, Ф. 14, №№ 1170, 1913.

4 Коллекция Института ИАЭ, Ф. 14, №№ 321, 569 (c), 680 (b), 763 (d), 1184 (g), 1611 (d), 1766 (b), 1918 (d), 1925 (e), 1959 (a), 2245, 2284, 2850 (c).

5 Коллекция Института ИАЭ, Ф. 14, №№ 111 (g), 674, 764 (c), 1200 (b), 1919 (b, c, l), ,

6 Коллекция Ибрахима-хаджи ал-Уради (с. Урада, Дагестан), № 32 (b)

7 Коллекция Дийа ад-Дина Йусуфа ал-Курихи (с. Гурик, Дагестан), № 110.

8 Али Каяев. История гражданской войны в Дагестане. Рукопись на арабском языке, № 209, с. 3. Рукопись хранится в личном архиве И.А. Каяева (1962 г.р.) в г. Махачкала. См. также: [17, с. 289].

ского права и догматики, выходя в своих решениях за рамки шафиитской правовой традиции и ашаритского богословия [18, с. 233].

Метод рационализма ал-Кудуки и его учеников в вопросах теории мусульманского права отразился и на его взглядах на догматику и суфизм. Ал-Кудуки, по примеру своего учителя Салиха ал-Йамани, придерживавшегося рационалистических позиций му'тазилитов, весьма критически относился к метафизическому опыту суфиев, о чем свидетельствуют дагестанские письменные источники [19, с. 335; 20, с. 279–281].

Мухаммад ал-Кудуки переформатировал всю учебную исламскую литературу в Дагестане, определив направление в системе исламского образования на несколько столетий вперед. В новой системе исламского образования изменились не только главные дисциплины, такие как мусульманское право, логика и грамматика арабского языка, но и внутри этих жанров поменялся определенный репертуар литературы – сочинения одних авторов, широко распространенных в Дагестане, были вытиснены другими авторами. Суфийская литература в этой системе в конце XVII–XVIII вв. занимала совсем незначительное место. Скептическое отношение ал-Кудуки и его учеников к иррациональному опыту суфиев совпало по хронологии с затуханием деятельности халватийского братства в Дагестане, как, впрочем, и в целом уменьшением значения суфизма и суфийской литературы в регионе.

В первой трети XIX в. в Дагестан проникло и начало активно развиваться братство Накшбандийа, представленное двумя параллельными ветвями (*вирд*) – Халидийа и Махмудийа [21, р. 41–71].

Первая ветвь, Халидийа, начала распространяться в Дагестане в конце 1820-х гг. Она была тесно связана с первым, Гази Мухаммадом (1795–1832), и третьим дагестанским имамом, Шамилем (1797–1871), которые возглавляли мусульманское сопротивление российскому завоеванию Северо-Восточного Кавказа. Оба имама считали себя учениками двух главных дагестанских халидийских шейхов – Мухаммада ал-Йараги (1771–1838) и Джамала ад-Дина ал-Газигумуки (1788–1866).

В период и после окончания Кавказской войны многие накшбандийские шейхи этой халидийской ветви предпочли эмигрировать в Османскую империю. Каждый из них также имел своих последователей, как на территории Османской империи, так и в Дагестане [22, с. 351–359; 23, с. 13–72; 24, 71–77; 25, с. 39–57].

Вторая ветвь накшбандийского братства, названная по имени закавказского шейха Махмуда ал-Алмали (1810–1877), развивалась продолжительное время в соседнем Ширване, преимущественно, среди дагестаноязычных мусульман-суннитов. Во второй половине XIX в. эта ветвь проникает в Дагестан и начинает конкурировать с ветвью Халидийа, имевшей к тому времени широкое здесь распространение.

Ветвь Махмудийа имела также определенное распространение в Волго-Уральском регионе, где она параллельно сосуществовала с другими

накшбандийскими сетями, проникшими туда через Центральную Азию, а позже и Османскую Империю [26; 27].

Распространяясь параллельно в Дагестане и Волго-Уральском регионе, в начале XX в. Накшбандийа вновь возвращается в Дагестан, уже объединенная с шазилийским тарикатом в лице дагестанского шейха Сайфуллы-кади Башларова (1853–1919). Последний имел несколько разрешений на наставничество в тарикате (*иджаза*), в том числе накшбандийскую, шазилийскую и кадирийскую *иджазы*, полученные им от татарских шейхов в г. Троицке и в Астрахани [28, с. 166–198]. Вернувшись в Дагестан, Сайфулла-кади Башларов несколько изменяет организационную структуру Накшбандийа, объединяя ее с шазилийской практикой, где последняя выступала в качестве подготовительной ступени для перехода в Накшбандийа [29, с. 137–152]. В последующем, эта ветвь, объединившая в себе дагестанские и поволжские ветви Махмудийа, несколько накшбандийских ветвей, распространенных в Волго-Уральском регионе, а также шазилийскую ветвь, начала широко распространяться в Дагестане.

В бурных политических событиях Революции и Гражданской войны в Дагестане, суфийские шейхи не имели единой позиции в отношении тех или иных политических групп. Причем, симпатии шейхов и их приверженность той или иной политической силе не зависели от их принадлежности к определенному вирду. В одном политическом лагере были шейхи, принадлежавшие разным суфийским вирдам.

По мере укрепления советской власти, в конце 1920-х гг. усилилась антирелигиозная кампания в Дагестане. Итогом этого стало повсеместное закрытие мечетей и святых мест (*зийаратов*), упразднение шариатских судов, изъятие вакуфов в пользу крестьянских комитетов. Многие представители мусульманской духовной элиты, в том числе суфийские шейхи, были репрессированы.

С началом Второй Мировой войны отношение к религии и религиозным организациям в стране претерпело некоторые изменения. В этот период началось возрождение старых и формирование новых религиозных центров. В 1943–1944 гг. было создано четыре муфтията, в том числе Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК).

Частичная легализация ислама весь послевоенный советский период проводилась под контролем Совета по делам религиозных культов. Советское правительство пыталось с помощью официального института мусульман контролировать религиозную жизнь мусульман страны и в том числе через них претворять в жизнь законы и постановления правительства СССР.

С этого периода начинается борьба советской власти с суфизмом, сети которого были неподконтрольны ДУМСК, равно как и контролирующему его советскому органу.

Идеологическая борьба с суфизмом шла в двух направлениях. Первое – это критика суфизма как «пережитка прошлого», который в первую очередь стал мишенью советской прессы и научно-популярной литературы.

В дагестанских газетах на русском и местных национальных языках периодически печатались резкие критические статьи против суфизма и суфийских практик. В этот же период было написано немало брошюр, как против суфизма, так и против ислама в целом. Как правило, такие статьи и брошюры писались учеными обществоведами, работавшими в научных учреждениях и преподававшими на кафедрах научного атеизма, появившихся в советских вузах с 1959 г. Они представляли адептов суфизма в виде «мракобесов» и «реакционеров» из лагеря противников советского государства и общества.

Второе направление было связано с деятельностью подконтрольного советскому правительству ДУМСК.

Не ограничившись развертыванием пропаганды против «культа святых», основную работу по борьбе с суфизмом советская власть возложила на ДУМСК. С середины 1950-х по конец 1980-х годов ДУМСК выпустило целый ряд религиозно-правовых заключений (*фатава*) на русском и некоторых местных дагестанских языках против суфизма и практики посещения святых мест (*зийрат*) [30, р. 55–102].

Несмотря на антисуфийскую направленность органов советской власти, суфийские братства не прекратили свое существование. Парадоксальным образом, переселенческая политика советского государства, осуществляемая в 1950–70 гг., повлияла на распространение суфийских сетей в тех регионах Дагестана, где они были утрачены [31, р. 398–420].

Возрождение религиозной жизни, в том числе и суфийских братств, которое началось со второй половины 80-х годов, способствовало резкой активизации деятельности суфийских шейхов Дагестана. Выйдя из полулегального существования, они значительно расширили географию своего влияния. Просуфийская деятельность постсоветского Духовного управления привела к его распространению практически во всех районах республики. И если к концу советского периода в Дагестане было всего лишь несколько суфийских шейхов, то с середины 1990-х гг. их количество начало стремительно расти, так что к середине 2000-х в Дагестане насчитывалось более 20 шейхов накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов [32, с. 115–120]. Эти шейхи были представлены в основном четырьмя основными вирдами, отличающимися друг от друга особенностями ритуальной практики [33, с. 138–148; 34, с. 216–231].

Дискуссии о суфизме в поздний имперский и ранний советский периоды

После распада СССР мы наблюдаем всплеск интереса историков, востоковедов, журналистов и политологов к исследованию суфизма. Как правило, этот интерес был обусловлен идеологическим или политическим противостоянием суфиев и ваххабитов в постсоветский период. Зачастую религиозная полемика этих двух групп определяется исследователями как возникшая именно

в 1990-е гг. Вместе с тем, дагестанские арабоязычные письменные источники показывают, что дискуссии о легитимности суфизма и суфийских практик появились в Дагестане намного раньше, примерно в конце XIX в. Причем, шли они как среди противников суфизма в целом, так и внутри параллельных суфийских групп. Условно эти дискуссии можно разделить на два типа.

Первый тип характеризуется полемикой по поводу легитимации той или иной ветви и суфийских ритуальных практик внутри параллельных ветвей Накшбандийа [35].

Начало дискуссии по поводу легитимности параллельной ветви Накшбандийа было положено дагестанским шейхом ветви Махмудийа Шуайбом ал-Багини. В своем произведении, посвященном биографиям суфийских шейхов, он поставил под сомнение легитимность шейха Абд ар-Рахмана ас-Сугури (1792–1882), представляющего параллельную халидийскую ветвь. Поскольку в накшбандийском тарикате считается обязательной непрерывность духовной генеалогической цепи (*силсила*), ал-Багини делает вывод о том, что все шейхи, которые связаны по силсиле с Абд ар-Рахманом ас-Сугури, являются «мнимыми шейхами» (*муташаййих*), а, следовательно – нелегитимными [36, с. 377–397]. Критика Шуайба ал-Багини была направлена также на практику громкого зикра, характерную для последователей халидийской ветви. По его мнению, громкий зикр связан с братством Кадирийа и не может быть применим в Накшбандийа [36, с. 396–397].

Другой дагестанский шейх этой ветви, Сайфулла-кади Башларов, продолжил традицию критики «мнимых шейхов» (*муташаййих*). В одном из писем своему ученику и преемнику Хасану ал-Кахи, он пишет: *«Я путешествовал во многих странах и общался с разными рабами [Аллаха] и я не видел и не слышал более вредных, более скверных и более отдаленных от Всевышнего Аллаха, чем те, которые утверждают, что они самые совершенные суфьи. Свою суть души они считают совершенной и внешне проявляют это в своем образе. Вместе с тем, они не веруют в Аллаха, в Его Посланника и в Судный День. Они не придерживаются твердых рамок шариата... Они утверждали, что являются шейхами, вместе с тем они не являлись последователями совершенного наставника (ал-муришид ал-камил)»* [37, с. 21].

Преемник ал-Багини и Башларова – шейх Хасан ал-Кахи, являющийся автором наибольшего количества суфийских сочинений из числа дагестанских авторов, практически в каждой работе затрагивал вопрос нелегитимности «мнимых шейхов» [38–43]⁹. Одна из его работ «Предостережение следующих [по мистическому пути] от обмана мнимыми шейхами»¹⁰ специально посвящена этому вопросу [44].

9 Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи. Файд ар-Рахман фи зикр калам Абд ар-Рахман (Рукопись; копия хранится в личном архиве автора); Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи. ал-Джавхара ал-нафиса фи и'ана ат-тарика ан-накшубандийа. Рукопись, копия хранится в личной коллекции М.Г. Шехмагомедова (1981 г.р., сел. Мачада Шамильского района РД).

10 Хасан б. Мухаммад ал-Хилми. Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин. Рукопись // Коллекция Института ИАЭ. Ф. 14. № 1722

В свою очередь, некоторые халидийские шейхи возражали на критику со стороны махмудийских шейхов. Так, в одном из своих писем халидийский шейх, выступая против критики своего шейха Абд ар-Рахмана ас-Сугури со стороны Хасана ал-Кахи, писал: «*Большинство того, что содержится в «Бурудж ал-мушаййада»¹¹ ложно и не соответствует действительности. [Абд ар-Рахману] ас-Сугури разрешение на наставничество (иджаза) передал Джамалутдин [ал-Газигумуки]. Затем, когда он сопровождал [Мухаммада] ал-Йараги, тот передал ему абсолютную иджазу на наставничество по мере достижения им совершенства. Затем [когда ас-Сугури] совершал паломничество (хаджж) совместно с Исмаилом ал-Курдамири, тот, будучи весьма доволен шейхом ас-Сугури, [также] передал ему иджазу... И упрек этого достойного шейха Хасана ал-Кахи [в нелегитимности] шейха ас-Сугури подобен свинцовой пуле, выпущенной из винтовки в железную гору»¹².*

Вопрос «истинных» и «мнимых» шейхов бурно обсуждался в среде суфиев в поздний имперский и весь советский период. Во многих сочинениях махмудийских шейхов были четко обозначены принципы и условия, которым должен соответствовать «истинный» шейх (*ал-муриид ал-камил*). Естественно, обозначая критерии, которым должен соответствовать «совершенный шейх», махмудийские шейхи показывали, что многие шейхи параллельной халидийской ветви не соответствуют этим требованиям.

Второй тип – это критика богословами, не являющимися суфиями, ряда суфийских практик, таких как посещение святых мест (*зийарат*), обращения с мольбой к Аллаху посредством шейхов и праведников (*тавассул*), обращение за помощью к кому-либо помимо Аллаха (*истигаса*). В поздний имперский и ранний советский период такая критика исходила от последователей мусульманского реформаторства в Дагестане¹³, в советский период – от имени ДУМСК, а в постсоветский период – со стороны салафитов и ряда представителей шафиитской правовой традиции, обучавшихся в странах Ближнего Востока.

Говоря о мусульманских реформаторах, необходимо отметить, что по отношению к суфизму их взгляды несколько отличались. Так, некоторые из них не выступали против суфизма как течения, считая его легитимным в исламе. Их критика была направлена против своих современников-шейхов, которых они упрекали за нарушение ими норм шариата и использование суфизма в достижении мирского благополучия.

Ярким примером этого служит арабоязычный журнал «Байан ал-хакаик», издаваемый в Дагестане в период с 1925 по 1928 гг. [47].

11 Сочинение шейха Хасана ал-Кахи, в котором он критикует халидийскую ветвь за нарушение ими принципов тихого зикра, а также ставит под сомнение легитимность шейхов этой ветви ввиду того, что духовная генеалогия этих шейхов была прервана. См. [38, с. 226–228].

12 Копия письма хранится в личном архиве автора.

13 О движении мусульманского реформаторства в Дагестане и классификации его последователей см.: [45, с. 134–169; 46, р. 593–624].

Целью этого журнала, как писал его главный редактор Абусуфьян Акаев (1872–1931) является «разъяснение достоинств ислама, выявление истины и очищение шариата от вредоносных новшеств и домыслов»¹⁴.

В этом журнале немало положительных статей о суфизме, в нем приводятся фрагменты трудов, как ближневосточных суфиев Средневековья, так и некоторых современных дагестанских шейхов. В то же время, практически в каждом номере журнала встречаются статьи, где авторы критикуют своих современников-шейхов, отмечая их низкий уровень образования, стяжательство, жажду наживы, нарушение норм шариата.

Так, в одном из номеров журнала, Абусуфьян Акаев пишет: «Нет ни одного довода, указывающего на то, что следование суфизму является предписанием и обязанностью. Вместе с тем, шариат не запрещает, а наоборот, поощряет следовать суфизму при условии, что его практика не противоречит нормам шариата. В прошлом были очень праведные шейхи, которые наставляли людей в тарикате. С течением времени же увеличилось среди них количество лжецов, которые претендуют на степень шейха»¹⁵.

Как мы видим, критика «лжешейхов» со стороны реформаторов этой группы схожа с аналогичной критикой со стороны последователей махмудийской ветви Накшбандийа.

Другая группа реформаторов крайне критично относилась не только к суфиям, критикуя их «стяжательство», «невежественность», «обман необразованных мусульман» или «жажду наживы», но и считала суфизм «вредоносным новшеством» (*бид'а*), суть которого противоречит нормам шариата.

В подавляющем большинстве это были ученики одного из главных лидеров реформаторского движения в Дагестане Али Каяева (ал-Гумуки, 1878–1943) [48].

Сам Али Каяев оставил много работ в области публицистики, истории, теории мусульманского права. Вместе с тем, анализ его наследия показывает, что сам Али Каяев не критиковал ни суфизм в целом, ни отдельные суфийские практики. Более того, он положительно отзывался о праздновании дня рождения пророка Мухаммада (*мавлид*), получившем широкое распространение среди суфиев в конце XIX – первой трети XX вв.¹⁶

Несмотря на это, многие из его близких учеников, в числе которых следует отметить Мухаммада Абд ар-Рашида ал-Харакани (1900–1927), Мухаммада 'Умари ал-Ухли (1897 – сер. 1940-х гг.), Мас'уда ал-Мухухи (1893–1941), Абд ар-Рахима ал-Аймаки (ум. в 1980-х гг.) и М.-С. Саидова (1902–1985) критиковали и суфизм, и суфиев.

14 Абу Суфьян Акаев. От редакции // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. № 1. С. 1.

15 Абу Суфьян Акаев. Письмо Абд ал-Ваххаба аш-Шарани // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, сентябрь 1925 г.

16 Али ал-Гумуки. Мавалидуна // Джаридат Дагистан. 2 января 1915. № 1, с. 4.; Его же, Мавалидуна // Джаридат Дагистан. 26 декабря 1915. № 52, с. 4.; Его же, ал-Мавлид фи Джунгутай // Джаридат Дагистан. 1 января 1917. № 1, с. 4. См.: [49, с. 162–165].

Наиболее жестким критиком суфизма был Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани, на работу которого написал опровержение преемник шейха Хасана ал-Кахи Мухаммад ал-Йа'суби (1872–1942).

Дагестанский востоковед М.-С. Саидов, который близко дружил с Мухаммадом Абд ар-Рашидом, в своих воспоминаниях писал об отношении этого ученого к суфизму: *«В начале учебы он изучал логику, философию, суфизм и другие науки, которые были распространены в Дагестане. Мухаммад Абд ар-Рашид был инициирован (талкин) в суфизм одним из известных шейхов, однако его яркий и острый ум не был удовлетворен объяснением формы и сути [суфизма], и он глубоко погрузился в поиск истины. Вследствие такого поиска он понял истину суфизма, его основные начала и при свидетелях заявил о ложности (бутлан) суфизма и о полном отклонении суфизма от норм ислама, приводя при этом очевидные, веские доводы. Тогда он объявил непримиримую священную войну (джихад) искажению [ислама] суфиями. Он разметал в пыль намерения и обман суфиев, так что всем стало очевидным неспособность этих отступников-суфиев (марик) возразить ему. Суфии же в свою очередь стали обвинять его в отступничестве от ислама. Они уговаривали его отказаться от вражды с суфиями, в противном случае, говорили они, на него падет трость обладателей чудотворств (карамат)¹⁷. Однако он, да смилуется над ним Аллах, продолжал твердо стоять на своем пути [критики суфизма] и вел явную борьбу с ними вплоть до своей смерти в 1928 году»¹⁸.*

В Коллекции ИИАЭ ДФИЦ РАН хранится фрагмент письма Мухаммада Абд ар-Рашида одному из суфийских шейхов Дагестана. Судя по контексту, шейх обосновывает легитимность совершения зикра в суфизме. В ответ Мухаммад Абд ар-Рашид пишет: *«Конечно же, я не отрицаю совершение зикра после молитвы или же в других некоторых случаях, которые имели место в первые три столетия [ислама]. Однако, я не принимаю ничего, что не было передано через нашего пророка и его сподвижников. Я отвергаю любые вредоносные новшества (бид'а), которые были включены в сунну [пророка] и следую принципу «следовать повелениям [Аллаха] и отрицать порицаемое (ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар)»». В этом же письме Мухаммад Абд ар-Рашид упрекает адресата за то, что тот пожаловался учителю Мухаммада Абд ар-Рашида – Мухаммаду ал-Харикули и попросил последнего приехать к своему ученику, чтобы Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани отказался от критики суфизма¹⁹.*

В одной из своих заметок Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани пишет о том, что суфизм является течением, которое ослабляет ислам, привнося в него

17 Образное выражение, то есть, если Мухаммад Абд ар-Рашид не прекратит свою критику суфизма, то чудотворства суфиев обрушат на его голову беду.

18 Саидов М.-С. Тазкира (воспоминания). [Краткая биография Мухаммада Абд ар-Рашида ал-Харакани]. Коллекция ИИАЭ. ФМС. Оп. 5. № 52. Л. 16.

19 Письмо на арабском языке Мухаммада Абд ар-Рашида ал-Харакани неизвестному адресату. Коллекция ИИАЭ. ФМС. Оп. 5. № 574. Л. 1а-1б.

порицаемые новшества²⁰. Ему также приписывают следующие слова: «*Да проклянет Аллах суфизм (тававуф). Поистине, это – болезнь, и тот, кто следует ему – пропадет*»²¹.

Мухаммадом Абд ар-Рашидом ал-Харакани было написано сочинение, в котором он подвергал жесткой критике некоторые суфийские практики, такие как *тававуф*, *зикр*, *рабита*²². Он также считал ложным способность шейхов совершать «чудотворства», «необычные деяния» (*карамат*). Тех же, кто совершает *рабита*, предусматривающую духовную связь мурида со своим шейхом, Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани считал многобожниками (*мушириун*), приравнивая эту практику приданию Аллаху сотоварищей.

Само его сочинение, содержащее критику суфизма и суфийской ритуальной практики, к настоящему времени не найдено. Эта работа воспроизводится по сочинению другого дагестанского автора – накшбандийского и шазилийского шейха Мухаммада ал-Йа‘суби, написанному в качестве ответа на критику ал-Харакани²³.

Другой ученик Али Каяева – Мухаммад Умари ал-Ухли также выступал противником суфизма. В частности, его племянник Абд ал-Хафиз-хаджи ал-Ухли так писал о нем: «*Мухаммад Умари ал-Ухли конфликтовал с великими суфиями. Он велел нам сжечь их ценные книги, говоря: «Мы не нуждаемся в них. Нам достаточно изучать только арабский язык для того, чтобы понять слова Всевышнего Аллаха и Сунну Его Пророка. Также, при вынесении решений по религиозным вопросам мы не нуждаемся ни в чем, кроме как в [Коране и Сунне]»*»²⁴.

Критика суфизма и его практик со стороны реформаторов вызвала ответную реакцию шейхов.

Одно из подобных сочинений было написано накшбандийским шейхом Хасаном ал-Кахи. Оно посвящено обоснованию легитимности таких практик как духовная связь посредством шейха с пророком Мухаммадом (*рабита*), взывание к Аллаху посредством шейха (*тававуф*), а также посещение могил святых и праведников (*зийарат*) [39; 40].

Как пишет в предисловии Хасан ал-Кахи, обстоятельством написания этого сочинения послужило письмо, полученное им от одного дагестанского ученого. Вероятно, данное сочинение было написано в ответ на критику суфийских практик со стороны Мухаммада Абд ар-Рашида ал-Харакани. Автор отмечает, что в письме тот критикуется посещение могил святых и праведников как

20 Выписки Мухаммада Абдурашида ал-Аракани (на арабск. яз.). Коллекция ИИАЭ. ФМС. Оп. 5. № 42. Л. 36.

21 *Абд ал-Хафиз ал-Ухли*. Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих. Рукопись на арабском языке. Частный архив автора. Л. 10.

22 Рабита – духовная связь с наставником посредством воссоздания в сердце его образа.

23 *Мухаммад ал-Йа‘суби ал-‘Асави*. Адживба ал-Асали ал-Йасуби ала тарахат ал-ваххаби ал-Харакани // Рукопись. 35 л. Сочинение было переписано 12 зу-л-хиджжа 1381 г.х. / 17 мая 1962 г. Из частной коллекции жителя сел. Датун Шамильского района РД Ш. Магомедова. Цифровая копия рукописи хранится в личном архиве автора.

24 *Абд ал-Хафиз ал-Ухли*. Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих. Л. 10.

практика, противоречащая Корану и сунне; а также отмечается, что *рабита*, которую практикуют суфии, и обращение к Аллаху с мольбой посредством шейхов являются ничем иным как многобожием (*ширк*). Ал-Кахи также приводит слова автора письма том, что он, что не нашел никаких основ для этих практик ни в Коране, ни в сунне. А поскольку он руководствуется только тем, чему имеется явный довод в Коране и сунне, то соответственно, он считает эти практики нелегитимными в исламе [39, с. 43–44]. Хасан ал-Кахи опровергает все доводы оппонентов, обосновывая что перечисленные суфийские практики не противоречат нормам шариата, а потому – легитимные в исламе.

Преемник Хасана ал-Кахи, накшбандийский и шазилийский шейх Мухаммад б. Нур ал-Йа‘суби ал-Асали (1872–1942) также писал работы с обоснованием суфийских практик с точки зрения шариата. Одна из этих ранних работ называется «Ответы ал-‘Асали ал-Йа‘суби на ваххабитский вздор ал-Харакани»²⁵. Критикуя мнение Мухаммада Абд ар-Рашида о недопустимости ряда суфийских практик с точки зрения шариата, Мухаммад ал-Йа‘суби пишет, что суфии гораздо тверже придерживаются установлений Корана и сунны, чем те, кто критикует суфизм. В своем сочинении он обосновывает легитимность таких суфийских практик как *рабита*, *тававул*, *истигаса*, *зикр*, отмечая, что автор в своей критике повторяет доводы ваххабитов, которые опровергли крупные ученые²⁶.

В Дагестане, в частных и государственных коллекциях рукописей, было найдено несколько подобных работ, написанных в ранний советский период в жанре «*радд*» (опровержение) на критику суфийских практик со стороны реформаторов [50, с. 23–38]. Подобная дискуссия среди суфиев и их оппонентов продолжалась также и весь послевоенный советский период [51, с. 173–179; 52, с. 34–39]. Любопытно, что дагестанские суфийские шейхи советского периода называли своих оппонентов из числа реформаторов «ваххабитами» [53, с. 240].

Споры о легитимности суфизма и суфийских практик перешли в реальность постсоветской религиозной жизни Дагестана. Непрекращающиеся дискуссии о «правоверии» и «заблуждении» суфиев вновь актуализировались. Причем, главными критиками суфизма и суфийских практик стали салафиты.

Начиная с 1990-х гг. по сегодняшний день, мы наблюдаем в Дагестане продолжение тех же дискуссий, которые широко развивались и в ранний советский период. С одной стороны, мы видим продолжающуюся полемику внутри суфийских групп относительно легитимности той или иной ветви накшбандийского тариката. С другой стороны, сторонники дагестанского накшбандийского шейха Али-хаджи ал-Акуши (1847–1828) всех современных шейхов считали нелегитимными, обосновывая это тем, что цепочка духовной преемственности прервалась на шейхе ал-Акуши. С третьей стороны, дагестанские

²⁵ Мухаммад ал-Йа‘суби ал-‘Асали. Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ‘ала тарахат ал-ваххабийя ал-Харакани. Копия рукописи хранится в личном архиве автора.

²⁶ Там же. Л. 16-2а.

салафиты, также как и реформаторы, считают суфизм и суфийские практики противоречащими шариату и обвиняют суфиев в грехе многобожия (*ширк*).

Критика салафитов не отличалась оригинальностью: также как у раннесоветских реформаторов ее объектом были суфийские практики – *рабита*, *тавассул*, *истигаса*, посещение зийаратов, а также празднование мавлидов.

Современные суфии, как и их раннесоветские предшественники, продолжили практику написания работ с легитимацией этих практик. Так, известно сочинение дагестанского халидийского шейха Мухаммада Мухтара Бабацова (1954–2015), которое является ответом арабскому ученому Мухаммаду б. Али ал-Урдуни, проживавшему в тот период в селении Кармахи в Дагестане.

Согласно рукописи, Мухаммад б. Али написал небольшую работу, где он критиковал *тавассул*, *мавлид*, чтение Корана над покойным, посещение могилы пророка Мухаммада, *истигаса*. В ответ, Мухаммад Мухтар в очень доброжелательной и корректной форме позволяет не согласиться с ним по всем пяти вопросам, обосновывая свое мнение ссылками на Коран и хадисы²⁷.

Любопытно, что работа Бабацова является последней, которая продолжала арабоязычную традицию дискуссий о суфизме в Дагестане. Все остальные работы с опровержением взглядов салафитов были написаны либо на аварском, либо на русском языках [54–60].

Противостояние суфиев и салафитов носило волнообразный характер. Если до конца 1990-х гг. оно шло в большей степени в рамках богословской дискуссии, то в дальнейшем оно перерастает в серию террористических актов против суфиев – сотрудников ДУМД и имамов мечетей, назначенных Духовным управлением. Причем, число террористических актов в отношении суфиев возрастает, начиная с 2000-х гг. вплоть до конца 2000-х годов, когда их противостояние достигло пика напряженности.

Вероятно, понимая бессмысленность такого противостояния, обе стороны решили попытаться прийти к мирному диалогу и вернуться к богословской дискуссии. Инициатива исходила от суфийского шейха Саида-афанди Чиркеевского. 29 апреля 2012 г. состоялась встреча между представителями ДУМД и умеренными салафитами, называвшими себя «представителями ученых Ахл ас-сунна в Дагестане». В ходе обсуждений участниками съезда была выработана общая резолюция, которая была направлена на предотвращение дальнейшего противостояния суфиев и салафитов. В резолюции, единогласно принятой обеими сторонами, были указаны следующие пункты:

Полное следование аятам Корана.

Следование сунне Пророка Мухаммада.

В правовых вопросах необходимо опираться на мнения четырёх правовых школ – ханафитской, маликитской, шафиитской и ханбалитской.

27 Рисала Мухаммад Мухтар ал-Фараули ила Мухаммад б. 'Али ал-Урдуни. Рукопись. Сочинение было написано 11 апреля 1995 г. Копия рукописи хранится в личном архиве автора.

Необходимость строго следовать приверженности Корану, сунне Пророка Мухаммада, согласно мнениям четырёх имамов – основателей правовых школ (мазхабов).

Запрет оскорбления мусульманами друг друга, в том числе, запрет поношения мусульманских ученых прошлого и настоящего.

Запрет выслеживания и доноительства на мусульман, несмотря на приверженность их различным направлениям в исламе.

Решение всех возникающих спорных вопросов путём обсуждения в научном диспуте, для чего создаётся совместный орган, собирающийся раз в месяц и состоящий из равного количества участников с обеих сторон.

Осуждение действий любой категории лиц, препятствующих призыву к исламу, а также совместная двусторонняя поддержка призывающих к исламу.

Недопустимость препятствования выезду дагестанцев за рубеж для обучения в исламских высших учебных заведениях²⁸.

28 августа того же года террористка-смертница Аминат (Алла) Сапрыкина под видом паломницы посетила шейха Саида-афанди и совершила чудовищный террористический акт. Вместе с Саидом-афанди на месте скончались 7 человек, в том числе 12-летний ребенок. Убийство шейха Саида-афанди вызвало огромный резонанс в мусульманской умме России. Позже были установлены и осуждены на различные сроки заключения организаторы этого преступления. Вполне естественно, что это положило конец мирному диалогу суфиев и салафитов.

Очевидно, что сближение суфиев и салафитов вовсе не устраивало радикальное крыло террористического подполья, которое и организовало этот теракт. Вместе с тем, и в среде суфиев также было скептическое отношение к перспективе этого диалога. В частности, вскоре после убийства шейха Патимат Гамзатова на подконтрольном ей сайте «Islam.ru» опубликовала статью, в которой отметила свои сомнения относительно успеха в диалоге в самом начале этого процесса. Убийство шейха, по ее мнению, показало правильность ее сомнений в том, что с салафитами диалог невозможен²⁹.

В 2011 г. в Сирии началось военное противостояние между сторонниками действующего президента Башара Асада и оппозицией. Первоначально гражданская, война быстро перешла границы одного государства, охватив и соседний Ирак. Со временем в затяжной конфликт включились представители международных исламистских групп. Было организовано несколько военных группировок, в том числе запрещенные в России «Джабхат ан-Нусра» и «Игил». Представители дагестанского террористического подполья начали уезжать в Сирию, где они вливались в ряды военизированных группировок, воюющих с правительственными войсками Сирии. По данным официальных лиц, свыше 1300 выходцев из Дагестана принимали участие в боевых действиях в Сирии на стороне бо-

28 Резолюция по итогам совместной встречи Ассоциации учёных ахлю-сунны в Дагестане и Духовного управления мусульман Дагестана. Кавказский узел. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/206244/>

29 Патимат Гамзатова. «Худайбийский» «мирный» договор. <http://islam.ru/content/analytics/30336>

евиков³⁰. Отъезд наиболее радикальной молодежи в Сирию существенно снизил накал напряженности между суфиями и салафитами в Дагестане.

Заключение

История суфизма в Дагестане носила волнообразный характер. Начиная с периода Средневековья, вплоть до XVIII в. мы наблюдаем динамичное развитие его идей в рамках братств Сухравардийа и Халватийа. Заметным вкладом в изучение истории суфизма в регионе являются последние статьи дагестанских исследователей [10, с. 105–111; 11, с. 97–102; 12, с. 179–188; 13, с. 70–81; 15, с. 38–49]. В XVIII в. наблюдается резкое снижение интереса к тасаввуфу в Дагестане, о чем свидетельствует малое количество сочинений по суфизму, переписанных в этот период.

Начиная с первой трети XIX в. он вновь динамично развивается в рамках накшбандийского, с последней трети XIX в. – кадирийского, а начиная с XX в. и шазилийского тарикатов.

Накшбандийское братство в Дагестане отличалось наличием направлений с разными особенностями ритуальной практики. Это вызвало дискуссии о легитимности некоторых ветвей Накшбандийа. Дагестанские суфийские шейхи в конце XIX – первой трети XX в. начали писать работы с критикой практик параллельных суфийских течений и братств.

С началом распространения идей мусульманского реформаторства к дискуссиям о суфизме подключились и некоторые последователи этого течения.

Необходимо отметить, что в вопросах тасаввуфа дагестанские реформаторы разделились на две группы. Одни из них критиковали современных им шейхов, признавая при этом авторитет ранних шейхов и в целом суфизм легитимным в исламе течением. Другие из них пошли дальше, критикуя своих современников-шейхов, а также считая суфизм в целом вредоносным новшеством (*бид'а*), которого не было во времена пророка Мухаммада, а потому – запретным.

Подобная дискуссия продолжалась и в послевоенный период. Причем, источники показывают, что суфизм в 1950–80 гг. подвергался критике, как со стороны советских органов, так и со стороны ДУМСК.

С конца 1980-х гг. суфизм вышел из полуполюгального существования и начал широко распространять свое влияние в регионе, тем не менее, одновременно с этим мы наблюдаем его критику уже со стороны постсоветских салафитов, именуемых в дагестанском обществе и в литературе ваххабитами. Дагестанские суфии в этот период также начали писать сочинения в защиту суфийских практик и с критикой ваххабизма.

В постсоветском Дагестане в критике салафитами суфиев мы не видим последовательную динамику заимствования ими более ранних идей, с которыми выступали их предшественники – дагестанские реформаторы. Не смотря на общую риторику и источники критики суфизма, постсоветские дагестанские

³⁰ Стало известно сколько дагестанцев воюют на стороне боевиков в Сирии. Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://www.stav.kp.ru/online/news/3420382/>

салафиты мало знали о предшествующей дискуссии, развернувшейся в позднем имперском и раннем советском периоде. Критика суфизма со стороны современных салафитов не опирается на местные корни, а является следствием влияния и проникновения идей с Ближнего Востока.

Благодарность. Статья написана в рамках проекта РНФ № 22-18-00295 «Электронная библиотека арабографичных рукописей из архивных, библиотечных, музейных и частных собраний России».

Acknowledgments. The article was written within the framework of the Russian Science Foundation project No. 22-18-00295 "Electronic Library of Arabographic Manuscripts from Archival, Library, Museum and Private Collections in Russia".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Knysh A. *Islamic Mysticism: A Short History*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.
2. Саидов М.-С. Рукопись Абу Бакра Мухаммада, сына Мусы, сына аль-Фараджа ад-Дарбанди «Райхан ах-хакаик ва бустан ад-дакаик» // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991.
3. Аликберов А.К. Ад-Дарбанди // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Т.1. М., 1998. С. 33-34.
4. Бартольд В.В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1963.
5. Неймат М.С. Корпус эпитафических памятников Азербайджана. Т.1: Арабо-персо-тюркоязычные надписи Баку и Апшерона XI – начала XX века. Баку, 1991.
6. Али-Заде А.А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII – XIV вв. Баку, 1956.
7. Мусаев М. А., Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. Надмогильные стелы конца XIII – начала XIV в. кладбища в с. Шири // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2020. № 2. С. 107-126.;
8. Шихалиев Ш.Ш., Чмилевская И.А. О воинах Тимура и первых мусульманах в сел. Кища: анализ эпитафики кладбища Абу Бакар-шейха // История, археология и этнография Кавказа. Махачкала, 2020; 16 (4), 864-887.
9. Бакиханов Аббас-Кули-Ага. Гюлистан-и Ирам, Баку: ЭЛМ, 1991.

REFERENCES

1. Knysh A. *Islamic Mysticism: A Short History*. E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.
2. Saidov M-S. Manuscript of Abu Bakr Muhammad, son of Musa, son of al-Faraj ad-Darbandi "Raykhan ah-khaqaiq va bustan ad-daqa-iq". *Handwritten and printed in Dagestan*. Makhachkala, 1991.
3. Alikberov AK. Ad-Darbandi. *Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary*. S.M. Prozorov (ed.). Moscow, 1998: 33-34.
4. Barthold. VV. The place of the Caspian regions in the history of the Muslim world. [Mesto prikaspiiskikh oblastei v istorii musul'manskogo mira] *Works [Sochineniya]*. Vol. II. Part 2. Moscow, 1963.
5. Neimat MS. *Corpus of epigraphic monuments of Azerbaijan. T.I: Arabic-Persian-Turkic inscriptions of Baku and Absheron XI – early XX century [Korpus epigraficheskikh pamyatnikov Azerbaidzhana. T.I: Arabo-perso-tyurkoyazychnye nadpisi Baku i Apsheron XI – nachala XX veka]*. Baku, 1991.
6. Ali-Zade A.A. *Socio-economic and political history of Azerbaijan XIII-XIV centuries [Sotsialno-ekonomicheskaya i politicheskaya istoriya Azerbaidzhana XIII – XIV vv.]*. Baku, 1956.
7. Musaev MA, Shikhaliev ShSh, Shekhmagomedov MG. Gravestones of the end of the 13th – beginning of the 14th century. cemetery in the village Shiri [Nadmogil'nye stely kontsa XIII – nachala XIV v. kladbishcha v s. Shiri]. *Bulletin of Moscow University. Series 13: Oriental Studies*. 2020, 2: 107-126.

10. Закарияев З.Ш. Средневековый дагестанский суфий Шейх Амир ал-Мишлиши и его зийарат в селении Мишлеш // Исламоведение. Махачкала: ДГУ. № 3 (9), 2011. С. 105-111.
11. Закарияев З.Ш. Новые данные арабоязычных эпиграфических памятников по истории суфизма в Дагестане // Исламоведение. Махачкала: ДГУ. № 4 (14), с. 97-102;
12. Айтберов Т.М. Эпитафии шейхов братств Сафавийа, Халватийа и Сухравардийа в Дагестане: к истории ирано-дагестанских связей XV в. // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей / Сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. – М.: Марджани, 2010. – С. 179–188.
13. Хапизов Ш.М., Шехмагомедов М.Г. Суфийский орден Халватийа в горной Аварии: новые страницы истории суфизма в средневековом Дагестане (XVI–XVII вв.) // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 1. С. 70–81.
14. Trimingham J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press, 1973.
15. Алескерова Н.Э. Начальный ширванский период в развитии братства Халватийа (вторая половина XIV – первая половина XVI в.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13, вып. 4., 2010, с. 38-49.
16. Шихаб ад-Дин ‘Умар б. Мухаммад ас-Сухраварди. ‘Авариф ал-ма‘ариф. Каир: Мактаба ас-сакафа ад-динийа. 2006.
17. Мухаммад б. Али аш-Шавкани. Ал-Бадр ат-Тали‘ би махасин ман ба‘д ал-карн ас-саби‘. Каир: Дар ал-киتاب ал-исламиий. 1348 / 1930. с. 289.
18. Хасан-эфенди ал-Алкадари. Асари Дагистан. Санкт-Петербург, 1894, с. 233.
19. Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи. Васа‘ил ал-мурид ва расаил ал-устаз ал-фарид. Махачкала, 2011, с. 335.
20. Хасан ал-Алкадари. Джераб ал-Мамнун. Темир-хан Шура, 1912, с. 279-281.
21. Michael Kemper. Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad, in: *Die welt des Islams* (Leiden) 2002. Vol. 42 No 1, 41-71.
22. Гордлевский В.А. Дагестанлы Сейид Ахмед // Избранные сочинения. Т. III. М.: Восточная литература, 1962, с.351-359;
23. Юсуфов Ю-х. Духовное родство. Махачкала: Ихлас, 2005, с. 13 – 72;
24. Ibragimova Z.B. Muhammad-Hajji and Sharapuddin of Kikuni // *Islam and Sufism in Daghestan*. Finland, 2009. P. 71-77.
8. Shikhaliev ShSh, Chmilevskaya IA. Timur’s warriors and first Muslims in Kisha village: epigraphic analysis of Abu Bakar-sheikh cemetery [O voynakh Timura i pervykh musul’manakh v sel. Kishcha: analiz epigrafiki kladbishcha Abu Bakar-sheikha]. *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. Makhachkala, 2020, 16(4): 864-887.
9. Bakikhanov Abbas-Kuli-Aga. *Golestan-e Eram*. Baku: Elm, 1991.
10. Zakariaev ZSh. Medieval Dagestan Sufi Sheikh Amir al-Mishlishi and his ziyarat in the village of Mishlesh [Srednevekovyi dagestanskii sufii Sheikh Amir al-Mishlishi i ego ziiarat v selenii Mishlesh]. *Islamovedenie*. Makhachkala: DGU. 2011, 3(9): 105-111.
11. Zakariaev ZSh. New data of Arabic-language epigraphic monuments on the history of Sufism in Dagestan [Novye dannye araboyazychnykh epigraficheskikh pamyatnikov po istorii sufizma v Dagestane]. *Islamovedenie*. Makhachkala: DGU. 4(14): 97-102.
12. Aitberov TM. Epitaphs of the sheikhs of the Safaviya, Khalvatiya and Suhrawardiyya brotherhoods in Dagestan: on the history of Iranian-Dagestan relations in the 15th century. [Epitafii sheikhov bratstv Safaviia, Khalvatiia i Sukhravardiia v Dagestane: k istorii irano-dagestanskikh svyazei XV v.] *Dagestan and the Muslim East. Collection of articles [Dagestan i musul’manskii Vostok. Sbornik statei]*. A.K. Alikberov, V.O. Bobrovnikov (comp., eds.). Moscow: Marjani, 2010: 179-188.
13. Khapizov ShM, Shekhmagomedov MG. The Sufi order Khalvatiya in mountainous Avaria: new pages in the history of Sufism in medieval Dagestan (XVI–XVII centuries) [Sufiiskii orden Khalvatiia v gornoi Avarii: novye stranitsy istorii sufizma v srednevekovom Dagestane (XVI–XVII vv.)]. *Islamovedenie*. 2017, 8(1): 70-81.
14. Trimingham J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press, 1973.
15. Aleskerova NE. The initial Shirvan period in the development of the Khalvatiya brotherhood (the second half of the 14th – the first half of the 16th century) [Nachal’nyi shirvanskii period v razvitii bratstva Khalvatiia (vtoraya polovina XIV – pervaya polovina XVI v.)]. *Bulletin of St. Petersburg University*. 2010, 13(4): 38-49.
16. Shihab ad-Din ‘Umar b. Muhammad as-Suhrawardi. ‘*Awarif al-ma‘arif*. Cairo: Maktaba as-sakafa ad-diniya. 2006.

25. Шихалиев Ш.Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень №1 (4) Махачкала, 2003. С. 39-57.
26. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008.
27. Allen J. Frank. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and paradox of Islamic prestige. Leiden-Boston: Brill, 2012.
28. Shikhaliev Sh., Kemper M. Saifullah-Qadi Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Urals, in: The Piety of Learning. Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth, ed. by Michael Kemper, Ralf Elger, (Leiden / Boston: Brill, 2017), 166-198.
29. Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. М., 2007. № 3 (37). С. 137-152.
30. Kemper M., Shikhaliev Sh. "Administrative Islam: Two Soviet fatwas from the North Caucasus" in: Alfrid K. Bustanov and Michael Kemper (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 55-102.
31. Shikhaliev Sh. Downward Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Daghestan, 1940s – 2000s, in: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s – 2000s), ed. by Stephane A. Dudoignon / Christian Noack. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 2014. P. 398–420.
32. Ханбабаев К.М. Мусульманский мистицизм на Северо-Восточном Кавказе // Исламоведение. Махачкала: ДГУ, 2009. № 1. С. 115-120.
33. Аликберов А.К., Шихалиев Ш.Ш. Суфийские тарикаты на Кавказе: опыт системно-коммуникационного анализа культурно-сложных обществ // Восток (Oriens). 2019. № 6. С. 138-148
34. Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о суфийской ритуальной практике братств Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Кавказский
17. Muhammad b. Ali ash-Shawkani. *Al-Badr at-Tali' bi mahasin man ba'd al-qarn as-sabi'*. Cairo: Dar al-kitab al-islamiy. 1348 / 1930.
18. Hasan-efendi al-Alqadari. *Asari Daghistan*. Saint-Petersburg, 1894.
19. Hasan b. Muhammad Khilmi al-Qahi. *Wasa'il al-murid wa rasa'il al-ustaz al-farid*. Makhachkala, 2011.
20. Hasan al-Alqadari. *Jirab al-Mammun*. Temir Khan Shura, 1912. p. 279–281.
- 21 Michael Kemper. *Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad*. *Die welt des Islams*. Leiden. 2002, 42(1): 41–71.
22. Gordlevsky VA. Dagestanly Seyid Ahmed. *Selected works*. Vol. III. Moscow: Vostochnaya literature, 1962.
23. Yusufov Yu. *Spiritual relationship [Dukhovnoe rodstvo]*. Makhachkala: Ikhlas, 2005.
24. Ibragimova ZB. Muhammad-Hajji and Sharapuddin of Kikuni *Islam and Sufism in Daghestan*. Finland, 2009: 71-77.
25. Shikhaliev ShSh. From the history of the appearance in Dagestan of the followers of the Nakshbandi and Shazili tarikats [Iz istorii poyavleniya v Dagestane posledovatelei nakshbandiiskogo i shaziliiskogo tarikatov] *State and religion in Dagestan. Information and analytical bulletin*. Makhachkala. 2003, 1(4): 39-57.
26. Kemper, Michael. *Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination [Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom]*. Kazan: Russian Islamic University, 2008.
27. Allen J. Frank. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and paradox of Islamic prestige*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
28. Shikhaliev Sh, Kemper M. Saifullah-Qadi Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Urals, in: Michael Kemper, Ralf Elger (eds.). *The Piety of Learning. Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Leiden/Boston: Brill, 2017. p. 166–198.
29. Shikhaliev ShSh. Sufi virids Nakshbandiya and Shaziliyya in Dagestan. *Bulletin of Eurasia*. Moscow. 2007, 3(37): 137-152.
30. Kemper M, Shikhaliev S. Administrative Islam: Two Soviet fatwas from the North Caucasus, in: Alfrid K. Bustanov and Michael Kemper (eds.). *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amster-

сборник. Под ред. В.В. Дегоева. Москва, 2020. С. 216-231.

35. *Шехмагомедов М.Г.* Критика лжешейхства в Дагестане в конце XIX – нач. XX вв. (на примере сочинения Хасана-Хилми ал-Кахи «Дурра ал-байда’ фи радди-л-бада’ ва-л-ахва») // История, археология и этнография Кавказа. 2021;17(3), с. 558-567

36. *Шуайб б. Идрис ал-Багини.* Табакат ал-хваджаган ан-накшбандиййа ва садат ал-машаих ал-халидиййа ал-махмудиййа. Дамаск, 1996, с. 377-397.

37. *Сайф Аллах ан-Ницубкри.* Мактубат Халид Сайф Аллах ила фукара’ ахл Аллах. Дамаск, 1998.

38. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-муаййада. Дамаск, 1998;

39. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Дуррат ал-байда фи радд ал-биде ва-л-ахва. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2016;

40. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-Хусна. Дамаск, 1998 г;

41. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Талхис ал-ма’ариф фи таргиб Мухаммад Ариф. Дамаск, 1996;

42. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин. Дамаск, 1996;

43. *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Хуласат ал-адаб ан-Накшбандиййа. Темир-Хан-Шура, 1907-8 г.

44. Издания: Ал-матба’а ал-исламиййа. Темир-хан Шура. Б.г.; Дамаск. 1996.

45. *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900 – 1930) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: «РАНХиГС», № 3 (35), 2017, 134 – 169

46. *Kemper M., Shikhaliev Sh.* Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan, in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques*. Volume 69, Issue 3, 593-624.

47. *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакаик» (1925–1928) – духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Дагестанские святыни. Махачкала: Эпоха, 2013, 147-174.

48. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. Махачкала: Rizo-Press, 2018

dam: Pegasus, 2012: 55-102.

31. *Shikhaliev S.* Downward Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Daghestan, 1940s – 2000s, in: *Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds.). Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s – 2000s)*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2014: 398-420.

32. *Khanbabaev KM.* Muslim mysticism in the North-Eastern Caucasus [Musul'manskii mistitsizm na Severo-Vostochnom Kavkaze]. *Islamovedenie*. 2009, 1: 115-120.

33. *Alikberov AK, Shikhaliev ShSh.* Sufi tarikats in the Caucasus: an experience of system-communication analysis of culturally complex societies [Sufiiskie tarikaty na Kavkaze: opyt sistemno-kommunikatsionnogo analiza kul'turno-slozhnykh obshchestv]. *Vostok [Oriens]*. 2019, 6: 138-148.

34. *Shikhaliev ShSh.* On the question of the Sufi ritual practice of the Naqshbandiyya and Shaziliyya brotherhoods in Dagestan [K voprosu o sufiiskoi ritual'noi praktike bratstv Nakshbandiia i Shaziliia v Dagestane], in: *Degoev VV. (ed). Caucasian collection*. Moscow, 2020. p. 216–231.

35. On the controversy within various Sufi groups in Dagestan, see: *Shekhmagomedov M.G.* “False sheikh” critique in Dagestan in the end of the 19th – early 20th centuries (on the example of the work of Hasan-Hilmi al-Kakhi “Durra al-bayda’ fi raddi-l-bada’ wa-l-ahwa”). *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2021, 17(3): 558-567.

36. *Shuaib b. Idris al-Bagini.* *Tabaqat al-khwajagan an-naqshbandiyya wa sadat al-mashaih al-khalidiya al-mahmudiyya*. Damascus, 1996. p. 377–397.

37. *Sayf Allah al-Nitsubkri,* *Maktubat Khalid Saif Allah ila fukara’ ahl Allah*. Damascus, 1998.

38. *Hassan b. Muhammad Khilmi al-Qahi.* *Burudj al-mushayyad bi-n-nusus al-muayyada*. Damascus, 1998.

39. *Hasan b. Muhammad Khilmi al-Qahi.* *Durrat al-baida fi radd al-bida wa-l-ahwa*. Makhachkala: Dar al-Risalat, 2016.

40. *Hassan b. Muhammad Khilmi al-Qahi.* *Sifr al-asna fi ar-rabita al-Husna*. Damascus, 1998.

41. *Hasan b. Muhammad Khilmi al-Qahi.* *Talhis al-ma’arif fi targib Muhammad Arif*. Damascus, 1996.

49. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012.
50. *Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Г.* Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX в. // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2019, № 1. С. 23-38.
51. *Ибрагимова З.Б.* Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» (краткий экскурс в историю вопроса) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 1 (114). С. 173–179.
52. *Ибрагимова З.Б.* Продолжение богословской полемики начала XX в. в дагестанских арабографических сочинениях советского периода // История, археология и этнография Кавказа. Махачкала, Т. 14. № 3. 2018. С. 34–39.
53. *Шехмагомедов М.Г.* Критика «Ваххабизма» в трудах дагестанских суфийских шейхов нач. XX в. // Актуальные проблемы современного востоковедения («Буньятовские чтения»). Баку, 2017.
54. *Рамазанов Курамухаммад-хаджи.* Заблуждение ваххабизма в шариатских вопросах / пер. с аварского языка У.Г. Магомедова. Махачкала, 2007.
55. *Рамазанов Курамухаммад-хаджи.* Тарикат – истинный путь Ислама. – Махачкала, 2008.
56. Без авторства. Где Ирак, а где Неджд или с чего начинается ваххабизм? Махачкала: Духовное управление мусульман Дагестана, 2008.
57. *Гамзатова П.* О ваххабизме. Часть вторая. – М.: Изд-во «Ислам», 2008.
58. *Сайгидгусейнов А.Ю.* Суфизм: основа и сущность. Элиста, 2008.
59. *Магомедов А.А.* Обоснование тавассуля и обращения к усопшим. Махачкала: Нуруль Иршад, 2010.
60. *Саид-афанди аль-Чиркави.* Сокровищница благодатных знаний. М.: Иршад, 2003.
42. Hasan b. Muhammad Khilmi al-Qahi. *Tanbih as-salikin il gurur al-mutashayyihin.* Damascus, 1996.
43. Hasan b. Muhammad Khilmi al-Qahi. *Khulasat al-adab an-Naqshbandiyya.* Temir-Khan-Shura, 1907-8.
44. *Editions: Al-matba'a al-islamiya.* Temir-Khan Shura. B.g.; Damascus. 1996.
45. Shikhaliev ShSh. Muslim Reformation in Dagestan (1900-1930) [Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900 – 1930) *State, Religion, Church in Russia and Abroad.* 2017, 3(35): 134-169.
46. Kemper M, Shikhaliev S. Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan, in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques.* Volume 69, Issue 3, 593-624.
47. Navruzov AR. “Bayan al-khaqaiq” (1925–1928) – the spiritual journal of scholars of the Arabists of Dagestan [«Baian al-khakaik» (1925–1928) – *dukhovnyi zhurnal uchenykh arabistov Dagestana*]. *Dagestan shrines.* Makhachkala: Epokha, 2013. p. 147–174.
48. Shikhaliev ShSh, Navruzov AR. *From the life and work history of Ali Kayaev and Saifulla-kadi Bashlarov: documents and materials [Iz istorii zhizni i tvorchestva Ali Kayaeva i Saifulla-kadi Bashlarova: dokumenty i materialy].* Makhachkala: Rizo-Press, 2018.
49. Navruzov A.R. “*Jaridat Dagistan*” – an Arabic-language newspaper of the Caucasian Jadids [«*Dzharidat Dagistan*» – *araboyazychnaya gazeta kavkazskikh dzhadidov*]. Moscow: Marjani, 2012.
50. Abdumazhidov RS, Shekhmagomedov MG. Apologetics and criticism of Sufism in Dagestan at the beginning of the 20th century [Apologetika i kritika sufizma v Dagestane v nachale XX v.]. *Bulletin of Moscow University. Series 13. Oriental studies.* 2019, 1: 23-38.
51. Ibragimova ZB. Discourse of Dagestan theologians on the problem of “false sheikhism” (a brief excursion into the history of the issue) [Diskurs dagestanskikh bogoslovov po probleme «lzheshsheikhstva» (kratkii ekskurs v istoriyu voprosa)]. *News of the Volgograd State Pedagogical University.* 2017, 1(114): 173–179.
52. Ibragimova ZB. The continuation of the Islamic discourse of the early 20th century in Dagestan Arabographic Script of the Soviet Period. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus.* 2018, 14(3): 34-39.

53. Shekhmagomedov MG. Criticism of “Wahhabism” in the works of Dagestan Sufi sheikhs of the early 20th century [Kritika «Vakhkhabizma» v trudakh dagestanskikh sufiiskikh sheikhov nach. KhKh v. *Actual problems of modern oriental studies* (“Buniyatov Readings”). Baku, 2017.

54. Ramazanov Kuramukhammad-haji. *The fallacy of Wahhabism in Sharia issues* [Zabluzhdenie vakhkhabizma v shariatskikh voprosakh]. U.G. Magomedov (transl. from Avar). Makhachkala, 2007;

55. Ramazanov Kuramuhammad-haji. *Tarikat is the true path of Islam* [Tarikat – istinnyi put’ Islama]. Makhachkala, 2008.

56. Without authorship. *Where is Iraq, and where is Nejd, or where does Wahhabism begin?* [Gde Irak, a gde Nedzhd ili s chego nachinaetsya vakhkhabizm?]. Makhachkala: Spiritual Administration of Muslims of Dagestan, 2008.

57. Gamzatova P. *About Wahhabism. Part two* [O vakhkhabizme. Chast’ vtoraya]. Moscow: Islam, 2008.

58. Saygidguseynov AYu. *Sufism: basis and essence* [Sufizm: osnova i sushchnost’]. Elista, 2008.

59. Magomedov AA. *Justification of tawassul and appeal to the dead* [Obosnovanie tavassulya i obrashcheniya k usopshim]. Makhachkala: Nurul Irshad, 2010.

60. Said-afandi al-Chirkawi. *Treasury of blessed knowledge* [Sokrovishchnitsa blagodatnykh znanii]. Moscow: Irshad, 2003.

Статья поступила в редакцию 02.03.2022 г.