

Тарикат накшбандийа в Дагестане и его религиозно-политические трансформации

Акаев В.Х.

В статье рассматриваются вопросы возникновения и дальнейшей трансформации накшбандийского тариката и его дальнейшей трансформации. Подчеркнуты особенности, посредством глубокого анализа исторических материалов, дана характеристика его активной социально-политической направленности и исторической роли против социальной несправедливости.

Ключевые слова: *тарикат, суфий, шейх, Мухаммад Ярагский, халидийа, накшбандийа, призыв, царизм, шариат, газават.*

The article examines the emergence and further transformation nakshbandiyskogo Tarikat and its further transformation. Emphasize the peculiarities through in-depth analysis of historical materials, the characteristic of his active social and political orientation and historical role against social injustice.

Keywords: *tariqah, sufi, shaykh, Muhammad Yaragskiy, halidiya, naqshbandiyya, call, czarism, sharia, jihad.*

После поражения движения шейха Мансура деятельность последователей суфизма на Северном Кавказе вообще незаметна. В течение 30 лет о суфизме ничего не было слышно. И только в 1823 году в Южном Дагестане среди лезгин появляется учение *накшбандийа-халидийа*.

Ветвь *халидийа* тариката накшбандийа основана суфийским шейхом Халид ал-Багдади – Дийа ад-дин Халид аш-Шахразури (1776–1827), курдом по национальности, родом из турецкой провинции Сулеманийа. В молодости он принимал участие в борьбе индусских мусульман против английских колонизаторов. Он известен среди своих учеников как *маулана* Халид, укрепивший дисциплину накшбандийской общины и созданной им ветви *халидийа* [1, с. 96]. По мнению М. Гаммера, он отличался религиозным рвением и энергичностью, что способствовало упрочению позиций ветви халидийа в рамках тариката накшбандийа.

Особенностью ветви накшбандийа-халидийа является активная социально-политическая направленность, ориентация адептов на активные социальные действия, что естественно расходилось с идеей суфиев-мистиков, призывавших своих последователей к социальной пассивности, индивидуальному духовному совершенству.

Политически ориентированное, призывавшее мусульман сражаться против социальной несправедливости, исходящей как от собственных угнетателей, так и от колонизаторов, данное учение претерпевает некую модернизацию, что отличает его от своей первоначальной мистической основы, связанной с именем бухарского суфия Баха ад-Дина Накшбанди (1318–1389) [2].

В исследованиях А. Зелькиной подробно раскрывается история появления и распространения накшбандийа-халидийа в Дагестане, а также роли Мухаммада Ярагского, Газимухаммада и Шамиля в его распространении и утверждении на Северном Кавказе [3].

Экспансионистская политика царизма в первой трети XIX века, участвовавшие карательные походы в горские аулы, генералов Ермолова, Грекова, Сысоева, Пестеля, Мадатова и др. ускорили распространение накшбандийа-халидийа среди да-

гестанцев и чеченцев. Эта учение преобразовывается в религиозно-политическую доктрину, обосновывающую необходимость борьбы с карателями, а в целом и с царизмом.

Царизм наряду с подавлением кавказских горцев вынашивал проекты устройства и русификации Кавказа. В этой связи Х.Х. Рамазанов и А.Х. Рамазанов отмечают, что Мухаммад Ярагский понимал, что горцам необходимо с оружием в руках добиваться освобождения от двойного гнета, а потому и объявил газават [4, с. 33]. Шейх Мухаммад Ярагский, высший представитель мусульманского духовенства Южного Дагестана, живший размеренной жизнью священнослужителя, после разорительных походов царских войск на лезгинские земли, в своих проповедях стал призывать мусульман отстаивать свою честь и достоинство, свободу и независимость. Слушать проповеди шейха накшбандийа в Южный Дагестан толпами стекаются дагестанцы. Его слушателями, а затем и последователями становятся такие известные дагестанские алимы и муллы как Джамалутдин, Юсуп-Хаджи, Гази-Мухаммад, Шамиль, Ташу-Хаджи. Среди посещавших проповеди Ярагского, был и вождь чеченских крестьян, знаменитый наездник Бейбулат Таймиев, а по характеристике А.С. Пушкина – «славный Бейбулат – гроза Кавказа».

В проповеди, обращенной к горцам, шейх Ярагский констатировал: «Мусульмане не могут быть под властью неверных, мусульманин не может быть ничьим рабом, или поданным и никому не должен платить подати, даже мусульманину. Кто мусульманин, тот должен быть свободным человеком и между всеми мусульманами должно быть равенство» [5, с. 76]. Ф. Боденштедт приводит и такую речь шейха Ярагского: «Подождите еще немного, и тогда наглые враги наводнят наши аулы, как грозные тучи; они уведут наших детей в рабство, опозорят наших девушек и сравнивают наши дома с землей; наши священные храмы будут опустошены и переосвящены белокуроыми слугами богов московитов, а Аллах будет смотреть вниз сердитым и карающим взглядом на своих детей из-за позора, который Вы ему причинили, он будет проклинать Вас, рабство здесь и вечное проклятие там, на небесах, станет нашей участью» [6, с. 25].

Высказывания шейха бесспорно явились политическим протестом, детерминированным колониальной политикой царизма, они составили основу религиозно-идеологической программы национально-освободительной борьбы кавказских горцев. Призывы шейха Ярагского к свободе, независимости, газавату оказались созвучными настроениям горцев и получают широкий резонанс среди аварцев, чеченцев, лезгин, кумыков, поднявшихся на борьбу под знаменем газавата.

В 1825–26 гг. в Чечне вспыхивает антиколониальное восстание. Его организатором был Бейбулат Таймиев, осознавший необходимость поддержки духовенства в борьбе с царизмом [7, с. 67]. На съезде чеченского народа в мае 1825 г. в Майртупе, по утверждению Н.А. Волконского, приняли участие «мулла Кодухский и Гаджи Казикумухский шейх» [8, с. 75]. Н.А. Волконский считает, что «гаджи Казикумухский» – это шейх накшабандийа Мухаммад Ярагский, который, преследуемый ханом Казикумухским Асланом, временно покинул Дагестан и оказался в Чечне на съезде, организованном Бейбулатом в Майртупе 29 мая с целью поднять восстание против утверждения царизма. В целях объединения чеченцев Бейбулат призывал их примириться друг с другом, изменить свой образ жизни, следовать шариату, объединиться для борьбы против русских войск. С этих же позиций выступили мулла Кодухский шейх Мухаммад Ярагский. Как отмечает

Н.А. Волконский, их речи «дышали полным фанатизмом, были пересыпаны тирадами и ссылками на коран...»

Эти авторитетные дагестанские алимы прибыли в Чечню в целях оказания идейной поддержки восставшим. Шейх Ярагский, выступивший с пламенной речью на съезде чеченского народа, повторял идеи о необходимости единства горцев в их совместной борьбе с общим врагом. По справедливому утверждению Н.И. Покровского, цель восстания заключалась в том, что «чеченцы пытались приостановить царское наступление, сопровождаемое экспроприацией земель, отбросить царские войска назад на Терек».

Однако восстание чеченских крестьян организованное Бейбулатом было подавлено, но всем своим ходом оно готовило более мощное сопротивление горцев завоевательной политике царизма на Кавказе. Более того, идеи, зарождающегося мюридизма, которые в Дагестане подверглись преследованию со стороны Ермолова и хана Казикумухского в чеченском восстании проходили соответствующую апробацию.

В ряде местных публикаций, посвященных деятельности Бейбулата Таймиева, утверждается, что организованное им восстание не поддерживалось духовенством, не имело четкой идейной программы. На самом деле опора Бейбулата на чеченское и дагестанское духовенство, которое принимало непосредственное участие, как в подготовке, так и в ходе его, неоспоримо [9]. Именно участие духовенства сделало это восстание достаточно массовым. Оно явилось проверкой на прочность самого учения накшбандийа-халидийа, его идейно-политического потенциала. В последующем Гази-Мухаммад и Шамиль, поднявшие народы Дагестана и Чечни на священную войну, против собственных ханов и колонизаторов, учтут уроки этого восстания.

В.Г. Гаджиев пытается пренебречь очевидную связь между восстаниями шейха Мансура и Бейбулата Таймиева, с одной стороны, а также связь восстания Бейбулата Таймиева и движения кавказских горцев под руководством Шамиля. Так, В.Г. Гаджиев пишет: «Было бы грубой ошибкой говорить здесь о преемственности на основании того, что некогда Мансура, как Шамиля, называли имамом и оба они прибегали к газавату. Еще меньше сходства было между тремя имамами и предводителем восстания Бейбулатом Таймиевым и др.» Между тем о сходстве этих восстаний пишет Н.И. Покровский, основательно изучивший этот вопрос. Бесспорно то, что все эти восстания были антиколониальными, в них принимали участие широкие народные массы, и они протекали под лозунгами идеологии ислама.

Накшбандийский шейх Ярагский, осознав неизбежность военно-политического и религиозного противостояния с царизмом, благославляет аварского алима Гази-Мухаммада, на газават. А тем временем другой дагестанский суфий Джамалэддин Казикумухский, получивший право проповедовать тарикат накшбандийа от самого Мухаммада Ярагского, запрещает возвешение газавата, полагая, что война против русских обернется для дагестанских народов большой бедой. Но Гази-Мухаммад, поддержанный Ярагским, начинает освободительную борьбу, которая в последующем в течение 25 лет была продолжена Шамилем.

Шамиль, будучи прекрасным знатоком суфизма, не получил звание муршида (учителя), уровень его духовного сана в суфизме – халифа (помощник шейха). При живом своем шейхе Джамалэддине Казикумухском Шамиль не имел право самостоятельно распространять тарикат накшбандийа, хотя бесспорно был прекрасным знатоком теории и практики тариката накшбандийа. И известный факт,

что он не раз впадал в состояние джазмы (экстаза), говорит в пользу того, что он хорошо усвоил приемы практического суфизма. Но функции шейха накшбандийа им никогда не выполнялись, поэтому ни в Дагестане, ни в Чечне у него нет последователей-мюридов, совершающих ему вирд (т. е. упоминающих его имя во время зикра наряду и с именами Аллаха, пророка Мухаммада).

Обычно освободительную борьбу горцев под руководством имама Чечни и Дагестана Шамиля в исторической литературе называют кавказским мюридизмом. Узким по своему объему понятием «мюридизм» неправомерно охватывать народно-освободительную борьбу кавказских горцев, поскольку ее цели, задачи, содержание выходят за рамки этого социально-политического и религиозного явления.

Участниками движения Шамиля были не только мюриды тариката накшбандийа (ученики шейха Джамалутдин Казикумухского, который резко выступал против газавата, доказывая, что газават и тарикат несовместимы), но и простые крестьяне, осознавшие необходимость освобождения от социального гнета, защиты своей родины от внешнего врага. Они отстаивали свою родину, образ жизни, духовные ценности, опираясь при этом на фундаментальные основы ислама, в том числе и на газават.

Известно, что Шамиль разделял мюридов на тарикатских и наибских. Мюридов в тарикате он признавал сугубо духовными лицами, неспособными к газавату и препятствующими священной борьбе с царизмом. А к наибским мюридам Шамиль относил – воинов газавата [10, с. 15–16]. Мюридов в тарикате, целиком посвятивших себя служению Богу, только духовному самосовершенствованию, после Джамалутдина Казикумухского и Кунта-Каджи Кишиева (зачинателя кадирийского тариката в Чечне в конце 50-х годов XIX в.) на Северном Кавказе практически не осталось.

Гази-Мухаммад, объявив газават, начинает войну против царизма, а Шамиль, продолжая его дело, расправляется сначала с аварской знатью, а затем добивался усиления роли шариата, расширения сфер его влияния на мусульман Северного Кавказа. На этой почве между сторонниками утверждения шариата и их противниками часто возникали кровопролитные столкновения, сопровождавшиеся многочисленными жертвами. Известно, что Гази-Мухаммад, борясь с горскими адатами, многократно сталкивался с нежеланием горцев принять строгие нормы шариата, лишавшие их вредных привычек, сложившихся в течение многих веков. Он жестоко пытался искоренить употребление горцами табака, спиртного, игру на традиционных музыкальных инструментах, свадьбу по адату и пр. Шариатский ригоризм Гази-Мухаммада принудил его пойти даже против своего учителя, известного алима Дагестана Саида Араканского, грешившего употреблением вина, имевшего тайные сношения с русскими. Ворвавшись в его дом, он разбил весь его погреб, вылил из бочек вино. От неминуемой расправы Саида Араканского спасло его отсутствие в доме. Шамиль также, следуя за своим учителем Гази-Мухаммадом, много усилий прилагал, чтобы искоренить, вредные привычки: употребление спиртного, курение табака, развлечения, танцы, игры на музыкальных инструментах.

Шамиль шариат навязывал горцам через созданную им государственную власть, т. е. имамат. Кстати, сама эта система власти, по всей видимости, была организована по аналогии с организацией накшбандийского тариката. Хотя говорить об их полной идентичности было бы неверно, но некоторые принципы

структурной организации суфийских орденов все-таки легли в основу религиозно-политической организации имамата Шамиля.

Судя по русским и местным арабографическим источникам, Шамилю не удалось окончательно утвердить шариат среди горцев, ибо некоторые дагестанские и чеченские общества решительно выступали против навязываемого им шариата. Адааты оказались слишком укорененными в быте, обычаях, ментальных особенностях горцев. Они во многом сохраняли свои позиции и после Кавказской войны, при советской власти и сегодня живучи. Но и шариат постепенно отвоевывал позиции в духовной и социальной сферах жизни горцев, хотя говорить о доминантной роли шариата не приходится. Консерватизм горских адатов исключительно глубок, и сегодня многие отношения между народами Северного Кавказа регулируются по нормам адата.

В общем можно считать, что как в прошлом, так и в настоящем адат и шариат имеют достаточно четко очерченную грань сфер воздействия на жизнедеятельность мусульманских народов Северного Кавказа, но часто она подвижна. Так, с августа 1996 года по 1999 год в Чечне было введено шариатское судопроизводство. Именно через эту провавую систему рассматривались уголовные и гражданские дела, принимались соответствующие решения, приводимые к исполнению в соответствии с шариатом. Хотя среди чеченцев форма разрешения спора или конфликта на основе адата продолжает и поныне сохраняться.

Выше нами отмечалось, что дагестанский суфийский шейх Джамалэддин Казикумухский всячески воспрепятствовал объявлению газавата Гази-Мухаммадом, а позже и Шамилем против русских. Его позиция объяснялась тем, что он хорошо понимал, что малочисленные народы Дагестана и Чечни в силу ограниченности материальных и физических ресурсов не могут вести войну против великой державы. Сторонники газавата не представляли с чем им придется столкнуться, начав войну против России. Пленный Шамиль, имевший возможность увидеть и осмыслить могущество и территориальные масштабы Российской империи, признается, что если бы он знал, как велика Россия, то он ни за что не взялся бы за оружие. Подчеркивая антивоенную позицию Джамалэдина, следует помнить, что он, как суфийский аскет и мистик, не мог быть, в силу своих убеждений сторонником кровопролития, а, тем более, войны.

Следуя суфийской традиции, осуждающей участие суфиев в делах земных и отрицающих насилие, шейх Джамалэддин Казикумухский негативно относился к военной деятельности Шамиля. Хотя после, начавшейся войны между горцами и Россией, он всегда находился рядом со своим учеником, наставляя его советами, возглавляя Совет улемов при Шамиле. Джамалэддин имел сильное влияние на Шамиля не только, как его устаз (учитель), но, как и его тесть. Шамиль был женат на его дочери, Зейдат. В свою очередь две дочери Шамиля были замужем за двумя сыновьями Джамалэдина, за Абдурахимом и Абдураимом.

Сын Джамалэдина, Абдурахим, через десять лет после пленения Шамиля, в 1869 году, издал в русском переводе сокращенный вариант суфийского сочинения своего отца. Этот трактат, называемый «Адабуль-Марзия» представляет собой учение тариката накшбандийа и опубликован в «Сборнике сведений о кавказских горцах» [11]. Само это сочинение было распространено среди высшего дагестанского и чеченского духовенства, оно изучалось в арабо-мусульманских школах на Северном Кавказе. Знакомство с ним позволяет понять мировоззрение последователей суфизма, выявить основные идеи накшбандийского тариката.

Суфийский трактат «Адабуль-Марзия» состоит из пяти разделов и заключения. В первом разделе сообщается, что существуют «много путей (тарикат) ислама, но главных более известных из них, считается четыре» [12, с. 26]. К первому пути он относит накшбандийский тарикат, у истоков его находится халиф Абу-бекр, принявшие его от пророка Мухаммада, а последний – Всевышнего. Вторым путем или тарикатом Джамалэддин называет кадирийским, принадлежит он «центру святых и образцу несомненной чистоты, благородному шейху Абдул-Кадыру Гиланскому». Этот путь идет от халифа Омара, принявшего от пророка Мухаммада, который получил его от Бога. Третий путь, который происходит от халифа Османа, называется «джаштурийским». И, наконец, четвертый путь «происходит от четвертого халифа, льва Божьего и победителя – Али», принятый им от пророка, а тот от самого Бога. Джамалэддин утверждает, что «сей путь называется великим путем». Что же понимается под великим путем? Скорее всего, шейх накшбандийца к нему относит суфизм в шиитском направлении ислама. По всей видимости, элементы шиизма инкорпорированы в суфизме распространенном на Северном Кавказе.

В этом разделе перечисляются имена накшбандийских шейхов, образующих звенья цепи накшбандийского тариката. Эту цепь, которую называют «силсила» Джамалэддин доводит до шейха Мухаммада Ярагского, за которым согласно северокавказской суфийской традиции следует и он сам. Далее приводятся правила тариката накшбандийца, состоящие в том, что избравший этот путь должен постоянно упоминать имя Бога. Первое условие этого пути заключается в том, что вступивший на этот путь должен повиноваться Корану, следовать пророку, искренне раскаяться в грехах, просить прощения у обиженных, удаляться от всех дурных и низких поступков, происходящих от искушения эгоизма, украшаться хорошими и похвальными нравами, отказываться от лишней еды, сна и разговора, не есть ничего непозволительного, постоянно нуждаться в Боге, через самоуничтожение прибегать всегда к Нему, извергнуть из себя страсть ко всему обманчивому миру и быть довольным судьбою. По мнению Джамалэددина, овладевший принципами накшбандийца, дойдет до «места присутствия Господа Бога».

Во втором разделе сообщается способ вступления ученика (мюрида) на путь тариката. В тарикат можно вступить при условии принятия шейхом от мюрида обета (*ахд* – араб.) и после того как он сделает ему внушение (*талкин* – араб.). Согласно обету мюрид берет на себя обязанность исполнить все богоугодные дела, а талкин-внушение делается шейхом, чтобы привязать к себе сердца своих мюридов, чтобы довести их нравственное и духовное совершенство до духовного состояния пророка Мухаммада. Приняв ахд и талкин от шейха, ученик будет делать все, что он ему прикажет. Как пишет Джамалэддин, ученик должен «сохранить навсегда свои отношения к шейху и исполнять обет нерушимо до смерти».

Обязательные правила учтивости изложены в третьем разделе суфийского трактата Джамалэددина. От ученика, вступившего «в сообщество шейхов», требуется соблюдения правил учтивости и почитания по отношению к ним, так как «шейхи суть собеседники Бога и сообщество с ними есть то же, что сообщество с Богом, а соблюдение правил учтивости в отношении к Богу есть непрменный долг человека во всякое время». В подтверждение этой мысли приводятся слова пророка Мухаммада, который утверждал, что «кто пожелает сесть с Богом – пусть сидит с Божьими людьми» (под божьими людьми в исламе считаются шейхи, посвятившие себя богосозерцанию).

Описывается процедура учтивости, которой должен соблюдать ученик по отношению к своему учителю. Согласно ей ученик должен беспрекословно выполнять любые приказы шейха, даже броситься в огонь, если ему приказал учитель. Ученику запрещается задавать вопросы и возражать шейху, сообщать кому-либо даже под угрозой смерти, обнаруженные тайны шейха. Ему предписывается постоянно рассказывать шейху постигаемые ими видения. Строгое и точное соблюдение правил учтивости может способствовать приближению ученика к Богу. Не соблюдение же их «навлекут на него гнев Божий и заблуждения».

В четвертой главе своего трактата Джамалэддин останавливается на любви мюрида к своему шейху, а через него к Богу. Любовь к шейху должна быть такой, что мюрид «уничтожается в своем шейхе, то есть любовь сливается с его шейхом так, что никакое желание или мысль не могут явиться в мюриде без воли шейха; тогда любовь втягивает все, что находится в шейхе (т. е. богопознание и богосозерцание) в мюрида и мюрид делается копией своего шейха». Такая «любовь не подходит под категорию приобретаемых, так как она есть особый Божий дар, которым Бог награждает, кого захочет из своих рабов».

Шейх есть зеркало, в котором отражается истина, т. е. Бог. Жертвенная любовь мюрида к своему шейху способствует тому, что «он сам начинает созерцать Господа Бога, без посредничества шейха, и делается совершенно как шейх, во всех его качествах».

В пятом разделе мюриду предписывается упоминание имени Бога при каждом вдохе и выдохе. При ходьбе мюрид не должен оглядываться вокруг себя, смотреть вперед, на свои ноги, чтобы «образы различных предметов не нарисовались в его памяти и не послужили сердцу покровом (вуалем)».

Следующий основополагающий принцип, на пути тариката – уединение (халват). Халват бывает двух видов: наружное и внутреннее. Первый вид халвата предполагает «натуральное уединение мюрида, чтобы мирские дела не отвлекали его от внутреннего созерцания». Настоящим уединением является внутреннее уединение и оно, по мнению шейха Джамалэдина, принадлежит исключительно накшбандийскому тарикату. Суть этого внутреннего уединения заключается в тихом (хуфийа), страстном, непрерывном зикре (поминании имени Аллаха). Мюрид при внутреннем уединении достигает степени муракаба (то есть, находясь физически среди людей, он должен научиться удаляться от действительного мира). Эту степень мюрид достигает путем произнесения языком в течение суток от 5 тысяч раз и выше «положительно-отрицательного изречения: нет Бога, кроме одного Бога».

Непрерывное произношение данного изречения, с точки зрения Джамалэдина, приводит к очищению от ржавчины сердца, которое приходит в состояние бдения и богосозерцания. В процессе поминания имени Бога мюрид должен обратить свои мысли к таким высоким словам: «Боже, Ты составляешь предмет моего стремления и угодить Тебе – вот мое желание». Эти слова также имеют положительно-отрицательное значение, ибо уничтожают существование всего мира и обнаруживают бытие только единого Бога. В итоге такого зикра на сердце мюрида должно вырезаться поминание имени Божьего, происходит растворение мюрида в Боге. Это такое состояние, когда он не чувствует ни своего существования, ни существования чего-нибудь иного, кроме Творца. Эта – высшая цель зикра, которой добивается мюрид, ищущего пути ведущего к Богу. Таковы основополагающие идеи «учителя в тарикате всех дагестанских, чеченских и других соседних с ним народов» – Джамалэдина Казикумухского.

Трактат Джамалэддина Казикумузского десятилетия оказывал существенное духовно-культурное и интеллектуальное влияние на мусульман Северного Кавказа. Он являлся основой для теоретической и практической подготовки многих накшбандийских шейхов и их последователей, придерживающихся мистико-аскетического направления в исламе. Это учение не одобряло идеологию газавата, поскольку имело мирную направленность, ориентировало верующего довольствоваться малым, нравственно и духовно совершенствоваться.

И в этом отношении шейх Казикумухский был единственным в своем роде суфием-мистиком на Северном Кавказе, отстаивающий мистическое направление суфизма. Но в силу военно-политической ситуации, сложившейся в крае, объявленного Газимухаммадом газавата и продолженного Шамилем, он был его очевидцем и участником, хотя и не был участником сражений между русскими войсками и горцами.

В конце Кавказской войны на Северный Кавказ приникает новый тарикат – *кадирийя*, что связано с духовной деятельностью чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева. Идеи, которые высказывал Кунта-Хаджи, их нравственно-гуманистическая основа, имели много общего с идеями аскетизма и мистицизма, изложенными в трактате «Адабуль-Марзия». Духовная основа накшбандийа и кадирийя, призывающая к нравственному совершенству, преодолевая различные испытания, определяющая пути познанию Бога, является общей для них.

В конце XIX и в начале XX века Дагестане появляется тарикат шазилийя, распространившийся под влиянием шейха Сайфулла-кади Башларова. Рассмотрение их взаимосвязи – важнейшая религиоведческая и культурологическая проблема, и она ждет своего заинтересованного исследователя.

Эти тарикаты различаются по ритуальной практике, которой нередко северокавказские суфии придают чрезмерное значение. При этом мало внимания уделяется поискам путей индивидуального культурного и интеллектуального совершенства, достижению социальной справедливости, что всегда предполагает различные формы протеста против тех, кто нарушают божественные заповеди.

Литература

1. *Гаммер Моше*. Проникновение братств Накшбандийа-Халидийа и Кадирийа в Дагестан в XIX в. // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей. – М., 2010.
2. *Семенов А.А.* Бухарский шейх Баха-уд-Дин (по перс. рукописи) // Восточный сборник в честь А.Н. Веселовского. – М., 1914.
3. *Гордлевский В.А.* Баха-уд-Дин Накшбанд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе) // Сергею Федоровичу Ольденбергу к 50-летию научной деятельности. – Л., 1934.
4. *Зелькина А.* О роли накшбандийа в Кавказской освободительной войне // Газимухаммед и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13–14 октября 1993. – Махачкала, 1997.
5. *Zelkina Anna*. In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in North Caucasus. Hurst and Company. – London, 2000.
6. *Рамазанов Х.Х., Рамазанов А.Х.* Мухаммад Ярагский – идейный вождь освободительной борьбы народов Кавказа. – Махачкала, 1996.

7. *Волконский Н.А.* Война на восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. Т. X. – Тифлис, 1886.

8. *Боденштедт Ф.* Народы Кавказа и их освободительные войны против русских. – Махачкала, 1996.

9. *Колосов Л.Н.* Славный Бейбулат. В этой книге скрупулезно описана подготовка и ход восстания чеченцев, участие в нем мусульманского духовенства. – Грозный, 1991.

10. *Волконский Н.А.* Война на Восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. Т. 10. – Тифлис, 1887.

11. *Акаев В.Х.* Славный Бейбулат // Грозненский рабочий. – 1997. – 4–10 сентября. Нами в этой публикации отмечено, что духовенство в этом восстании, в частности, шейх Ярагский, чеченские муллы Абдул-Кадыр Герменчукский, Авка и др. сыграли важную роль.

12. *Руновский А.* Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. – Махачкала, 1996.

13. *Джамалэддин Казакумухский.* Адабуль-Марзия // Сборник сведений о кавказских горах. Вып. II. – Тифлис, 1869. Кроме того, данный трактат издан в Англии (арабский вариант и его русский перевод), в Оксфорде в 1986 году.

14. *Джамалэддин Казикумухский.* Ал-Адаб ул-Марзия. Накшбандийский трактат. – Oxford, 1986.