



DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-1-5-16

УДК 29+930.85(470.67)

Содержание статьи

Информация о статье

А.Р. Наврузов<sup>1</sup>

Введение  
Тавассул и истигаса  
Рабита  
Заключение

Поступила в редакцию: 15.11.2022  
Передана на рецензию: 23.11.2022  
Получена рецензия: 13.12.2022  
Принята в номер: 25.03.2023

### Тавассул, истигаса и рабита как элементы суфийской ритуальной практики в контексте критики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук; [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru)*

В начале XX века идеи мусульманского реформаторства широко распространились на Северном Кавказе. Дагестанские реформаторы-просветители (обновленцы) в своих работах касались самых различных аспектов, таких, как реформа исламского образования, мусульманского права, «женский вопрос», борьба с устаревшими адатами и др. Особенно много внимания они уделяли вопросам суфизма. Положительно относясь к суфизму в целом, они критиковали такие элементы суфийской ритуальной практики, как *тавассул, истигаса и рабита*. Некоторые из них шли дальше и отрицали легитимность суфизма с точки зрения Корана и Сунны. В основном это касается учеников и последователей Али Каяева (1878–1943), таких, как Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани (1900–1927 гг.), Мухаммад ‘Умари ал-Ухли (1897 – сер. 1940-х гг.), Мас‘уд ал-Мухухи (1893–1941 гг.), Абдаррахим ал-Аймаки (ум. в 1980-х гг.) и Магомед-Саид Саидов (1902–1985 гг.).

Дагестанские обновленцы первой трети XX века были представителями этического направления в исламской мысли, и для них была характерна модернизаторская направленность программных установок, в том числе и в вопросах суфизма. Они ставили перед собой задачу духовного воспитания мусульман Дагестана и Северного Кавказа в условиях индустриального общества и с учетом достижений науки начала XX века. Вопрос духовного очищения через новое восприятие ислама был частью их программы по формированию нового внутреннего облика и мировоззренческих основ мусульманина, гражданина страны как строителя нового общества в сложный переходный период. Для этого они старались адаптировать религию к новым реалиям с целью мирной интеграции мусульман Северного Кавказа в российское правовое пространство.

Ключевые слова: *Северный Кавказ, Дагестан, мусульманское просветительство, суфизм, Тарикат, тавассул, истигаса, рабита.*

<sup>1</sup> *Амир Рамазанович Наврузов* – ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук, к. ист. н.; [orcid.org/0000-0001-8874-3543](https://orcid.org/0000-0001-8874-3543).

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-1-5-16

UDC 29+930.85(470.67)

Content of the article

Information about the article

A.R. Navruzov<sup>2</sup>

Introduction.  
Tavassul and istigasa.  
Rabita.  
Conclusion.

Received: 15.11.2022  
Submitted for review: 23.11.2022  
Review received: 13.12.2022  
Accepted for publication: 25.03.2023

## Tavassul, Istigasa and Rabita as Elements of Sufi Ritual Practice in the Context of Criticism by Dagestani Enlightenment Reformers of the First Third of the 20<sup>th</sup> Century

*Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru)*

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the ideas of Muslim reformism spread widely in the North Caucasus. Dagestani enlightening reformers (renovationists) in their works dealt with a wide variety of issues, such as the reform of Islamic education, Muslim law, “the women's question”, combating obsolete adats, etc. On the whole, the reformers had a positive attitude toward Sufism, but criticized such elements of Sufi ritual practice as tavassul, istigasa, and rabita. Some of them went to even greater extremes and even denied the legitimacy of Sufism from the point of view of the Qur'an and the Sunnah. This mainly concerned such disciples and followers of Ali Kayaev (1878–1943) as Mukhammad Abdarrashida al-Harakani (1900–1927), Mukhammad ‘Umari al-Uhli (1897 – the mid 1940s), Mas'ud al-Muhuhi (1893–1941), Abdarrahim al-Aimaki (died in the 1980s), and Magomed-Said Saidov (1902–1985). Dagestani renovationists of the first third of the 20<sup>th</sup> century were representatives of the ethical direction in Islamic thought characterized by a modernizing orientation in their programmes, including in matters of Sufism. They set themselves the task of spiritual education of the Muslims of Dagestan under the conditions of an industrial society and scientific advancement at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The issue of spiritual purification through a new perception of Islam was part of their programme aimed to form a new inner image and worldview foundations of a Muslim, a citizen of the country and an architect of a new society in a difficult transition period of the era. To do this, they aspired to “adapt” religion by finding and interpreting new ways for the progressive development of society with the goal of peaceful and equal integration of Muslims in the North Caucasus into the Russian legal space.

Keywords: *North Caucasus, Dagestan, Muslim enlightenment, Sufism, Tariqat, tavassul, istigasa, rabita.*

---

### Введение

В начале XX века исламские реформаторские просветительские идеи проникли на Северный Кавказ и широко распространились по всему региону. Этому способствовало развитие в регионе книгопечатания. В 1903 г. Мухаммадмирза Мавраев создает в Темирхан-Шуре исламскую типографию, благодаря чему началось массовое издание печатной продукции просветительской направленности на арабском и дагестанских языках с использованием арабской графики.

---

<sup>2</sup> [Amir Ramazanovich Navruzov](mailto:Amir.Ramazanovich.Navruzov) – Cand. Sc. (History), leading researcher at the Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; [orcid.org/0000-0001-8874-3543](https://orcid.org/0000-0001-8874-3543).

Распространению мусульманских просветительских идей содействовали и культурно-просветительские общества, созданные в этот период за счет средств *джамаатов* и *садака* (пожертвований), закята, завещаний, вакфов, прессы на арабском и национальных языках. В первой трети XX века в регионе сложились группы единомышленников: Али Каяев (1878–1943) – лидер реформаторского движения Северного Кавказа, один из крупных мусульманских педагогов и просветителей Северного Кавказа конца XIX – первой половины XX века, редактор газеты на арабском языке «Джаридат Дагистан» (1913–1918) – печатного органа мусульманских реформаторов-просветителей Северного Кавказа; Бадави Саидов (1877–1927) – начальник Канцелярии военного губернатора Дагестанской области, руководитель «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области» (с 1913 по 1917 г.); Мухаммадмирза Мавраев (1878–1964) – владелец исламской типографии в Темирхан-Шуре; Абусуфьян Акаев (1872–1931) – ученый-богослов, реформатор-просветитель, главный редактор духовного журнала ученых-арабистов Дагестана «Байан ал-хака'ик» (1925–1928); Мухаммад Дибиров (1875–1929) – ученый-просветитель, педагог-новатор, член «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области»; Сайфулла-кади Башларов (1852–1919) – исламский учёный, врач и суфийский шейх и др. Их целью было формирование нового восприятия ислама в мусульманской среде в индустриальную эпоху в период интеграции мусульман Дагестана и Северного Кавказа в российское правовое пространство. Программа обновления дагестанского общества была многовекторной и включала реформу исламского образования, мусульманского права, «женский вопрос», борьбу с устаревшими адатами и др. [2; 4; 6–8; 13]. Особое внимание реформаторы-просветители уделяли вопросам суфизма.

В первой трети XX в. появился ряд суфийских произведений, посвященных суфийской ритуальной практике в накшбандийском и шазилийском тарикатах. Ш.Ш. Шихалиев, опираясь на археографические исследования в Дагестане, называет около тридцати наименований оригинальных суфийских трактатов [11, с. 64]<sup>3</sup>. Многие из этих

---

<sup>3</sup> Археографические экспедиции осуществлялись под руководством А.Р. Шихсаидова в рамках поддержки фондов «Интеграция», «ИНТАС», РГНФ в 1998–2008 гг. и А.Р. Наврузова – в 2009–2020 гг. (РГНФ и РФФИ). Это сочинения дагестанских суфийских шейхов Джамалуддина ал-Газигумуки (ум. в 1869) «Адаб ал-мардийа фи тарикат ан-накшбандиййа» («Удовлетворительные правила в накшбандийском тарикате») [19], 'Абдурахмана ас-Сугури (ум. в 1882) «ал-Машраб ан-накшбандиййа» («Накшбандийское направление») [14], Мухаммада ал-'Убуди «Канз ад-дурар» («Кладезь жемчужин») [22], Ильяса ал-Цудакари (ум. 1904) «Суллам ал-мурид» («Ступени мурида») [23], Шу'айба ал-Багини (ум. в 1909/12 г.) «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандиййа ва садат машайих ал-халидийа ал-махмудиййа» («Иерархия накшбандийских шейхов Хваджакан и господ шейхов ал-Махмудийа ал-Халидийа») [31], Сайфуллы-кади ан-Ницубкри (1853–1919) «Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара ахл ал-Лах» («Письма Халида Сайфуллаха к нуждающимся в сообществе святых Аллаха (имеются в виду суфии)») [24], Хасана ал-Кахи (1852–1937) «Талхис ал-ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф» («Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад 'Арифа») [28], «Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташайихин» («Предостережение муридам от обольщения мнимыми шейхами») [29], «ал-Бурудж ал-мушайада би-н-нусус ал-муайада» («Крепости, укрепленные достоверными и точными доводами») [25], «Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид» (Письма Хасана Кахибского, названные «Средства мурида в письмах бесподобного шейха») [27], «Ас-Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна» («Прекрасное сочинение о великолепной рабите») [26] и др.

работ все еще не введены в научный оборот и даже не переведены с арабского языка на русский. Некоторых из них мы коснемся далее.

Цель данной статьи – рассмотреть некоторые элементы суфийской ритуальной практики, такие, как *тавассул*, *истигаса* и *рабита* в контексте их критики дагестанскими реформаторами-просветителями. Некоторые аспекты этого вопроса затронуты в работах Ш.Ш. Шихалиева [12], М.Г. Шехмагомедова и Р.С. Абдулмеджидова [1; 9]. Однако в указанном нами аспекте ритуальные практики подробно не рассмотрены. Для более предметного рассмотрения содержания критики элементов суфийской ритуальной практики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века мы остановимся на характеристике содержания *тавассул*, *истигаса* и *рабита*, проанализируем их с точки зрения дагестанских суфиев, а затем приведем критику позиций реформаторов и ответ суфиев на эту критику.

### *Тавассул и истигаса*

Практики *тавассул* и *истигаса* были предметом разногласий между дагестанскими реформаторами и суфиями начала XX в. *Тавассул* (араб. *мольба*) – с языковой точки зрения значит средство, при помощи которого один приближается к другому<sup>4</sup> [16, с. 900]. *Тавассул* – это обращения с мольбой к Аллаху посредством шейхов и праведников. *Истигаса* – это обращение с мольбой за помощью и заступничеством к благочестивому человеку, чтобы он сам или от его имени ходатайствовал перед Аллахом. Иначе говоря, это мольба мусульманина к Аллаху. По этому поводу в Коране говорится: «...ищите пути [приближения] к Нему» [5, (5: 35)].

Когда говорится «ищите путь приближения к Нему», имеется в виду обращение к Аллаху с мольбой. Различают три вида мольбы: мольба именами Аллаха Всевышнего, мольба к Аллаху Всевышнему посредством совершения благочестивых дел и мольба к Аллаху Всевышнему посредством взывания *ду'а* благочестивого человека. По единодушному мнению ученых, все они разрешены. Спорный из них – третий вид мольбы, *мольба к Аллаху Всевышнему посредством субъекта*: при помощи одного из его творений, например, Пророка Мухаммада, святого или какого-либо благочестивого мужа (человека). Как будто ты говоришь: «О Аллах, я умоляю тебя твоим пророком или твоим таким-то рабом, чтобы ты разрешил мои проблемы» [20, с. 78].

Полемика по вопросу мольбы посредством субъекта<sup>5</sup> и в начале XX века, и на современном этапе остается острой и порой приводит даже к взаимным обвинениям в неверии (*такфиру*). В действительности это проблема расхождений ученых во взглядах. Эта мольба не входит в число догм единобожия и классифицируется в разделе похорон и молитв. Взывание с мольбой может быть объявлено правдивым или ложным, но никак не может быть подвержено *такфиру* или объявлено не соответствующим вере. «Негоже мусульманину обвинять мусульманина в неверии из-за этого. А объявляющий *кафиром* в подобных делах заслуживает наказания и порицания», – писали шейхи ал-Иззи Абд ас-Салам и Ибн Таймийя [20, с. 78].

Мухаммед ал-Йараги разрешал мольбу посредством шейхов в своей книге «Асар ал-Йараги» («Наследие ал-Йараги»). «Цель восхваления шейхов – это приближение посредством этого к сану Пророка, а затем – чтобы предстать перед Аллахом Всевышним» [18, с. 10]. Также он писал следующее: «Действительно, мы, когда увидели

---

<sup>4</sup> Здесь речь идет о духовной близости.

<sup>5</sup> *Тавассул* и *истигаса*, как видно из определений, являются синонимами и за небольшим исключением обозначают одно и то же – обращение с мольбой к Аллаху посредством субъекта. Поэтому мы в дальнейшем для удобства объединим эти два термина и будем писать только *тавассул*, имея в виду и *истигаса*.

то большое различие и ту дистанцию между нами и между тем, к кому мы обращаемся – «Мустафой» – Ему наши наилучшие молитвы и мир, – и только тогда нашей целью стало посвящение восхвалений благородным шейхам, нашим славным накшбандийским господам, восхвалением каждого из них, добиваясь расположения к сану нашей любви посланника демонов и людей. Затем с помощью его – к господину Творцу обоих миров, следуя высказыванию великолепия и наилучшим молитвам о ниспослании дождя посредством богобоязненных, особенно из семьи наилучших пророков» [18, с. 11].

Накшбандийский шейх Хасан ал-Хилми ал-Кахи<sup>6</sup> положительно относился к мольбе посредством субъекта. Он писал в своей книге «Ал-бурудж ал-мушайада би ан-нусус ал-муаййада», что «все то, что мы получили в наследство от наших шейхов, а они от своих шейхов и т. д., – все это разрешено. А высказывание уверовавшего лица (о, такой-то), когда он оказывается в беде и обращается с мольбой к Аллаху Всевышнему, есть метафора, иносказательность, а не реальность. Тот, кто сказал «о такой-то, я молю посредством тебя моего господа, чтобы он простил мои грехи», просит помочь Пророка или святого иносказательно. Связь между ними в том, что цель лица – мольба посредством Пророка – стала средством. Хасан ал-Кахи считал, что использование Пророка в качестве средства разрешено и по шариату, и по адату. По его мнению, это есть в Коране и Сунне, а также такой прием используется в риторике [25, с. 136].

Хасан ал-Кахи, отвечая Ма‘суду ал-Мухухи в работе «Ас-Сифр ал-асна фи рабита ал-хусна», писал: «Такие ученые, как ал-Газали, аш-Ша‘рани, ас-Суйути, ар-Рази и подобные им, чей авторитет непоколебим, считали дозволенным и желательным посредничеством (*тавассул*) пророков и праведников. Необходимость духовной связи с ними ради получения божьей благодати не подлежит сомнению» [1, с. 28–29].

Имам Наджмуддин Гоцинский также положительно относился к мольбе посредством субъекта, когда в своем сборнике стихов (*диване*) под названием «Ал-мунаджат би ат-тавассул»<sup>7</sup> («Тайная беседа при помощи молитвы») обращался с мольбой при помощи имен Аллаха, пророка Мухаммада и имамов накшбандийского тариката.

Что касается реформаторов, то они, в целом положительно относясь к классическому суфизму, выступали с резкой критикой суфийских ритуальных практик. Так, Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани подвергал жесткой критике такие практики, как *тавассул* и *рабита* [12, с. 335]. Он писал, «что мольба является ядром (мозгом) поклонения. И тот, кто будет обращаться с мольбой не к Аллаху, не важно, просит он его самого выполнить его просьбу или же посредничества кого-либо перед Всевышним, то такой человек, несомненно, является поклоняющимся тому, к кому он обращается» [21, л. 6]. По мнению ал-Харакани, при обращении с мольбой посредством субъекта присутствует поклонение кому-либо помимо Аллаха, т. е. придание Аллаху сотоварищей или многобожие (*ширк*).

Шейх Мухаммад ал-Йа‘суби ал-Асали в работе «Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ‘ала таряхат ал-ваххабийа ал-Харакани» («Ответы ал-‘Асали ал-Йа‘суби на ваххабитский вздор ал-Харакани») указывает на то, что ал-Харакани овладели заблуждения ваххабитов, которые утверждают, что всякое обращение является мольбой, и что всякая мольба является поклонением, что мольба является основой поклонения. Он указывает на то, что обращение только иногда называется мольбой, но такое обращение не называется поклонением (*ибадатом*), так как не всякая мольба является поклонением.

---

<sup>6</sup> Из селения Кахиб Шамильского района РД.

<sup>7</sup> Рукопись сборника стихов на арабском языке «Ал-мунаджат би ат-тавассул» Наджмуддина Гоцинского хранится в частной коллекции М.Г. Нурмагомедова (1909–1997).

Иначе в поклонение входило бы и обращение к живым, мертвым, животным, предметам. По мнению Мухаммада ал-Асали, обращение считается поклонением (*убадатом*) только тогда, когда кто-либо смиренно обращается с просьбой к тому, кого он обожествляет и считает достойным поклонения. А что касается простого обращения к тому, в ком нет убеждения в его божественности и в том, что он достоин поклонения, то оно не является поклонением, независимо от того, будет ли объект обращения живым, мертвым, отсутствующим или же предметом [21, л. 6]. А отсутствие факта поклонения означает и отсутствие оснований для обвинения в придании Аллаху сотоварищей или многобожии (*ширка*).

### *Рабита*

Другой элемент суфийской ритуальной практики, подвергавшийся критике со стороны дагестанских реформаторов – это *рабита*. «*Рабита* («связь», «узы») – духовная связь, которая возникает между мюридом и его наставником (*муришид*) или «святым» (*вали*). Достигается концентрацией помыслов мюрида на образе муршида, общении с ним и растворении в нем своей личности. Является как бы ступенью к последующему постижению божества» [3, с. 196].

Ахмадшах Валиулла<sup>8</sup> писал, что «последователи накшбандийского тариката рассматривают *рабиту* как одну из важнейших причин к постижению (*вусул*) Аллаха Всевышнего после приверженности Корану и Сунне, так что некоторые из них ограничивались в Тарикате только им, убежденные в том, что *рабита* – ближайший путь растворения в шейхе, который является преддверием растворения в любви к Аллаху Всевышнему» [17, с. 30].

По мнению Хусайн ал-Хатиба, *рабита* представляет собой духовную связь накшбандийских имамов. Мюрид совершает *рабиту*, чтобы приобщиться к духовности своего наставника и защититься от дьявольских мыслей. Как утверждают многие шейхи, мюрид в начале каждого своего обращения к поминанию (*зикр*) Аллаха должен представлять образ своего шейха. Поэтому шейхи рекомендуют мюридам работать над *рабитой*. Хусайн ал-Хатиб цитирует высказывание Абд ал-Гани ан-Наблуси ан-Накшбанди: «Мюрид вызывает образ своего шейха в наисовременнейшем образе, чтобы получить поддержку. А шейх, воистину, это дверь к Аллаху Всевышнему, он всего лишь средство достижения этой цели» [30, с. 121].

Как считает Ахмадшах Валиулла, «мюрид закрывает глаза, представляя образ своего шейха с чрезмерным возвеличиванием и любовью к нему, пока не начнет испытывать от его образа такое же ощущение, какое бы он испытал от нахождения с ним рядом. А если его шейх устраивает *зикр*, то мюрид должен открыть глаза и смотреть между глаз шейха» [17, с. 27].

Польза *рабиты*, как считает шейх Джамалуддин ал-Гумуки, «в приближении мюрида к своему шейху, если даже один из них был бы на Востоке, другой на Западе». А также в том, что *рабита* вводит мюрида под управление переливающейся через край святости и духовности шейха, вводит его в высочайшее присутствие (шейха), в равной степени, жив он или мертв, знает он об этом или нет. «*Рабита* – это начало приближения к Аллаху Всевышнему. Поэтому все начала нуждаются в *рабите*. Она связана с любовью, это одна из её ветвей. В ком нет любви, для него не осуществится *рабита*» [19, с. 32]. Это *рабита* в случае, когда шейх живой. А если шейх покойный, то *рабита* бывает такой: «Мюрид абстрагируется от своей души, а его сердце от всех земных привязанностей. Затем мюрид представляет духовный мир своего покойного шейха, как некий свет среди ощущаемых предметов, и запоминает этот свет в своем сердце, пока не

---

<sup>8</sup> Ахмад ибн Абдурахим ибн аш-Шахид Ваджих ад-Дин, более известный как Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762) – известный мусульманский богослов-[мухаддис](#) из [Индии](#).

дойдет до него эманация энергии (*файд*) от этого покойного шейха или одного из его состояний. Это происходит потому, что духовность *шейха камила* считается одним из источников божественной эманации энергии (*фуййдат илахиййа*). Кто ввел источник в своё сердце, получит от него, вне всякого сомнения, эманацию энергии (*файд*)» [19, с. 32].

Относительно времени проведения *рабиты* шейх Хасан Хилми ал-Кахи в своем сочинении «Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад Ариф» пишет, что она проводится в утреннее и вечернее время. Смысл этого в том, что души шейхов тариката делают обход в этот период времени на Востоке и Западе. И если обнаружат кого-либо из шейхов тариката, кто находится в это время в состоянии *рабиты*, то все они останавливаются и устремляются к нему. И, таким образом, находящийся в состоянии *рабиты* получает *баракат*<sup>9</sup> от всех них [28, с. 188]. Мюриду надлежит находиться в состоянии *рабиты*, как минимум, четверть часа. «Тайна этого в том, что сердце шейха подобно водостоку (водосточному желобу), а эманация энергии (*файд*) из него подобна воде. А сердце мюрида подобно сосуду, который положен под водосток. И если сосуд положен под водосток, например, на мгновение, то в сосуд попадут только капельки воды, которой не хватит ни для питья, ни для омовения. А если сосуд положен под водосток хотя бы на четверть часа, то в него наберется вода, которой хватит и для питья, и для полного омовения» [28, с. 189–190].

Хасан ал-Кахи в работе «Ас-Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна» пишет, что *рабита*, согласно накшбандийскому тарикату бывает трех видов: *рабита* присутствия, *рабита* смерти и *рабита муриида*.

*Рабита* присутствия (рядом с Аллахом) представляет собой связь сердца мюрида с Аллахом посредством искренней любви к нему, готовность мюрида видеть, слышать Аллаха: «Где бы ни были вы, всюду Аллах с вами» [5, сура 57, 4-й аят, с. 862], «Лучшее из твоих деяний – знать, что Аллах Всевышний с вами, где бы вы ни были». Эта *рабита* наиболее почетная из трех. Она является основной целью. А два других ее вида являются средством достижения этой *рабиты*.

*Рабита* смерти представляет собой связь сердца мюрида со смертью, могилой, днем Страшного Суда, размышлениями о его ужасах, о состоянии души мюрида: «Умрите до того, как умертвят вас», «Взыскивайте себя до того, как взыскают с вас», «Будь в земном мире, как будто ты чужестранец или путник» или «Считай себя в числе погребенных».

*Рабита муриида* представляет собой связь сердца мюрида с Аллахом посредством искренней любви к одному из его пророков или святых, или ко всем ним (к пророку Мухаммаду, шейху или *мурииду*). «Эта рабита – рабита дружеская, любовная, которая необходима для получения поддержки и черпания духовного изобилия от его шейхов» [26, с. 64].

В «Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташайхин» ал-Кахи писал, что мюрид нуждается в *рабите*, если не может черпать от изобилия Аллаха Всевышнего иным образом. А если может это делать самостоятельно, то ему следует отказаться от *рабиты*. Он считал, что накшбандийский тарикат подвергался критике на том основании, что *рабита* является новшеством (*бид‘а*), которому нет места в исламе. Хасан ал-Кахи исходил из того, что работа над *рабитой* важна для новичка, который не поддается на искушения шайтана. Отрицающим *рабиту* и обвиняющим в неверии того, кто совершает

---

<sup>9</sup> Баракат – божественная благодать, святость как духовная сила, переданная по наследству.

её, шейх Хасан ал-Кахи разъяснял: «Высказывание о куфре возникло от неразличения между законной *рабитой*, одобряемой столпами шариата и тариката, и *рабитой* отвергаемой, которую приравнивали к идолам». Согласно его мнению, *рабита* – это представление образа шейха в сердце мюрида по причине сильной его любви, что является средством его смирения, повиновения и присутствия, для изгнания дьявольских помыслов. А такое деяние законно, приемлемо по шариату. Он также добавлял, что о *рабите* и красоте её говорили благочестивые *авлия* и благородные имамы каждого из четырех мазхабов [29, с. 372].

Эта позиция прояснена и М.Г. Шехмагомедовым: «Известный шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Хасан-Хилми ал-Кахи в одном из своих сочинений «Ас-Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна» обосновывает дозволенность, с точки зрения шариата, одной из основных составляющих суфизма – *рабиты*, которая согласно идеологии салафитов приравнивалась к идолопоклонству» [9, с. 36; 1, с. 28].

Али Каяев не выступал ни против суфизма, ни против суфийских практик [12, с. 333], однако в статье «Ат-тасфир ва ат-тасавир» («Портреты и изображения») в № 50 газеты «Джаридат Дагистан» он отмечал, что многие мюриды при совершении суфийских ритуальных действий и при обращении к своим шейхам отклонялись от их правильного исполнения, ставя перед собой для концентрации портреты своих шейхов или шейхов своих шейхов, что считается самым настоящим язычеством (*ширк*) и идолопоклонством и совершенно недопустимо [15, с. 4].

Другие дагестанские реформаторы тех, кто совершает *рабиту*, считали многобожниками (*муширикун*), приравнивая такую практику к приданию Аллаху сотоварищей [12, с. 336]. Иные шли дальше и отрицали легитимность суфизма как течения в исламе. В основном это были ученики и последователи Али Каяева, такие, как Мухаммад Абд ар-Рашид ал-Харакани (1900–1927), Мухаммад ‘Умари ал-Ухли (1897 – сер. 1940-х гг.), Мас‘уд ал-Мухухи (1893–1941), Абдаррахим ал-Аймаки (ум. в 1980-х гг.) и Магомед-Саид Саидов (1902–1985) [10, с. 333–339; 12, с. 333–335].

Отвечая на обвинение ал-Харакани, что совершение *рабиты* является более тяжким грехом, чем убийство мусульманина, шейх Мухаммад б. Нур ал-Йа‘суби ал-Асали в сочинении «Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ‘ала тарахат ал-ваххабийя ал-Харакани» призывал его одуматься и поразмыслить над своими словами. Он писал: «Между тем ты и днем, и ночью занят совершением *рабиты* по отношению к своей семье, работе или имуществу, жене или сыну. И ни на миг, даже во время молитвы, ты не расстаёшься с мыслями об этих вещах. Но вместе с тем ты не склонен считать это язычеством (*ширк*), и даже не считаешь это чем-либо плохим. Однако ты отрицаешь *рабиту* по отношению к святым, которая является самой главной составляющей их тариката, который по сути является путем искреннего служения Аллаху и спасением от явного и скрытого язычества (*ширка*). Было бы хорошо, если бы ты оставил это отрицание [*рабиты*] и вместо этого стал бы порицать тех, кто распивает вино, продает или изготавливает его. Или тех, кто грабит чужое имущество, и так далее, и тому подобное» [21, л. 13].

### Заключение

Таким образом, дагестанские реформаторы, в целом положительно относясь к суфизму как течению в исламе, выступали с резкой критикой некоторых элементов суфийской ритуальной практики первой трети XX в., таких, как *тавассул*, *истигаса* и *рабита*, так как они предусматривали духовную связь мюрида со своим шейхом, что приравнивалось ими к идолопоклонничеству, многобожию и приданию Аллаху сотоварищей. Нередко полемика приводила к взаимным обвинениям в неверии. Мы же причину возникновения этой полемики видим лишь в расхождении личных взглядов



ученых, т. к. данный ритуал не входит в число догм единобожия и относится к процедурам проведения похорон и молитв. Поэтому взывание с мольбой может быть объявлено правдивым или ложным, но никак не может быть объявлено несоответствующим вере.

### Литература

1. *Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Ш.* Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX века // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. 2019. № 1. – С. 29.
2. *Абусуфьян Акаев.* Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов / сост. и науч. ред. Г.М.-Р. Оразаев. – Махачкала, 2012. – (Жизнь замечательных дагестанцев).
3. *Акимушкин О.Ф.* Рабита // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 196.
4. *Бобровников В.О.* Каяев Али // Ислам на территории бывшей исламской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1. – М., 2006. – С. 192–194.
5. Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.–СПб.: ДИЛЯ, 2008. – 1016 с.
6. *Наврузов А.Р.* Али Каяев – последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святыни: в 3 кн. – Махачкала: Эпоха, 2007. Кн. 1.
7. *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакаик» (1925–1928) – духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Дагестанские святыни: в 3 кн. – Махачкала, 2012. Кн. 3. – С. 147–174.
8. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джаидов / Российская академия наук, Дагестанский научный центр, Институт истории, археологии и этнографии. – М.: Изд. дом «Марджани», 2012. – 240 с.
9. *Шехмагомедов М.Г.* Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX в.: краткий обзор источников // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. – М.: ИВ РАН, 2015. – 36 с.
10. *Шихалиев Ш.Ш.* «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток: сб. ст. / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. – М.: Изд. дом «Марджани», 2010. – С. 324–340.
11. *Шихалиев Ш.Ш.* Дагестанская суфийская литература в XIX – начале XX в. Краткий обзор // *Raх Islamica*. 2009. № 2 (3). – С. 63–90.
12. *Шихалиев Ш.Ш.* Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе // *История, археология и этнография Кавказа*. 2022. 18 (2). – С. 323–345.
13. *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 3. – С. 134–169.
14. *Абдурахман ас-Сугури.* ал-Машраб ан-Накшбандийа. – Темир-Хан-Шура, 1907. (На араб. яз., переведен на рус. яз.).
15. *Али ал-Гумуки.* Ат-тасфир ва ат-тасавир (Портреты и изображения) // *Джаридат Дагистан*. № 50. – Темир-Хан-Шура, 1915. – С. 4. (На араб. яз.).
16. *Ал-Мунджид фи ал-луга ва фл-А‘алам.* Дар ал-Машрик. – Байрут, 1976. – 1015 с. (На араб. яз.).
17. *Ахмадшах Валиулла.* Ал-Кавл ал-джамил фи байан сава’ ас-сабил. Макан ат-таб‘ гайр мудаввам. – 1297. – 51 с. (На араб. яз.).

18. *Асар ал-Йараги*. Ли-аш-шайх Мухаммад ал-Йараги. – Темир-Хан-Шура: ал-Матба‘а ал-исламиййа ли Мухаммад-Мирза Маврайуф. 1910 (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

19. *Джамалуддин ал-Газигумуки*. Ал-адаб ал-мардиййа фи тарикат ан-накшбандиййа. – Темир-Хан-Шура: ал-Матба‘а ал-исламиййа ли Мухаммад-Мирза Маврайуф, 1908. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

20. *Китаб байан ли ан-нас*. Ал-Азхар аш-Шариф. – Ал-Кахира, 1988. – 120 с. (На араб. яз.).

21. *Мухаммад б. Нур ал-Йа‘суби ал-Асали*. Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ‘ала тарахат ал-ваххабиййа ал-Харакани. Электронная копия рукописи хранится в личной библиотеке М.Г. Шехмагомедова. – 21 л. (Рукопись на араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

22. *Мухаммад ал-‘Убуди*. Канз ад-дурар // Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 113. (Рукопись на араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

23. *Илийас ал-Цудакари*. Суллам ал-мурид. – Казань, 1904. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

24. *Сайфулла ан-Ницубкри*. Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара ахл Аллах. – Димашк, 1998. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

25. *Хасан Хилми ал-Кахи*. Ал-бурудж ал-мушайада би-н-нусус ал-муаййада. Дар ну‘ман ли-ал-‘улум. – Димашк, 1996. – 352 с. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

26. *Хасан Хилми ал-Кахи*. Ас-Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна. – Димашк, 1998. – 152 с. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

27. *Хасан Хилми ал-Кахи*. Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа‘ил ал-мурид фи раса‘ил ал-устаз ал-фарид. – Димашк, 1998. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

28. *Хасан Хилми ал-Кахи*. Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад Ариф. – Димашк, 1996. (На араб. яз., переведен на рус. яз.).

29. *Хасан Хилми ал-Кахи*. Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташайхин. – Димашк, 1996. – 448 с. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

30. *Хусайн ал-Хатиб*. Ад-дар ал-латиф. – Химс, 1342. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

31. *Шу‘айб б. Идрис ал-Багини*. Табакат ал-Хваджакан ан-Накшбандиййа. – Димашк, 1996. – 550 с. (На араб. яз., нет перевода на рус. яз.).

### References

1. Abdulmazhidov R.S., Shekhmagomedov M.S. Apologetics and Criticism of Sufism in Dagestan in the Early 20<sup>th</sup> Century // *Bulletin of Moscow University. Ser. Oriental studies*. 2019, no. 1. – 29 p. (In Russian)

2. Abusufyan Akayev. *Epoch, Life, Work: A collection of articles, translations and materials / Comp. and ed. by G.M.-R. Orazaev*. – Makhachkala, 2012. – (*Life of Outstanding Dagestanis*). (In Russian)

3. Akimushkin O.F. Rabita. *Islam, encyclopedic dictionary*. – Moscow: Nauka. Oriental Literature Publishers, 1991. – P. 196. (In Russian)

4. Bobrovnikov V.O. Kayaev, Ali. *Islam in the Territory of the Former Islamic Empire. Encyclopedic Dictionary*. – Moscow, 2006. Vol. 1. – Pp. 192–194. (In Russian)

5. *The Qur’an* / trans. from Arabic and commented by M.-N.O. Osmanov. – 3<sup>rd</sup> ed., revised and enlarged. – Moscow–St. Petersburg: DILYA, 2008. – 1016 p. (In Russian)

6. Navruzov A.R. Ali Kayaev – the Last Encyclopedist of Dagestan. *Dagestan Shrines*. In two books. – Makhachkal: Epokha, 2007. Book 1. (In Russian)

7. Navruzov A.R. “Bayan al-Khakaiq” (1925–1928) – a spiritual journal of Arab scholars of Dagestan. *Dagestan Shrines*. Book 3. – Makhachkala, 2012. – Pp. 147–174. (In Russian)

8. Navruzov A.R. “*Jaridat Daghistan*” – *Arabic-Language Newspaper of the Caucasian Jadids. Russian Academy of Sciences, Dagestan Research Center, Institute of History, Archeology and Ethnography*. – Moscow: Marjani Publishing House, 2012. – 240 p. (In Russian)
9. Shekhmagomedov M.G. Apologetics of Sufism in the Works by Dagestani Theologians in the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries: a brief overview of the sources. *Written Monuments of the Orient. Problems of translation and interpretation*. – Moscow, Institute of Oriental Studies, RAS, 2015. – 36 p. (In Russian)
10. Shikhaliev Sh.Sh. “*Al-Jawab as-sahih li-l-ah al-musallah*” ‘*Abd al-Hafiz Okhlinsky. Dagestan and the Muslim East: collection of articles* / comp. and ed. by A.K. Alikberov and V.O. Bobrovnikov. – Moscow: Marjani Publishing House, 2010. – Pp. 324–340. (In Russian)
11. Shikhaliev Sh.Sh. Dagestan Sufi Literature in the 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Century. A brief review // *Pax Islamica*. 2009. No. 2 (3). – Pp. 63–90.
12. Shikhaliev Sh.Sh. Discussions about Sufism in Dagestan in Historical Retrospect // *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2022. No. 18 (2). – Pp. 323–345.
13. Shikhaliev Sh.Sh. Muslim Reformation in Dagestan (1900–1930) // *State, Religion and Church in Russia and Abroad*. 2017. No. 3. – Pp. 134–169. (In Russian)
14. Abdurahman as-Suguri. *al-Mashrab an-Nakshbandijja*. Temir-Han-Shura, 1907. (In Arabic, trans. into Russian).
15. Ali al-Gumuki. At-tasfir va at-tasavir (Portrety i izobrazhenija [Portraits and Images]) // *Dzharidat Dagistan*. – Temir-Han-Shura, 1915. No. 50. – P. 4. (In Arabic).
16. *Al-Mundzhid fi al-luga va fl-A‘alam. Dar al-Mashrik*. – Bajrut, 1976. – 1015 p. (In Arabic).
17. Ahmadshah Valiulla. *Al-Kavl al-dzhamil fi bayan sava’ as-sabil*. Makan at-tab‘gajr mudavvam. – 1290. (In Arabic).
18. Asar al-Jaragi. *Li-ash-shajh Muhammad al-Jaragi*. – Temirhan-Shura. Biduna Tarih. (In Arabic, not trans. into Russian).
19. Dzhamaluddin al-Gazigumuki. *Al-adab al-mardijja fi tarikat an-nakshbandijja*. – Temirhan-Shura: Islamskaja tipografija M.-M. Mavraeva, 1908. (In Arabic, not trans. into Russian).
20. *Kitab bayan li an-nas. Al-Azhar ash-Sharif*. – Al-Kahira, 1988. – 120 p. (In Arabic).
21. Muhammad b. Nur al-Ja ‘subi al-Asali. *Adzhviba al-Asali al-Jasubi ‘ala tarahat al-vahhabija al-Harakani*. The e-copy of the manuscript is kept in M.G. Shekhmagomedov private library). – 21 p. (Manuscript in Arabic, not trans. into Russian).
22. Muhammad al-‘Ubudi. Kanz ad-durar. *Rukopisnyj fond IIAJe DNC RAN. F. 14. Op. 1. No. 113*. [Manuscript fund at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of DRC RAS. Col. 1, Ser. 1, I. 113] (Manuscript in Arabic, not trans. into Russian).
23. Iljas al-Cudakari. *Sullam al-murid*. – Kazan, 1904. (In Arabic, not trans. into Russian).
24. Sajfulla an-Nicubkri. *Maktubat Halid Sajfullah ila fukara ahl Allah*. – Damascus, 1998. (In Arabic, not trans. into Russian).
25. Hasan Hilmi al-Kahi. *Al-burudzh al-mushajjada bi-n-nusus al-muajjada. Dar nu‘man li-al-‘ulum*. – Damascus, 1996. – 352 p. (In Arabic, not trans. into Russian).
26. Hasan Hilmi al-Kahi. *As-Sifr al-asna fi ar-rabita al-husna*. – Damascus, 1996. – 152 p. (In Arabic, not trans. into Russian).

27. Hasan Hilmi al-Kahi. *Maktubat al-Kahi al-musamma vasa 'il al-murid fi rasa 'il al-ustaz al-farid*. – Damascus, 1998. (In Arabic, not trans. into Russian).
28. Hasan Hilmi al-Kahi. *Talhis al-ma'arif fi targib Muhammad Arif*. – Damascus, 1996. (In Arabic, trans. into Russian).
29. Hasan Hilmi al-Kahi. *Tanbih as-salikin ila gurur al-mutashajhin*. – Damascus, 1996. – 448 p. (In Arabic, not trans. into Russian).
30. Husajn al-Hatib. *Ad-dar al-latif*. – Hims. – 1342. (In Arabic, not trans. into Russian).
31. Shu'ajb b. Idris al-Bagini. *Tabakat al-Hvadhakan an-Nakshbandijja*. – Damascus. 1996. – 550 p. (In Arabic, not trans. into Russian).